شرح التلقين

للإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري

536 - 453

1141 - 1061

الجزء الأول

الصلاة ومقدماتها

المجلد الأول

تحقيق

سماحة الشيخ محمد المختار السلامي

مفتي الجمهورية التونسية



دار الغرب الإسلامي

الطبعة الأولى

دار الغرب الإسلامي
ص . ب. 5787 - 113 بيروت

شَرْحُ التَّلْقِين

للإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري

المجلد الأول

استفتــاح

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أنزل وحيه هدى وذكرى لأولي الألباب. وفتح بصائر أولي النهي على أسرار ما أودعه في صحيح السنة ومحكم الكتاب. ويسّر لمن أراد بهم خيراً التفقه في الدين فارتقوا في الأسباب.

أحمده حق حمده وهو ولي الحمد في الأولى ويوم المآب. فبحمده تنزاح الحجب وتلمع بوارق الصواب. والله ولي المؤمنين في هذه الدار ويوم الحساب.

وأشكره أبان بقويم شرعه للسالكين مأمون المحجة، ووفق علماء الأمة في متشابك الدروب لصادق الفلجة[1]. فانزاحت الشبه وظهر الحق لئلا يكون للناس على الله بعد ذلك حجة.

ثم أصلي وأسلم على سيدنا محمد نبي الأمة وإمامها. ورافع لواء الحقيقة وناشر أعلامها، ومنقذ البشرية بهدى ربه ومحقق أمنها وسلامها. من طاهر سنته امتلأت العقول بالحكمة. وبحرصه على البيان وإبلاغ وحي الله كملت الرحمة. وبإكرام رب العزة لأمته تمت النعمة.

ثبتني الله وإياك على الالتزام بسنته. وضاعف في قلبي وقلبك زكي محبته. وفوزني وإياك بالورد من حوضه وخاص شفاعته.

أما بعد، فإن كتاب شرح التلقين كتاب مفرد في طريقته. نوه به أهل

---

(1) الظفر والفوز.

عصره وعرّف بمنزلته في الفقه المالكي حذاق المذهب وأئمته. إذ هو نتاج الإمامين الجليلين = القاضي أبي محمد عبد الوهاب صاحب المتن الذي ختم مدرسة العراق في الفقه المالكي. والإمام أبي عبدالله المازري الذي شرحه. وهو إن ظهر فقهه بالمهدية إلا أنه يعتبر وارث المدرسة القيروانية. فاجتمع في هذا الكتاب المنهج العراقي بالمنهج القيرواني في كتاب واحد. كما اجتمع المنهجان من قبل في شرح القاضي عبد الوهاب على رسالة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد القيرواني.

وهذا الكتاب يعلّم الناظر فيه طريقة التفقه، ويأخذ بيده لربط الحكم الفرعي بأصله. فهو يفتح لك منافذ لمجاوزة التقليد. ويربي الناظر فيه على الإنصاف والبعد عن التعصب للمذاهب. وأن دين الله يجب أن يكون أعظم في النفوس من أن يكون تابعاً لرأي عالم واحد مهما سما مقامه، ودق فهمه واتسع علمه. لذا توسع الإمام المازري في إملاء مسائله ودلائله. وذلك بعد أن بلغ في مقامات التحقيق والفهم السديد ما قدر له، إذ اهتم به في آخر حياته. والمظنون أنه لم يكمله.

وقد ابتدأت بتحقيق كتاب الصلاة ومقدماتها. وأدعو الله أن يسعفني بعونه لإخراج ما بقي من الأجزاء. التي بمقابلتها بمتن التلقين تبين لي أن بعض ما أملاه الإمام المازري لم تصله يدي بعد. ففي آخر الجزء الأول من المخطوطة ـ و ـ يقول الناسخ انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني. وأوله باب الزكاة. ولحد الآن لا أعرف مكان وجود شرح هذا الباب. فالله يتولى بفضله جزاء من يدلني على ما هو باق من نسخ هذا الكنز الفقهي إنه لا يضيع عنده أجر من أحسن عملاً.

وإني في خاتمة فاتحة قولي هذا أتقدم بوافر الشكر، والثناء العطر، لكل من ساعدني على إنجازه وإخراجه للطالبين. وأخص بالاعتراف بفضل أياديه صديقنا العلامة صاحب السماحة الشيخ محمد الحبيب ابن الحوَجة الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي. فقد حرص أجزل الله مثوبته، فمكنني من صورة

للأجزاء الأربعة المحفوظة بمكتبة الحرم المدني، وكذلك صديقنا الفاضل الشيخ محمد الحاج الناصر. الذي بذل جهده شكر الله له. فصور لي المخطوطات الموجودة بمكتبات المملكة المغربية.

وستجدون في وصف المخطوطات التي اعتمدتها أني لم أجد نسخة وافية ولا تامة ولا مقابلة ولا مصححة. فاجتهدت في إخراج النص حسبما فتح الله علي ويسّره لي من الفهم. والكمال لله وحده. ورحم الله من إذا وجد خطأ بادر إلى الاعتذار، وسلك سبيل الكُمَّل من فقهاء الأمصار، كما ستتبينه من أدب المازري فيما بين يديك من أسفار. ومواطن القصور في البشر تربو عن التعداد. وأدب الإسلام أن لا يتولى المؤمنون بعضهم بعضاً بألسنة حداد. نسأله سبحانه أن يغفر ما زل فيه اللسان والأقدام وأن يختم لنا بالحسنى ويُفَوِّزَنَا بِدار السلام.

كتبه في حاضرة تونس يوم الثلاثاء 4 صفر 1418 ـ 10 جوان 1997.

محمد المختار السلامي

مفتي الجمهورية التونسية



المقدمة الأولى

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر

أما بعد

فإن الله تعالت حكمته، ما خلق البشر إلا ليعبدوه، باعتبار ذلك حق الخالقية التي تفرد بها سبحانه: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1]. وعبادة الله التي ألزم بها عباده تقتضي تطويع المكلف قواه الفكرية والعضلية لتنفيذ شرعه، والوقوف عند حدود أمره ونهيه، وذلك بإخضاع داعية الهوى، وانقيادها إلى ما بيّنه لسان الوحي نصاً ومفهوماً، حتى تتحقق الطاعة المطلقة لله ولرسوله. ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله**﴾[2].

وأول مراتب الطاعة المعرفة. إذ تتوقف الاستجابة على إدراك الحكم الذي قرره الشارع. فكان كل مكلف ملزماً أن لا يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه.

وهذه المعرفة قد يصل إليها: إما بنفسه إن كانت له المؤهلات التي تمكنه من ذلك، وإما بسؤال من هو مؤهل = العالم = إن هو عوقه عن بلوغ مرتبة الاستقلال في الأخذ معوق ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[3].

---

(1) سورة الذاريات، آية: 56.

(2) سورة النساء، آية: 64.

(3) سورة التوبة، آية: 122.

فدور الفقيه أنه معرف لأحكام الله، وأنه لا تتحقق التقوى ولا العمل الصالح إلا إذا كان المكلف ينجز ما ينجزه في حدود الضوابط المستندة إلى الوحي.

والأخذ من نصوص الوحي قرآناً وسنة لا يتم إلا بتعاضد النقل والعقل. فالنص هو الخزانة والعقل هو المفتاح الذي يفتح أبوابها، ويكشف ذخائرها ويبرز لبابها. فليس الفقه محصوراً في دائرة الرواية والنقل، ولا هو منفلت مع مجاري النزعات المختلفة لأهل العقل. ولكنه ثمرة تعاضد الأصلين. ولذلك نوه بقيمته سيد المرسلين. لما قال «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[1].

يقول الإمام الغزالي «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع». واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول. ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد. ولأجل شرف علم الفقه وسببه، وفر الله دواعي الخلق على طلبه. وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً. وأجلهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً[2].

ولما تعلقت إرادته العليا سبحانه بأن يكون سيدنا محمد رسول الله ﷺ. خاتم الأنبياء والمرسلين، لا يطمع أي إنسان أن يسعف بوحي مستأنف جديد بعده، وأراد أيضاً أن يكون الإسلام الدين الخاتم الذي يرتضيه إلى أبد الآبدين، ألهم من لا يحصى عدداً من النابهين من أعضاء الأمة الإسلامية، أن يمحضوا نشاطهم ومواهبهم للتعرف على الأحكام الشرعية. وشرفهم فضمن، لكل مجتهد بذل جهده إخلاصاً لدين الله، ضمن له الأجر على اجتهاده وإن كان اجتهاده لم ينكشف له به الصواب، وضاعف له المثوبة إذا هو أصاب. كما أن كل من قلد مجتهداً منهم هو آمن على أنه قد سار على هدى من الله.

---

(1) فتح الباري ج 1 ص 173. الإكمال ج 5 ص 266.

(2) المستصفى ج 1 ص 3.

قام الفقهاء بهذه المهمة النبيلة، فأعملوا عقولهم في الكتاب بعد ضبط قراءة النص القرآني متتبعين للآيات الواردة في الموضوع المبحوث فيه، ثم في السنة النبوية المطهرة القولية والفعلية والتقريرية، بعد أن نخلوا المرويات ولم يقبلوا منها إلا ما اطمأنوا إلى أنه عن لسان الوحي صدر. وقرنوا بين الكتاب والسنة، وعمقوا النظر، فنفذوا بما فتح الله عليهم إلى أبعادها. حسب قواعد الاستنباط وضوابطه، واستلهموا مكنوناتها بالمقابلة بين كل نص وما يماثله أو يشابهه لإبراز وجوه الشبه وما تقتضيه، أو ما يختلف عنه لإبداء الفوارق وآثارها في الاختلاف بين الصور ثم الأحكام. ثم إنهم شعوراً منهم بثقل الأمانة التي حُمّلوها دونوا ما وصلوا إليه بعد أن اقتصروا في المرحلة الأولى على الإفتاء وتخريج المتلقين عنهم على طرائق الاستنباط. فكان من ذلكم التدوين، الثروةُ الفقهية الكبرى في العالم الإسلامي. ثروة تجمع في شمول وتقص أحكام أفعال المكلفين ضابطة لكل ما يتعلق بهم فردياً واجتماعياً، روحياً ومادياً، حتى يتحقق في الحياة العملية، العبودية لله.

وقد تطور الفقه لارتباطه بتطور المجتمعات من فقه الصحابة والتابعين إلى المذاهب. هذه المذاهب التي انقسمت إلى ثلاث وحدات كبرى: الخوارج، والشيعة، وأهل السنة. وثبت على الزمن من المدارس الفقهية السنية الأربعة. مدرسة أبي حنيفة النعمان ومدرسة مالك بن أنس. ومدرسة محمد بن إدريس الشافعي. ومدرسة أحمد بن حنبل رضي الله عنهم. وتوقفت مذاهب أخرى لانقطاع الأتباع الذين لهم القدرات على مواصلة نشر المذهب والتفريع والتخريج على أصوله في القضايا المستجدة، كمذهب الثوري والأوزاعي والحسن البصري والليث بن سعد وعثمان البتي وأبي ثور وابن أبي ليلى وأضرابهم، ممن كان لهم اتجاه واضح المعالم في الفقه ثم انطفأ.

وهذه المذاهب الأربعة المستمرة إلى اليوم قد انتشرت في فضاءات العالم الإسلامي. قد ينفرد مذهب في قطر من الأقطار وقد يجتمع أكثر من مذهب. وقد يكون لأحدها الظهور زمناً ثم تمحي آثاره أو تكاد. وذلك تبعاً لعوامل

عديدة. منها نبوغ بعض حملة مذهب نبوغاً يغطي من حوله من فقهاء المذاهب الأخرى فيستقطب طلبة العلم ويرويهم من علمه المتأثر بمذهبه الفقهي. ومنها عوامل سياسية واجتماعية. كما أثرت الدولة العثمانية في الأقطار التي كانت تابعة لها فانتشر المذهب الحنفي الذي هو مذهب الخليفة العثماني.

وعلى هذه السنة كان تاريخ المذهب المالكي. التي ابتدأ أمر انتشاره في العراق على يدي عبدالله بن مسلمة بن قعنب التميمي أحد رواة الموطأ[1]. ويحيى بن يحيى بن بكير[2]. ثم قام به خير قيام أحمد بن المعذل[3]. ثم حمل لواء المذهب بيت آل حماد لا سيما واسطة عقدهم القاضي إسماعيل. وبالقاضي عبد الوهاب ومعاصريه انتهت المدرسة المالكية في العراق.

القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر

ولادته. أسرته.

ولد القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد بن الحسين بن هارون بن أبي كلثوم مالك بن طوق بن عتاب التغلبي البغدادي ببغداد.

سئل القاضي عن مولده فقال يوم الخميس السابع من شوال سنة اثنتين وستين وثلاثمائة ببغداد.

يرتفع نسبة إلى قبيلة تغلب التي كانت منازلها بشمال بلاد العرب مما يلي العراق. ومن أبرز رجال هذه الأسرة مالك بن طوق الذي ولي إمارة دمشق للمتوكل العباسي. وعلى يديه تم تخطيط وعمارة بلدة الرحبة على الفرات. وعرفت باسمه «رحبة مالك». كان فارساً جواداً فصيح اللسان قصده أبو تمام

(1) انظر ترجمته في ترتيب المدارك ج 3 ص 198. وتذكرة الحفاظ للذهبي ج 1 ص 383.
(2) المدارك ج 3 ص 216.
(3) المدارك ج 4 ص 5.

ومدحه مستشفعاً بقصيدته التي مطلعها:

لــو أن دهــراً رد رجــع جــواب أو كف عن شأويه طول عتاب

إلى أن يقول:

لا جـود فـي الأقـوام يعلـم مـا خـلا جــوداً حليفــاً فــي بنـــي عتــاب
متــدفقــاً صقلــوا بــه أحســابهــم إن السمــاحــة صيقــل الأحســاب
يا مالكاً ابن المالكين ولم تزل تــدعــى ليــومــي نــائـل وعقــاب

كما مدح ابنه عمر بقصيدته التي مطلعها:

أحســـن بــأيــام العقيــق وأطيــب والعيـش فـي أظـلالهـن المعجـب

إلى أن يقول:

فستخــرب الــدنيــا وأبنيــة العلــى وقبــابهــا جــدد بهــا لــم تخــرب
رفعــت بــأيــام الطعــان وغشيــت رقــراق لــون للسمــاحــة مــذهــب
وطيء الخطوبَ وكفّ من غُلوائها عُمَر بنُ طوق نجم أهل المغرب

أما والده علي فقد كان من أعيان الشهود المعدلين ببغداد توفي ثاني شهر رمضان سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة[1].

وأخوه أبو الحسن محمد كان أديباً فاضلاً صنف كتاب المفاوضة للملك العزيز جلال الدولة أبـي منصور البويهي جمع فيه ما شاهده. وهو من الكتب الممتعة. في ثلاثين كراسة. وله رسائل. وولد سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة يصغر أخاه القاضي بنحو عشر سنوات توفي عن سن تقارب خمساً وستين سنة[2].

هذا ما أمكنني جمعه عن أسرة القاضي. وهي نتف تدل على أنه ينتسب لعائلة حظيت بمكانة علمية واجتماعية ونباهة. وفي ضبط مولد والده وأخيه ما يدل على ذلك.

---

(1) وفيات الأعيان ج 3 ص 222.
(2) وفيات الأعيان ج 3 ص 222.

البيئة التي نشأ فيها

بجانب ما لقيه في أسرته من عناية وما أخذ عنها من مكارم فإن بغداد في عصره تموج بالمقدمين في كل فن. وتزخر بالعلماء المحققين في جميع فروع العلم. إذ هي العاصمة العلمية والأدبية الأولى في العالم. ونظرة للقائمة التي أثبتها السيوطي في بعض أسماء أساطين العلماء والأدباء الذين توفوا في خلافة القادر بالله العباسي تريك المستوى الرفيع والمنتشر في أنحاء العالم الإسلامي: «وفي سنة اثنتين وعشرين توفي القادر بالله ليلة الاثنين الحادي عشر من ذي الحجة عن سبع وثمانين سنة ومدة خلافته إحدى وأربعون سنة وثلاثة أشهر.

وممن توفي في أيامه من العلماء وعظماء الرجال: أبو أحمد العسكري الأديب، والرمّاني النحوي، وأبو الحسن الماسرجسي شيخ الشافعية، وأبو عبيد الله المَرزباني، والصاحب بن عبّاد ـ وهو وزير مؤيد الدولة، وهو أول من سمي بالصاحب من الوزراء ـ والدارقطني الحافظ المشهور، وابن شاهين، وأبو بكر الأودني إمام الشافعية، ويوسف بن السيرافي، وابن زولاق المصري، وابن أبي زيد المالكي شيخ المالكية، وأبو طالب المكي صاحب «قوت القلوب»، وابن بطة الحنبلي، وابن سمعون الواعظ، والخطّابي، والحاتمي اللغوي، والأدفويّ أبو بكر، وزاهر السرخسي شيخ الشافعية، وابن غلبون المقرىء، والكُشْمَيْهِني راوي الصحيح، والمعافى بن زكريا النهراوي، وابن خويز منداد، وابن جني، والجوهري صاحب «الصحاح»، وابن فارس صاحب «المجمل»، وابن مندة الحافظ، والإسماعيلي شيخ الشافعية، وأصبغ بن الفرج شيخ المالكية[1]، وبديع الزمان أول من عمل المقامات، وابن لال. وابن أبي زمنين،

(1) أصبغ بن الفرج المتوفى في عهد القادر بالله العباسي ليس هو أصبغ بن الفرج المصري. وإنما هو سميّه أصبغ بن الفرج بن فارس الطائي الأندلسي. وأصبغ بن الفرج المصري المتوفى في خلال العشرية الثالثة من القرن الثالث هو الذي يصح أن يطلق عليه شيخ المالكية. أما الأندلسي فإنه وإن كان من أكابر علماء قرطبة إلا أنه لم يبلغ الدرجة الذي يتميز بها على معاصريه حتى يطلق عليه شيخ المالكية. والله أعلم.

وأبو حيان التوحيدي، والوأواء الشاعر، والهَرويّ صاحب «الغريبين» وأبو الفتح البُستي الشاعر، والحليمي شيخ الشافعية، وابن الفارض، وأبو الحسن القابسي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو الطيب الصعلوكي، وابن الأكفاني، وابن نباتة صاحب الخطب، والصيمري شيخ الشافعية، والحاكم صاحب المستدرك، وابن كَجّ، والشيخ أبو حامد الإسفراييني، وابن فورك، والشريف الرضي، وأبو بكر الرازي صاحب الألقاب والحافظ عبد الغني بن سعيد، وابن مردويه، وهبة الله بن سلامة الضرير المعسر، وأبو عبد الرحمن السلمي شيخ الصوفية، وابن البواب صاحب الخط، وعبد الجبار المعتزلي، والمحاملي إمام الشافعية، وأبو بكر القفّال شيخ الشافعية، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، واللالكائي، وابن الفخار عالم الأندلس، وعلي بن عيسى الربعي، وخلائق آخرون.

وقال الذهبي: كان في هذا العصر رأس الأشعرية أبو إسحاق الإسفراييني، ورأس المعتزلة القاضي عبد الجبار، ورأس الرافضة الشيخ المقتدر، ورأس الكرامية محمد بن الهيصم، ورأس القراء أبو الحسن الحمامي، ورأس المحدثين الحافظ عبد الغني بن سعيد، ورأس المجودين ابن البواب، ورأس الملوك السلطان محمود بن سبكتكين.

(قلت): ويضم إلى هذا رأس الزنادقة الحاكم بأمر الله، ورأس اللغويين الجوهري، ورأس النحاة ابن جني، ورأس البلغاء البديع، ورأس الخطباء ابن نُباتة، ورأس المفسرين أبو القاسم بن حبيب النيسابوري، ورأس الخلفاء القادر بالله، فإنه من أعلامهم تفقه وصنّف، وناهيك بأن الشيخ تقي الدين بن الصلاح عدّه من الفقهاء الشافعية، وأورده في طبقاتهم، ومدّته في الخلافة من أطول المدد[1].

---

(1) تاريخ الخلفاء ص 479 ـ 480.

الوضع السياسـي

تغطي حياة القاضي ولاية الخليفتين العباسيين في العراق. الطائع لله أبي بكر عبد الكريم بن المطيع (363 ـ 381) والقادر بالله أبي العباس أحمد بن إسحق بن المقتدر (381 ـ 422). وكان الخليفة العباسي مغلوباً على أمره مفوضاً أمر تسيير دواليب الدولـة والنفوذ والسلطة إلى الملوك البويهيين.

كما غطت حياته تولي ثمانية سلاطين من البيت البويهي. هم: 1) بختيار فخر الدولة (362 ـ 363). 2) عز الدولة (363 ـ 367). 3) عضد الدولة (367 ـ 379). 4) صمصام الدولة (372 ـ 376). 5) شرف الدولة (376 ـ 379). 6) بهاء الدولة (379 ـ 402). 7) سلطان الدولة أبو شجاع (402 ـ 415). 8) عماد الدولة أبو كاليجار (415).

وفي السنة التي ولد فيها القاضي دخل المعـز لديـن الله الفاطمي أرض مصر.

كان السلاطين البويهيون متشيعين بعضهم غالى في التشيع كعضد الدولة بن بويه. فهو الذي بنى مشهد سيدنا علي كرم الله وجهه وزعم أن قبره هناك[1]. وبعضهم كان أقل غلواً مصانعاً أهل السنة. إلا أن أحياء بغداد كانت منقسمة إلى أحياء شيعية كالكرخ وأحياء سنية. وكثيراً ما كانت تثور الفتن بين الطائفتين فتحرق الدور. وتنتهب الأرزاق وتنتهك الحرمات.

وكان الخليفة العباسي القادر بالله شافعياً. بل يعد من كبار علماء الشافعية. وهو يجمع إلى علو كعبه في العلم التقـوى والصلاح. يقول ابن كثير: «وكان الخليفة القادر بالله من خيار الخلفاء وسادات العلماء في ذلك الزمان. وكان كثير الصدقة حسن الاعتقاد[2].

وقال فيه الخطيب البغدادي: وكان القادر من الستر وحسن الطريق على

---

(1) العبر ج 2 ص 362.
(2) البداية والنهاية ج 11 ص 309.

صفة اشتهرت عنه. تفقه على العلامة ابن بشر الهروي الشافعي. وقد صنف كتاباً في الأصول... وترجمه ابن الصلاح في طبقات الشافعية[1].

لقد وهن السلاطين من بني بويه الخلفاء العباسيين واستبدوا بالحكم دونهم. وكان الخليفة يفوض إلى السلطان البويهي ما وراء بابه. وابتدأ أمرهم مع شباب دولتهم قوياً. ثم أخذ ينهار شيئاً فشيئاً إلى أن بلغ في نهاية حياة القاضي من الانحلال والضعف ما وصفه الذهبي بقوله:

والخليفة سنة 422 القادر. وأما دست الوزارة فكان لجلال الدولة بغداد وواسط والبطائح وبعض السواد. وليس له من ذلك إلا الخطبة. فأما الأموال والأعمال فمنقسمة بين الأعراب والأكراد والأتراك مع ضعف ارتفاع الخراج. والوزارة خالية من كبس «الرأس الكبير» والوقت هرج ومرج والناس بلا رأس.

وكانت دولة العبيديين يعلو شأنها وتتسع أرضها والشعوب التي تدين لها بالطاعة. وقد تولى أمرها رجال ذوو حزم ودهاء ومكر وحيلة انتقصوا أرض الخلافة العباسية من أطرافها. فكانت لهم شعوب إفريقية وما وراءها وجنوب مصر إلى السودان وامتدت شمالاً إلى الشام والجزيرة العربية ولقبوا أنفسهم بالخلفاء. وتعاقب على عرش الخلافة في حياة القاضي المعز ثم العزيز ثم الحاكم ثم الظاهر ثم المستنصر الذي امتد سلطانه إلى سنة 487.

لست أقصد من هذا الإلماع التاريخي أن أدون لحقبة من حياة الأمة الإسلامية من أسرعها تقلباً وأكثرها فتناً وأشدها اضطراباً. حقبة تناولها المؤرخون. واختصر بعضهم الحديث عنها، وتبسط بعضهم. والذي أعتقده هو أنها ما تزال في حاجة إلى مزيد من التعمق في أوضاعها وأسبابها ومسبباتها. وذلك لما كان لها من الأثر البعيد في صياغة القرون التالية. وحتى عصرنا هذا. ولكني أردت أن ألقط من هذا الفضاء المكاني والزماني، بعض المؤثرات في حياة القاضي أبي محمد حتى يتيسر على القارىء العود إلى العامل الذي تأثرت به حياته لتكون الصورة أجلى وأبين.

---

(1) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 475.

شخصية القاضي عبد الوهاب

رزق الشيخ أبو محمد عبد الوهاب الفطنة والذكاء، وقوة العارضة وسرعة البديهة، والذاكرة الحافظة لما يمر عليها، ورهافة الحس، وذلك ما تنطق به آثاره القائمة شواهد على ذلك معلنة به.

وكان إلى جانب هذه المنح الإلهية التي خص بها، طيب المعشر وفياً. ظنيناً بروابط صداقاته أن تتراخى.

فمن شعره:

لا تتعجــــل قطيعتــــي فكفــــى	يــومــاً بيــد الــدهــر بيننــا تقطــع
عمــا قليــل تحيــن فــرقتنــا	ثمــت لا ملتقـــى ولا مجمــع

ويروي ابن بسام[1] أنه لما كان على قضاء أسعرد بلغه عن أحد أدبائها أنه نوه به فذكر أنه مجيد في كل ما يريد إلا أنه ربما فتر قوله إذا شعر. فأنشأ القاضي يقول:

أبغـي رضـاكـم جـاهـداً حتـى إذا	أملـت حسنـى عـادلـي منكـم أذى
إنـي لأصبـح مـن تجـن خـائفـاً	وبسلمكـم مـن حـربكـم متعـوذا
فـإلـى م صبـري للتعتـب منكـم	وإلى م إغضائي الجفون على القذى
لو شئت أمّنني القريض من الذي	أنـا خـائـف ولكـان لـي مستنقـذا
فيظـــل بـــي متملمـــلا متنغصـــا	مـن كـان قبـل الشـرّ بـي متلـذذا
لكننـــي أدعـــي الـــوداد وإن غـــدا	غيــري بــه متشــدقــا متطــرمــذا
وأظــل يملكنـــي الحنــو عليكــم	وأكـف عـائـر أسهمـي أن ينفـذا
وأجـل قـدري فـي المـودة أن أرى	بعـد الحفـاظ لعهـدهـم أن ينبـذا

ومنها:

إن تعتـذر منهـا تجـدنـي قـابـلاً	أو رمـت تجـديـد الـوداد فحبـذا
طبعي التجاوز عن صديق إن هفا	وبغفـــر زلات الأخـــلاء اغتـــذى

وما كان تجاوزه إلا تعبيراً عن علو نفسه وشهامته. واستمع إليه إذ يقول:

---

(1) الذخيرة ج 4 ص 517.

لا تترك الحزم في شيء تحاذره　　فإن سلمت فما في الحزم من باس
العجز ذل وما بالحزم من ضرر　　وأحزم الحزم سوء الظن بالناس

ويزيده مهابة وجلالاً ورع الصالحين.

ذكر القاضي عياض قال: حدثت عن بعض الأندلسيين أنه قال: دخلت بمصر حماماً. فاجتمعت فيه بالقاضي أبي محمد. وعندي آنية بطفل مطيب، فقصدت إليه وسألته، واستعملته فتناوله واشتمه. وسألني من أين هو لك؟ قلت: اشتريت خادماً. وكان هذا في أسبابها. فقال لي: اشترطت مالها؟ قلت: لا. قال: خذه إليك فلا حاجة لي به[1].

شيوخه

إن من يخالط آثار القاضي أبي محمد عبد الوهاب يجد فقيهاً أديباً شاعراً أصولياً جدلياً. وهو في جدله يستمد من كتاب الله حجته، ومن بحر السنة النبوية المطهرة أدلته، بما يسند به مذهب ويقمع به مخالفه. وفي القياس تظهر براعته وعمق نظره وتقريبه بين النظائر من مختلف أبواب الفقه الذي غدا له ملكة راسخة يتصرف فيها ويقرن بين النظير ونظيره على ما بينهما من بعد. فقضايا النكاح تساعده في أحكام البيوع والتبرعات مثلاً وهكذا.

ولكن عندما ننظر في قائمة شيوخه لا نجد ذكراً لمن أخذ عنهم اللغة والأدب مثلاً. والذين تخرج على أيديهم لم يعين منهم إلا القليل. سئل القاضي بمن تفقهت قال صحبت الأبهري. وتفقهت مع أبي الحسن القصار وأبي القاسم بن الجلاب والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب[2].

إن هذا الكلام سواء أثبت عن القاضي أبي محمد أنه قاله أم قيل على لسانه، هي تعبير دقيق يصور من تأثر به من شيوخه وعمل على صياغة جوهر تلكم المواهب الرفيعة.

---

(1) المدارك ج 7 ص 225.

(2) الديباج 159.

1 ـ الشيخ أبو بكر الأبهري:

لقد أحسن التعبير لما قال صحبت الأبهري، لأن اتصاله بالشيخ أبي بكر الأبهري كان في بواكير شبابه. إذ أن القاضي ولد سنة 362 والأبهري توفي سنة 375. وذلك ما جعل أبا إسحق الشيرازي يثبت رؤيته له وينفي أن يكون قد سمع منه. خصوصاً والأبهري كان في ذلك الوقت شيخ الشيوخ المقدم على الجميع. قال أبو بكر الخطيب: لم يعط أحد من العلم والرئاسة فيه ما أعطى الأبهري في عصره من المؤالفين والمخالفين. لقد رأيت أصحاب الشافعي وأبي حنيفة إذا اختلفوا في أقوال أئمتهم يسألونه فيرجعون إلى قوله. ونقل القاضي عياض عن أبي القاسم الوهراني أن الشيخ أبا بكر الأبهري قال: ولم يكن لي شغل إلا العلم في هذا الجامع «يعني جامع المنصور ببغداد» ستون سنة أدرس الناس وأفتيهم وأعلمهم سنن نبيهم ﷺ[1].

لقد ظن الشيرازي بناء على أن شيخه عبد الوهاب كان ابن ثلاث عشرة سنة لما توفي الأبهري، وأن مهابته وتقدير علماء بغداد وأهل الشأن والسلطة لعلمه وتقواه، ظن لذلك أنه رآه ولم يأخذ عنه. ولكن عياضاً يرد هذا الظن مثبتاً أنه روى عنه وأجازه[2]. والمثبت مقدم على النافي.

والذي يترجح عندي أن توقد ذهن القاضي عبد الوهاب ومكانة والده وعائلته الاجتماعية والعلمية، سوغ ذلك أن تتم إجازته من قبل شيخ الشيوخ رغبة في علو الإسناد. ولينتظم في مسلك شرف الاتصال المباشر بشيخ المالكية في المشرق. ولكن التكون الفقهي والنظري كان بملازمته لتلاميذ الأبهري الذين تخرجوا على طريقته وواصلوا السير على منهجه.

2 ـ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد ابن القصار:

هو أحد العلماء الفقهاء النظار الذين تخرجوا بالشيخ أبي بكر الأبهري

(1) المدارك ج 6 ص 186.
(2) المدارك ج 7 ص 24.

وجروا على طريقته في التحصيل وسعة النظر والرجوع بالأحكام الفقهية إلى مداركها. مع معرفة دقيقة بالمذاهب الأخرى. ومناقشتها. ألف كتاب عيون الأدلة، الذي أبرز فيه عمق نظره وقوة تحصيله، وحسن إدراكه. وانتظام الفقه في مدارك جامعة لا تختل.

نقل القاضي عياض عن أبي إسحق الشيرازي قوله: له كتاب في مسائل الخلاف. لا أعرف للمالكيين كتاباً في الخلاف أحسن منه. كما نقل عن القاضي عبد الوهاب قال: تذاكرت مع أبي حامد الإسفرائيني الشافعي في أهل العلم. وجرى ذكر أبي الحسن ابن القصار وكتابه في الحجة لمذهب مالك. فقال لي: ما ترك صاحبكم لقائل ما يقول[1].

وفي مكتبتي نسخة مصورة عن مخطوطة القرويين بفاس. من كتاب الزكاة والجهاد والنكاح عليها اعتمدت فيما ذكرته.

ولـي قضاء بغداد توفي سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة[2]. وعند الذهبي سنـة 397[3].

3 ـ أبو القاسم ابن الجلاب:

هو أبو القاسم عبيد الله بن الحسن. ويقال بن الحسين بن الحسن ـ ابن الجلاب.

قال أبو القاسم الهمداني كان من أحفظ أصحاب الأبهري وأمثلهم.

ألف كتاب التفريع الذي سلك فيه مسلكاً جديداً.[4] فإذا كان ابن القصار

(1) المدارك ج 7 ص 70 ـ 71.
(2) المدارك ج 7 ص 71.
(3) العبر ج 3 ص 64.
(4) (حقق الدكتور حسين بن سالم الدهماني كتاب التفريع وقدمه بالتعريف بابن الجلاب وأجاد. دار الغرب الإسلامي).

جارياً على طريقة شيخه الأبهري من ربط الفقه بأدلته والانتصار لمذهب مالك والتوسع في القياس. فإن التفريع يقوم في المقابل على ضبط المذهب وترتيبه. فهو من أوائل الكتب التي سلكت سبيل الاختصار والاقتصار في المذهب المالكي. وقد تأثر القاضي بهذا المنهج كما تأثر بمنهج أبي الحسن القصار.

ومع كتاب التفريع ألف كتاباً في الخلاف. لم يذكر القاضي عياض منهجه فيه ولم تصلني منه نسخة اعتمدها في المقارنة بين إنتاجه وما وصلنا من معاصريه وسابقيهم في العراق. وقد يبدو أنه سلك فيه طريقة شيخهم الأبهري.

4 ـ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني[1]:

هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني الملقب بشيخ السنة ولسان الأمة. جمع الله فيه ما تفرق في غيره. فكان نادرة الزمان. حاز من الذكاء أعلى مستوياته ومن حضور البديهة أسرعها وأتمها. ومن علو الهمة مراتب الرئاسة والتقدم، ومن التحصيل وقوة الحافظة ما يمد تلك المواهب بفيض غزير. ومن القدرة على الغوص على المعاني وإدراك خفايا الحقائق ما يدفع الشبه ويستبين به وجه الحق. أثنى عليه معاصروه ثناء جماً في حدود ما تمكنهم منه العبارة وهو فوق ذلك. ناظر العلماء وفاز عليهم. وناظر النصارى فأفحمهم. وصدق القاضي عبد الوهاب لما قال: والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطيب. فهو فصيح العبارة سهل الله عليه الكلام مع الإتقان.

قال الميورقي حسبت تواليف القاضي وإملاآته فقسمت على أيام عمره من مولده إلى موته فوجد أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها[2].

كما ذكر أنه كان حصناً من حصون المسلمين ما سُرَّ أهل البدع بشيء مثل

---

(1) البداية والنهاية ج 11 ص 350. وفيات الأعيان ج 4 ص 269. العبر ج 3 ص 86. وترتيب المدارك ج 7 ص 44 ـ 70.
(2) المدارك ج 7 ص 49.

سرورهم بموته. وأثنى عليه تلميذه الشيخ أبو عمران الفاسي مبرزاً هذه الناحية لما قال كان سيد أهل السنة في زمانه وإمام متكلمي أهل الحق في زماننا[1].

وقال فيه أبو عمران أيضاً: رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي. وأبي محمد الأصيلي. وكانا عالمين بالأصول. فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر، ورأيت كلامه **في الأصول والفقه** مع المؤالف والمخالف حقرت نفسي وقلت لا أعلم من العلم شيئاً. ورجعت عنده كالمبتدىء[2]. وعده الشيخ أبو إسحق الشيرازي أكمل المجتهدين الذين لقيهم: لم أر فيمن رأيت أكمل اجتهاداً منه[3].

لقد تأثر القاضي عبد الوهاب بشيخه أبي بكر بن الطيب تأثراً بالغاً. يقول القاضي عياض: وتفقه عنده القاضي أبو محمد بن نصر، وعلق عنه، وحكى في كتبه ما شاهد من **مناظراته في الفقه** بين يدي ولي العهد ببغداد، للمخالفين[4].

وأخذ القاضي عبد الوهاب عن جلة علماء عصره كالقاضي أبي القاسم عمر بن محمد بن سبنك البجلي البغدادي والشيخ عمر بن أحمد بن عثمان ابن شاهين البغدادي وأبي عبدالله الحسين بن محمد العسكري وغيرهم.

والذي ترجح عندي أنه لقي هؤلاء الشيوخ وروى عنهم الحديث. وبذلك شاركوا في زاده المعرفي. إلا أن الذين أثروا فيه تأثيراً بالغاً ونحتوا شخصيته هم ابن القصار وابن الجلاب والباقلاني.

أما بالنسبة لشيخه ابن القصار فإن تأثيره فيه يظهر جلياً في طريقته التي جمعت بين تقرير أحكام القضايا الجزئية في مذهب مالك ومقارنتها بمذهبي الحنفية والشافعية وبمذاهب غيرهما ثم الاستدلال لمذهب مالك ومحاجة

---

(1) المدارك ج 7 ص 48.

(2) المدارك ج 7 ص 49.

(3) طبقات الفقهاء 127.

(4) نفس المصدر.

مخالفيه كما يظهر ذلك في الإشراف على مسائل الخلاف. وفي شرحه لرسالة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وبصفة أقل في كتاب المعونة. وهو منهج كتاب عيون الأدلة لابن القصار. وبذلك عد مع شيخه هذا أحد ركائز المذهب المالكي في العبارة الجامعة للمقدمين فيه «لولا الشيخان أبو محمد بن أبي زيد وأبو بكر الأبهري والمحمدان محمد بن سحنون ومحمد بن المواز. والقاضيان أبو الحسن ابن القصار وأبو محمد عبد الوهاب لذهب الفقه المالكي»[1].

آثار القاضي عبد الوهاب العلمية والأدبية

هو فقيه أديب. أو أديب فقيه. إذا نظرت في فقهه وجدت عالماً متبحراً ومؤلفاً مجيداً. يرتب الأبواب والمسائل ترتيباً يدلك على عقل منهجي. وعلم واسع. وملكة راسخة. وإن تأملت صياغته وجدته واضح العبارة مشرق الأسلوب. يزن الكلام بدقة ويضبط كلامه ضبط من يقدر مفهوم كل كلمة وما تشير إليه مما سنزيده بياناً في بسط تنويه المازري بدقة القاضي. والذي بلغ به إلى هذه المرتبة الرفيعة في التأليف هو ما انضاف إلى ثقافته الفقهية الأصولية الواسعة، من ملكة شعرية نوه بها ابن بسام في الذخيرة.

تآليفه الفقهية:

1 ـ التلقين: وهو المتن الذي بين يديك. وهو على اختصاره من أجود ما ألف القاضي حتى اقتصر عليه ابن كثير. وقال: له كتاب التلقين يحفظه الطلبة وله غيره في الفروع والأصول[2].

منهجه في هذا الكتاب: إنه بالمقارنة بين كتاب التلقين وبين ما وصلته يدي من كتب القاضي تبين لي: أنه تأثر في كتاب التلقين بمنهج ابن الجلاب في التفريع. وخرج كشيخه عن المنهج الذي كان يسير عليه علماء بغداد.

---

(1) ترتيب المدارك ج 1 ص 53.

(2) البداية والنهاية ج 12 ص 32.

ذلك أنه قد تجاورت المذاهب في البيئة العلمية العراقية وعمرت حلقات الدروس بكبار العلماء من المدارس المختلفة. واحتكت الآراء تبعاً لذلك. فكان المؤلف أو المدرس لا يقتصر في بيان المسألة التي يبسطها ويقلب فيها أوجه النظر رابطاً ذلك بالأدلة الشرعية، لا يقتصر على تقرير حكمها حسب وجهة نظر المدرسة الفقهية التي رضيها والتزم بأصولها ومداركها، بل كان بحكم البيئة العلمية هذه التي تضطرب بوجهات النظر المختلفة في الأصول والفروع، كان مضطراً إلى تقرير آراء المدارس الأخرى وبيان حججها والمدرك الذي اعتمدته فانتهى بها إلى القول بالحكم المنطبق على تلك المسألة. ثم يعود على الاستدلال المخالف بالنقد لبيان الخطأ الذي وقع فيه المستدل وإظهار أن مدرك مذهبه في القضية المبحوث فيها أقوى في النظر وأحق بالاعتماد عليه. وأولى أن يؤخذ بما أفضى إليه.

أما كتاب التلقين فقد اقتصر فيه القاضي عبد الوهاب على المذهب المالكي. وعلى ما ترجح لديه من الدليل الخاص ـ دون ذكره ـ من أقوال أئمة هذا المذهب. ثم اعتنى فيه عناية تامة بالتدقيق في عبارته وبضبطها الضبط المحكم، مما يجعل الناظر في كتاب التلقين يجد في كلام القاضي من الإشارات إلى المذاهب الأخرى دون تصريح بذلك ما يحرك خاطره من ناحية، وما يجعل كتابه يستفيد منه طلبة العلم ككتاب يضبط لهم مذهب مالك في أخصر وأدق عبارة. ويجد المتبحر في الفقه متعة الدقة والتحصن في التعبير ليخلص القول من وجهات النظر المخالفة، من ناحية أخرى. وهو ما جعل القرافي يعتبر كتاب التلقين أحد الكتب الخمسة التي عليها المعول في الفقه المالكي إذ يقول في مقدمة كتاب الذخيرة. وقد آثرت أن أجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون شرقاً وغرباً، حتى لا يفوت أحد من الناس مطلب. وهي المدونة والجواهر. والتلقين. والجلاب والرسالة جمعاً مرتباً بحيث يستقر كل فرع في مركزه[1].

---

(1) الذخيرة ج 1 ص 36.

2 ـ وكتاب التلقين شرحه مؤلفه ولم يتمه. ويذكر الدكتور حميش عبد الحق أنه توجد منه نسخة في خزانة القرويين تحت رقم 355[1].

وشرحه الإمام أبو عبدالله المازري الشرح الذي هو بين يديك.

3 ـ شرح رسالة الشيخ محمد بن أبي زيد. وعندي نسخة مصورة عن مخطوط بالمكتبة العامة للأوقاف بطرابلس به جزء من باب الضحايا فباب الجهاد فباب النكاح والطلاق والرجعة والظهار والإيلاء والخلع والرضاع والعدة والنفقة والاستبراء.

وطريقته في الشرح أنه يذكر أولاً الدليل الذي اَستند إليه حكم الفرع. ويذكر أقوال المخالفين من أئمة المذاهب الأخرى. ويوجه أقوالهم بالمدرك الذي استندوا إليه ثم يبرز ضعف مستندهم وقوة دليل المالكية. فيكون القاضي بشرحه هذا قد طعم المنهج المغربي الذي يتجه إلى تحقيق المسائل داخل المذهب بالمنهج البغدادي الذي يعنى بالاستدلال والحجاج.

وتوجهه إلى شرح رسالة الشيخ أبي محمد يعطينا صورة عن الاتصال العلمي وقوته بين أطراف العالم الإسلامي. حتى إن قيام الدولة العبيدية وفصلها الجناح الغربي سياسياً عن الجناح الشرقي للعالم الإسلامي في القرن الرابع لم يؤثر في الوحدة العلمية للعالم الإسلامي. وهي ميزة نلحظها في مختلف الإعصار.

فقد صورتُ نسخة من شرح الشيخ محمد ابن عبد السلام على مختصر ابن الحاجب[2] عن المخطوطة المحفوظة بالمكتبة السليمانية بأصطمبول. فوجدتُ في توثيق التملك أنه اشتراها الشيخ المنوفي المعاصر للشيخ ابن عبد السلام. ثم اشتراها من تركته تلميذه الشيخ خليل بن إسحق.

4 ـ الممهد في شرح مختصر الشيخ أبي محمد. شرح منه حوالي

(1) تحقيق كتاب المعونة ج 1 ص 41.
(2) جامع الأمهات.

النصف[1]. وهو مختصر المدونة الذي ألفه الشيخ أبو محمد بن أبي زيد. يقول فيه القاضي عياض له كتاب النوادر والزيادات على المدونة مشهور أزيد من مائة جزء.

وكتاب مختصر المدونة مشهور وعلى كتابيه هذين المعول بالمغرب في التفقه[2].

واعتناء القاضي عبد الوهاب بشرح كتابي الشيخ أبي محمد بن أبي زيد يصور لنا المكانة العلمية لعالم القيروان وإتقانه للتأليف من ناحية. كما يبرز نقد القاضي الفقهاء واجتهاده ليرتبط بأعلامهم. فهو إذا كان قد صحب الأبهري في بغداد فهو قد صحب قرينه في العلم والفضل ومعاصرة ابن أبي زيد بشرح كتابيه فتمرس بأسلوبه وطريقته في التحرير. ولا يبعد عندي أن يكون كتاب التلقين مما استوحاه من طريقة الشيخ أبي محمد في كتاب الرسالة كما يبدو ذلك بصفة خاصة في الجزء الأخير منه. وإن كانت طريقة القاضي أضبط في حصر المسائل.

5 ـ كتاب المعونة على مذهب عالم المدينة. حققه الدكتور حميش عبد الحق. ألفه القاضي. كما قال في مقدمته ليكون مدخلاً لشرحيه على الرسالة ومختصر المدونة لابن أبي زيد.

وكذلك بين الشيخ أبي محمد ابن أبي زيد وبين القاضي صلة أخرى جامعة تقرب بينهما. إذ كلاهما كان أديباً شاعراً.

6 ـ كتاب شرح المدونة. وهو كتاب ابتدأ شرحه ولم يتمه.

7 ـ كتاب النصرة لمذهب إمام دار الهجرة. وفي شجرة النور الزكية كتاب النصر في مائة جزء وقع الكتاب بخطه في يد بعض الشافعية فألقاه في النيل[3].

8 ـ عيون المسائل.

---

(1) المدارك ج 7 ص 222.

(2) المدارك ج 6 ص 217.

(3) المدارك ج 1 ص 104.

وألف في الخلاف وما ذُكِر له من ذلك.

1 ـ الإشراف على مسائل الخلاف. أظهر فيه من البراعة في تخريج الأقيسة وتأييد المذهب المالكي. كما يقول ابن فرحون كان ناصراً للمذهب[1].

وينقل الشيخ محمد مخلوف عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنه كان يقول: لو اجتمع في مدرستي أبو عمران الفاسي والقاضي عبد الوهاب لاجتمع علم مالك. أبو عمران يحفظه وعبد الوهاب ينصره[2].

2 ـ كتاب أوائل الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الملة.

3 ـ اختصار عيون الأدلة لشيخه القاضي ابن القصار.

وكما تأثر القاضي بمنهج شيخه ابن الجلاب. وخاصة في كتاب التلقين فإنه تأثر بشيخه ابن القصار في تآليفه في الخلاف.

4 ـ كتاب الرد على المزني. وهو كما يدل عليه عنوانه في نصرة مذهب مالك ومناقشة المزني الشافعي في تعقيبه على مذهب مالك.

كما ألف في أصول الفقه.

1 ـ كتاب الإفادة في أصول الفقه.

2 ـ كتاب تلخيص الإفادة.

3 ـ كتاب المروزي.

4 ـ كتاب المفاخر[3].

5 ـ كتاب الملخص: اعتمده السيوطي في كتابه الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض فنقل عنه الفقرة 38 ـ والفقرة 105 والفقرة 106 ـ والفقرة 107 ـ والفقرة 108 ـ والفقرة 109 ـ والفقرة 110 من ص 81 إلى ص 89. وختم ذلك بقوله انتهى كلام القاضي عبد الوهاب في

---

(1) الديباج ج 1 ص 159.

(2) شجرة النور الزكية ج 1 ص 104.

(3) المدارك ج 7 ص 222.

الملخص. ثم نقل عنه الفقرة 143 ص 110. وهو دائماً يعبر بالملخص. وكذلك الفقرة 198 ص 173 و 204 ص 179 ـ 194.

6 ـ كتاب المقدمات. أيضاً نقل عنه السيوطي الفقرة 37 ص 45 والفقرة 141 ص 107.

هـذه بعض آثاره في الفقه والأصول والملاحظ أن القاضي يتبسط في بعض كتبه ويطلق لقلمه العنان يسجل ما يحمله من فيض علم وعمق فهم وغوص على بعيد المعاني. وجمع بين أطراف المسائل. ثم يعود على ذلك فيختصره مقرباً. ويسعف به طلبة العلم في بواكير تكونهم. وهو في كل ذلك يقرب ذلك منتظماً في سلك منطقي يسهل للتذكر مع الاحتياط في التعبير، ووزن الكلام بميزان العالم الخبير.

مرتبته العلمية

يفتتح القاضي عبد الوهاب كتاب الأقضية والشهادات في كتاب الإشراف بقوله: مسألة: لا يجوز أن يكون القاضي من غير أهل الاجتهاد خلافاً لأبي حنيفة لقوله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[1]. وذلك يتضمن الاجتهاد وقوله تعالى: ﴿فاحكم بين الناس بالحق﴾[2]. والمقلد لا يعرف بتقليده الحق من الباطل[3]. وهو قد ولي القضاء أربع مرات في بلدان مختلفة ومات قاضياً على مصر.

وكذلك جاء في المعونة في فصل الخصال التي يجب توفرها في القاضي: فأول ما يجب فيه أن يكون فقيهاً غير عامي ومن أهل الاجتهاد، عارفاً بالكتاب

(1) سورة النساء، الآية: 105.
(2) سورة ص، الآية: 26.
(3) المدارك ج 2 ص 278.

والسنة وطرق الاجتهاد وترتيب الأدلة. وكيفية النظر فيها، وتخريج الفروع على الأصول.

وينقل عنه السيوطي ما افتتح به كتابة المقدمات في الأصول. قال القاضي عبد الوهاب أحد أئمة المالكية في أول كتابه «المقدمات في أصول الفقه»: «الحمد لله الذي شرع وكلف، وبين ووقف، وفرض وألزم، وأوجب وحتم، وحلل وحرم، وندب وأرشد، ووعد وأوعد ونهى وأمر، وأباح وحظر، وأعذر وأنذر، ونصب لنا الأدلة والأعلام على ما شرع لنا من أحكام، وفصل الحلال من الحرام، والقُرب من الآثام، وحض على النظر فيها والتفكر والاعتبار والتدبر. فقال جل ثناؤه: فاعتبروا يا أولي الأبصار. وقال: أفلا يتدبرون القرآن. وقال: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون. وقال: كتاب أنزلناه إليك مباركاً ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب. وقال: ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. وقال: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم.

والتفقه من التفهم والتبين، ولا يكون ذلك إلا بالنظر في الأدلة واستيفاء الحجة دون التقليد فإنه لا يثمر علماً ولا يفضي إلى معرفة. وقد جاء النص بذم من أخلد إلى تقليد الآباء والرؤساء، وأتباع السادة والكبراء، تاركاً بذلك ما ألزمه من النظر والاستدلال، وفرض عليه من الاعتبار والاجتهاد. فقال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**. وقال: **﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾**. في نظائر من الآيات، تنبيه بها على خطر التقليد بأن فيه نزع إتباع الأدلة والعدول عن الانقياد إلى قول من لا يعلم أنه فيما تقلد فيه مصيب أو مخطىء. فلا يأمن من التقليد لغيره كون ما يقلده فيه خطأ وجهلاً لأن صحة المذهب لا يتبين من فساده باعتقاد المعتقد له وشدة تمسكه به، وإنما يتميز صحيح المذاهب من فاسدها، وحقها من باطلها بالأدلة الكاشفة عن أحوالها والمميزة بين أحكامها، وذلك معدوم في المقلد لأنه متبع لقول لا يعرف صحته من فساده. وإنما اعتقده لقول مقلده به. فإن زعم صاحب التقليد أنه يعرف أن

صحة القول الذي قلد فيه، ويعلم أنه حق، وأن اعتقاده واجب فذلك باطل منه. لأن العلم بذلك لا يكون إلا بالنظر في الأدلة التي هي طريق العلم، وإذا عدل عنها علمنا بطلان دعواه العلم بصحة ما قلد فيه. فإن قال: علمت صحة القول الذي قلدت فيه بدليل وحجة، قلنا: فأنت غير مقلد لأنك عارف بصحة القول الذي تعتقده.

والتقليد هو اتباع القول لأن قائلاً قال به من غير علم بصحته من فساده. ثم قال: فإن قيل: فإذا كنتم تمنعون التقليد وتدعون إلى النظر فيجب أن تبينوا صحته. وتثبتوه طريقاً للعلم بالمنظور فيه.

والجواب: إن القرآن قد حض على النظر والاعتبار في الآيات السابقة. ولا يجوز أن يحض على النظر فيما لا يثمر علماً، ومن اعتقاد ما يؤدي إليه. وإن لم يكن حقاً مع قوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾**. وقوله: **﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾**. وقوله: **﴿ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾**. ومع ما ورد به القرآن من الاستدلال على مدلولات والتنبيه على تصحيح وإفساد مقالات، وذلك في القرآن كثير، يطول استيفاؤه، ومن الظاهر في ذلك المشهور ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم من الاحتجاج والاستدلال في مسائل الأحكام، ومناظرة بعضهم لبعض وذلك أشهر وأظهر من تكلف الإطالة بتقصيه. فبان بما أوردناه صحة النظر والاستدلال وثبوته طريقاً للعلم بالمنظور فيه.

فإن قيل أخبرونا عن مريد التفقه ما الذي يلزمه؟

قلنا: لا يسوغ لمن فيه فضل للنظر والاجتهاد، وقوة على الاستدلال والاعتبار أن يعتقد التفقه إلا من طريق الاستدلال الصحيح العاري من آفات النظر المانعة له من استعماله على واجبه وترتيبه في حقه. فإن قيل فهذا خلاف ما أنتم عليه من دعائكم إلى درس مذهب مالك بن أنس، واعتقاده والتدين بصحته وفساد ما خالفه.

قلنا: هذا ظن منك بعيد، وإغفال شديد، لأنا لا ندعو من ندعوه إلى ذلك إلا إلى أمر قد عرفنا صحته، وعلم صوابه بالطريق التي قد بيناها فلم نخالف

بدعائنا إليه ما قررناه وعقدنا الباب عليه.

وهذه النصوص من كلام القاضي عبد الوهاب تبرز ما أحس به في نفسه أنه سما عن التقليد، وأنه أخذ الأحكام من الأصول التي أخذ منها السّابقون، وأنه رتب المدارك الترتيب الذي اطمأن إلى صحته، وأن التزامه لمذهب مالك لم يكن تقليداً حمل عليه الإتباع. وإنما كان توافقاً نتيجة الاستبصار والاختيار. وبهذا فإنه يعد فقيهاً مجتهداً في مذهب مالك. رضي أصوله في النظر. ورتب المدارك حسب منهج مالك ثم فرع على ذلك.

وقد صرح القاضي بأنه يعتبر نفسه مجتهداً كما نقله عنه السيوطي: وادعى القاضي عبد الوهاب أحد أئمة المالكية الاجتهاد في كتابه «المقدمات»[1].

ونحن إذا تتبعنا شروط الاجتهاد من علم بالكتاب والسنة وجدنا القاضي في تقريره لأحكام القضايا مستنداً إلى هذين الأصلين. وهما يجريان مع أنفاسه العلمية ويسعفانه في النظر. وهو أصولي رتب المدارك ونقدها وبين طرق الاستدلال. ولعل أهم ما أعانه على الورود من منابع الشريعة مباشرة زيادة على سلامة فطرته وجودة قريحته، وصحبته لكتاب الله وأخذه عن شيوخ السنة المطهرة، هو حذقه للعربية وحسن إدراكه لإسرارها وتصرفه فيها تصرف المقدمين من الأدباء.

آثــاره الأدبيــة

أقرر أمرين:

أولهما: أن القاضي عبد الوهاب كان شاعراً مجيداً. وكان مترسلاً قديراً. ولكن شهرته الفقهية طغت على هذا الجانب الأدبي فلم يلق العناية التي تليق به. **ثانيهما**: أن كل من تكلم على تميزه الأدبي هو عالة على ابن بسام في الذخيرة.

---

(1) الرد على من أخلد إلى الأرض ص 194.

ولذا فإنه قد تعذر على التبسط في هذا الجانب فقنعت بالوقوف في حدود ما حفظه لنا ابن بسام. ثم بما جاء في القصيدة التي أنشدها أبو العلاء المعري بالمعرة عندما مر عليه في طريقه إلى مصر.

لقد أجاد ابن بسام وأحسن التعبير، وهو الأديب الرقيق، الذي يأسره النظم الرفيع والمعاني البعيدة المأخذ. والتصوير الدقيق. لقد وفق حين تحدث عن الجانب الأدبي عند القاضي عبد الوهاب. فقال: وقد وجدت له شعراً معانيه أجلى من الصبح، وألفاظه أحلى من الظفر بالنجح[1]... واستقر الفقيه أبو محمد بمصر فحمل لواءها وملأ أرضها وسماءها. واستتبع سادتها وكبراءها، وتناهت إليه الغرائب وانثالت في يديه الرغائب... وقد أخرجت من شعره ما يروق العيون، ويفوق المنثور والموزون[2].

أنشد في بغداد روائع من المقطعات وهو يتشوق إليها:

أتبكي على بغداد وهي قريبة — فكيف إذا ما ازددت عنها غداً بعدا
لعمرك ما فارقت بغداد عن قلى — لها أن وجدنا للفراق بها بدا
إذا ذكرت بغداد نفسي تقطعت — من الشوق أو كادت تموت بها وجدا
كفى حزناً إن رمت لم أستطع لها — وداعاً ولم أحدث لشاطئها عهدا

وقال:

أنا في الغربة أبكي — ما بكت عين غريب
لم أكن يوم خروجي — من بلادي بالمصيب
عجباً لي ولتركي — وطناً فيه حبيبي

وقال:

خليلي في بغداد هل أنتما ليا — على العهد مثلي أم غدا العهد باليا
وهل أنا مذكور بخير لديكم — إذا ما جرى ذكرٌ بمن كان نائيا

---

(1) الذخيرة ص 515.

(2) نفس المصدر ص 516.

وهـل ذَرَفَـتْ عنـد النـوى مقلتـاكمـا ... علـيّ كمـا أُمسـي وأُصبـح بـاكيـا

وهـل فيكمـا مـن إن تنـزّل منـزلا ... «أنيقـاً وبستـانـاً مـن النَّـوْر حـاليـاً»

«أجـدَّ لنـا طيـب المكـان وحسنُـهُ ... مُنـى فتمنينـا فكنـت الأمـانيـا»[1]

كمـا بـيَ عـن شـوق شـديـد إليكمـا ... كـأنّ علـى الأحشـاء منـه مكـاويـا

علـى أدمـع منهَلـةٍ فتـأمّـلا ... كتـابـي تبـنْ آثـارهـا فـي كتـابيـا

ولا تيـأسـا أن يجمـع الله بيننـا ... كـأحسـن مـا كنـا عليـه تصـافيـا

«فقـد يجمـع الله الشتيتيـن بعـدمـا ... يظنـان كـلَّ الظـنّ أن لا تـلاقيـا»[2]

فـدى لـك يـا بغـداد وأهـلا ومنـزلا ... ولـم أر فيهـا مثـلَ دجلـةَ واديـا

ولا مثـلَ أهليهـا أرقَّ شمـائـلاً ... وأعـذبَ ألفـاظـاً وأحلـى معـانيـا

وكـم مـن قـائـل لـو كـان ودُّكَ صـادقـا ... لبغـداد لـم تـرحـل، فكـان جـوابيـا

«يقيـم الـرجـال الأغنيـاء بـأرضهـم ... وترمي النوى بالمعسرين المراميا»[3]

«ومـا هجـروا أوطـانهـم عـن مـلالـة ... ولكـن حـذاراً مـن شمـات الأعـاديـا»

«إذا زرتُ أرضـاً بعـد طـول اجتنـابهـا ... فقـدت حبيبـي والـديـارُ كمـا هيـا»[4]

وقال:

قطعـت الأرض فـي شهـري ربيـع ... إلـى مصـر وعـدت إلـى العـراق

فقـال لـي الحبيـب وقـد رآنـي ... سبـوقـا للمضمـرة العتـاق

ركبـتَ علـى البـراق؟ فقلـت كـلا ... ولكـن ركبـت علـى اشتيـاقـي

شعر يجسم حنينه للعراق بصور شتى ويحييها بلون من الحوار وبخيال يبلغ مبلغ الحقيقة. فهو لم يدخل بغداد بعد أن فارقها ويتصور أنه يمشي في

---

(1) يضمن ويجري بعض التحوير في قول الشاعر:

ولمـا نـزلنـا منـزلا طلـه النـدى ... أنيقـاً وبستـانـاً مـن النـور حـاليـا

أجـدَّ لنـا طيـب المكـان وحسنـه ... . (البيت)

(2) مضمن أيضاً من شعر المجنون.

(3) الأبيات الثلاثة الأخيرة مضمنة من شعر إياس ابن القائف (الحماسية رقم: 406 في شرح المرزوقي) وإن لم يرد البيت الأوسط في الحماسية المذكورة.

(4) الذخيرة 527 ـ 528.

طرقها ويحدث أهلها. وهذا الحنين لمراتع صباه ولمجالس أنسه بها، ولمحاضر دراساته العلمية طالباً وأستاذاً. ولمذاكراته مع أقرانه، ولمطارحاته مع أحبائه وخلانه، ينبىء عن روح مرهفة وعن أحاسيس صادقة، يفصح عن ذلك هذه السلاسة التي نجدها في شعره ببعده عن التكلف والتقعر والإغراب، التي كثيراً ما يلجأ إليها الشعراء لشغل السامع عن الغلو الذي يغلو به التعبير فينأى عن الحقيقة التي تجري في المشاعر.

ولهذا نجد له فلسفة في الحب: بأن لذته في مكابدة حر الاشتياق، لا في الوصال والعناق، وحظه السعيد أن كان له محبوب يستقر في خاطره ويلهب جوانحه.

يقول:

لست وإن كنت معنى به ... مشتكيا منه أذى حبه
بل راضياً ما كان فيه وإن ... حملت في الحب على صعبه
مر الهوى أطيب من عذبه ... وجدبه أنعم من خصبه
ما صدق الحب امرؤ لم تبت ... نيرانه تضرم في قلبه
يستعذب التعذيب فيه وإن ... آل به ذاك إلى نحبه
لا باغيا منه نوالا ولا ... يشكو الذي يلقاه من كربه

ومن تمثيله البديع هذه الصورة المتخيلة في تشبيه الأحاسيس الباطنية النفسية بالصورة الحسية المادية المنتزعة من متعدد القريبة بصنعة الشاعر، البعيدة المرمى في إدراكها الأول. إذ يقول:

الله يعلم أني يوم بينهم ... ندمت إذ ودعتني غاية الندم
تزاحمت في فؤادي للنوى حرق ... تزاحم الدمع في أجفان منسجم
ثم انثنيت وفي قلبي لفرقتهم ... وقع الأسنة في أعقاب منهزم

ولون آخر من ألوان الشعر هو المزج بين الفقه والشعر حتى غدا الحكم الفقهي شعراً يُطرِب وغدا الشعر حقاً يُستعذَب. إذ يقول:

ونـــائمــــة قبلتهـــا فتنبهـــت فقالـت تعالـوا فاطلبـوا اللـص بالحـد
فقلـت لهـا إنـي ـ فـديتـك ـ غـاصـب وما حكموا في غاصب بسوى الرد
خـذيهـا وحطـي عـن أثيـم ظـلامـة وإن أنت لم ترضى فالف على العد
فقـالـت قصـاص يشهـد العقـل أنـه على المذنب الجاني ألذ من الشهد
وقـالـت ألـم أخبـر بـأنـك زاهـد فقلت بلى ما زلت أزهد في الزهد
فبـاتـت يمينـي وهـي هيمـان خصرهـا وبـاتـت يسـاري وهـي واسطـة العقـد

ويعبر القاضي عن علو همته بشعر يذكرنا أبا الطيب المتنبي إذ يقول:

ومحجوبة في الخدر عن كل ناظر ولو برزت في الليل ما ضل من يسري
أقــول لهـــا والعيـــس تحـــدج للنـــوى أعـدي لفقـدي مـا استطعـت مـن الصبـر
ســـأنفـــق ريعـــان الشبيبـــة آنفـــاً علـى طلـب العليـاء أو طلـب الأجـر
أليـــس مـــن الخســـران أن ليـــاليـــا تمـر بـلا نفـع وتحسـب مـن عمـري
وإنـا لفـي الـدنيـا كـراكـب لجـة نظـن قعـوداً والـزمـان بنـا يجـري

كما يجرد من نفسه من يخاطبه بالحزم والحذر فيقول:

لا تترك الحزم في شيء تحاذره فإن سلمت فما في الحزم من باس
العجـز ذل ومـا بـالحـزم مـن ضـرر وأحـزم الحـزم سـوء الظـن بـالنـاس

هذا بعض ما وثقه ابن بسام من شعر القاضي عبد الوهاب كما حفظ لنا رسالته التي ذكر أنه بعث بها إلى المستنصر بالله صاحب مصر. هكذا المستنصر بالله صاحب مصر. والمستنصر ولي أمر مصر بعد أبيه أبي الحسن علي بن الحاكم بأمر الله. سنة سبع وعشرين وأربعمائة. أي بعد وفاة القاضي بخمس سنين فيكون ذكر اسم المستنصر خطأ قطعاً. وتكون الرسالة قد كتبت إما لأبي الحسن علي بن الحاكم الذي ولي الأمر بعد مقتل أبيه سنة إحدى عشرة وأربعمائة. وإما للحاكم. والراجح أنها = إذا صح أن القاضي عبد الوهاب بعث بها = أنه أرسلها لأبي الحسن علي الملقب بالظاهر لإعزاز دين الله. وذلك أولاً لأن الحاكم كان جباراً عنيفاً ظالماً. فلا يتصور منه أن يجيب القاضي بالطريقة التي جاءت في الرد. وثانياً لأن خروجه إلى مصر كان في آخر حياته، وكانت

الرسالة وجوابها قد فتحا قناة الاتصال. وانكشف للقاضي تقدير الظاهر له. وهذه هي الرسالة وجوابها كما أثبته ابن بسام[1].

وكتب يخاطب المستنصر بالله صاحب مصر: حصّن الله المؤمنين من الشيطان [بجُنَن] الطاعة. ودثّرهم من قرّ وسواسه بسرابيل القناعة. ووهبهم من نِعَمِه مددا ومن توفيقه رشَدا. وصيّرهم إلى منهج الإسلام وسبيله الأقوم. وجعلهم من الآمنين فيما هم عليه موقوفون. وزيّنهم بالتثبت فيما هم عنه مسؤولون **﴿وما ربك بظلاّم للعبيد﴾**[2].

كتابي إليك من الجُب[3] بإزاء مصرك. وفناء برك. بعد أن كانت بغداد لي الوطن، والألفة والسكن. ولما كنت على مذهب صحيح. ومتجر ربيح. كثرت عليّ الخوارج. وشقّ [على] الماء ارتقاء المناهج. **﴿ولينصرنّ الله من ينصره. إن الله لقوي عزيز﴾**[4]. فأتيت مكة. حرسها الله. لكي أقضي فرض الحج. من عجّ وثجّ. أسأل الله تعالى القبول. وكيف وإنما يتقبل الله من المتقين: وقد كنت عندي ذا سنّة ودين. محبا في الله تعالى وفي النبيين. وفي محمد ﷺ والمهديين. فورد الناطقون. وأتى المخبرون. بخبر ما أنت عليه. فذكروا أنك مُدحض لمذهب مالك. موعد لصاحبه بأليم المهالك. هيهات هيهات. **﴿إنك ميّت وإنهم ميّتون. ثم إنكم يوم القيامة عند ربّكم تختصمون﴾**[5]. فأبيت القبول على أمر لم يصحّ بيانه لكثرة الكذب في الدنيا. وإذ لا يحلّ لمسلم أن يموت[6] طوعاً. فأردت الكشف عن ذلك بكتاب منك. والسلام على من اتبع الهدى.

جواب المستنصر بالله: حرس الله مهجتك. وطوّل مدّتك. وقدّم أمير المؤمنين إلى المنية قبلك. وخصّه بها دونك. وورد كتابك المكرم. وأتى

---

(1) الذخيرة ص 520_521.
(2) سورة فصلت، الآية: 46.
(3) موضع بين القاهرة وبلبيس يقال له جب عميرة. تاج العروس ج 2 ص 121.
(4) سورة الحج، الآية: 40.
(5) سورة الزمر، الآية: 30_ 31.
(6) هكذا.

خطابك المعظم. يُفصح البكم. ويُنْزل العُصْم. هبّت عليه رياح البلاغة فنمقته، ووكَفَت عليه سحائب البراعة فرققته. فيا له من خط بهيّ. ولفظ شهيّ. تذكر فيه حسن ظنونك بنا. وتثبت مآثرنا. فلما أن عرّست بإزائها ورد من فسخ عليك. فخذْ بظاهر ما كان عندك وَرِد، ودع لربك علم ذات الصدور. والسلام[1].

ما جاء في قصيد أبي العلاء المعري:

وفي طريقه إلى مصر يمر على معرة النعمان. ويلتقي فيها بأبي العلاء المعري الذي صحبه ببغداد. فيأنس به في محبسه ويسجل أبو العلاء هذا اللقاء في القصيد الذي بلغ خمسة عشر بيتاً وبعث به إلى القاضي التنوخي يذكره فيه بالأيام التي جمعتهما ببغداد ويذكر له فيها حاله في معرة النعمان. ويتعرض إلى أن صديقهما القاضي عبد الوهاب زاره. ويثني عليه. يفتتح قصيده باعتزازه باتحاده مع القاضي التنوخي في الانتساب إلى قبيلة تنوخ فيقول:

لو مساعيك لم نعدد مساعينا ولم نُسام بأحكام العلى مضرا

ثم يتعرض لزيارة القاضي عبد الوهاب فيقول[2]:

والمالكي بن نصر زار في سفر بلادنا فحمدنا الظعن والسفرا
إذا تفقه أحيا مالكا جدلا وينشر الملك الضليل إن شعرا
فظل يثني عليك الخير مجتهدا ولم تغب عن ذرى مجد إذا حضرا

فأبو العلاء يثني على القاضي ثناء يعبر عن إعجاب.

أولاً: ينوه بقيمته الفقهية. والصورة التي ارتسمت في ذهنه هي قوة عارضة القاضي عبد الوهاب ونصاعة حجته وقوة جدله. فعبر عن هذا بأنه يحيي إن هو تكلم في الفقه الإمام مالكاً. وهذه الصورة صادقة في ناحية غير صحيحة في ناحية أخرى. فهي صادقة في أن قدرة القاضي عبد الوهاب في الجدل بلغت قمة عالية. وهي غير صحيحة لأن مالكاً ما عرف بالجدل. وعذر المعري أنه ما

(1) الذخيرة، ص520ـ 521.
(2) سقط الزند ج2 ص 194.

كان دارساً للمذاهب الفقهية مميزاً بينها في أصولها ومناهج أئمتها.

ثانياً: ينوه بأدبه فيجمع بينه وبين امرىء القيس «الملك الضليل» وهي صورة لا يستطيع أحد أن يناقش فيها أبا العلاء. لأنه حجة في إدراكه لجيد الشعر وأساليبه. ومناهج نبغائه. ويتجلى ذلك في قدرته على جمع كل ما يحس به في كلمة يختصرها فتمثل الشخصية الشعرية بكل أبعادها. فهو لما كتب على شعر أبي تمام عنونه بذكرى حبيب. ولما تولى شعر أبي الطيب عنونه بقوله معجز أحمد. فمقارنته للقاضي عبد الوهاب بالملك الضليل امرىء القيس في شاعريته إنما كان ذلك لوجوه الشبه التي ترسمت في نفسه من شعره. كما يبدو ذلك في بعض الصور الغريبة، ومواصلة الصورة وسلاسة التعبير وعلو الهمة في قواسم جامعة بين الشاعرين ملك الشعراء. وشاعر الفقهاء.

خروج القاضي إلى مصر

الذي ذهب إليه معظم من كتب عن القاضي عبد الوهاب أنه خرج من بغداد لضيق ذات يده وشح أهل بغداد. وأنه قال لهم يوم خرج لتوديعه الفقهاء والأشراف من أهلها والله لو وجدت في بلدكم كسرتين من ذرة ما خرجت منها. ولقد ترك أبي جملة من دنانير ودارا أنفقتها كلها على صعاليك ممن كان ينهض بالطلب عندي فنكس كل واحد منهم رأسه ثم أمرهم بالانصراف فانصرفوا. وأنشد:

لا تطلبن من المجبوب أولادا ... ولا السراب لتسقي منه ورادا

ومن يروم من الأرذال مكرمة ... كمن يؤتد في الأتبان أوتادا[1]

وهذا الخبر تلقفه كثير من الدارسين لتاريخ الحضارة كحجة من حجج إثبات اختلال الموازين في هذا العهد حتى وصل الأمر إلى أن عالماً فقيهاً أديباً كالقاضي عبد الوهاب تضيق عليه الأرزاق. ولا يجد لقمة العيش ولا أقل ما

---

(1) ترتيب المدارك ج 7 ص 223. وفيات الأعيان ج 3 ص 220، الذخيرة ص 516.

يكفي الإنسان لدفع غائلة الجوع. وأن كثيراً من الأغمار الأغبياء غارقون للأذقان في الترف واللهو والفساد. وثقوا بهذه الروايات بدون تمحيص ووجدوا في تكررها على ألسنة الرواة ما يعطيها قوة القبول. مع أن الخطأ إذا تكرر لا يعطيه التكرار أية قوة. كما أن ما شاع من طريقة البحث على المثالب. التي نأسف لانتشارها بين المتعصبين من المنتسبين إلى المذاهب المختلفة، أو البلدان أو الأقاليم، قد تأيدت بسرعة التصديق لها أولاً. ثم التعميم في الحكم. فقد تجدُّ حادثة من غبي أو لئيم في مجتمع من المجتمعات، فتعمم على الجماعة التي ينتسب إليها وتلصق بنابههم وخاملهم. وكريمهم ولئيمهم. وهي من أمراض المجتمعات وسقطات الكاتبين والناقلين المروجين. والمتلقفين ممن يعتبرون النكتة حقيقة. والخاص عاماً. فكانت المدن الأخرى تبحث وتروج ما تستنقص به بغداد. فنشرت هذه الحكاية.

والذي يترجح عندي أن القاضي عبد الوهاب ما بلغت حدود خصاصته أنه يقنع برغيفين ليقيم ببغداد. لأنه ربي في بيت أبعد ما يكون عن الخصاصة، ونشأ على الكرم والسماحة. وتولى قضاء بادرايا. وباكسايا. وأسعرد. والدينور. وحج قبيل انتقاله إلى مصر. مما يبعد أن يكون قد ألجأه إلى الخروج الفقر المدقع، وأنه وصل إلى درجة الخيار بين هلاك الجوع وبين الخروج إلى مصر. فإن من ربي هذه التربية وتولى مناصب القضاء في أربعة مراكز، من شأنه أن لا ينتظر حتى يبلغ هذا الحد من الفقر والخصاصة. وما كان للعالم الإسلامي حدود عازلة تحول بين العالم وبين انتقاله من مركز إلى مركز آخر. نعم لم تكن الأرزاق مساعفة في أواخر مدة إقامته. ولكنا نستبعد وصولها إلى الحد المذكور في الرواية.

فينبغي أن يبحث عن أمر آخر كان سبب خروجه من العراق. يقول القاضي عياض بعد ذكره للرواية السابقة: والله أعلم أن سبب خروجه من بغداد قصة جرت له لكلام قاله في الشافعي فخاف على نفسه، وطُلبَ، فخرج فاراً عنها[1]

(1) المدارك ج 7 ص 224.

ويتأيد هذا بما ذكره أحمد أمين: كان الشافعية مشهورين بالشغب والتألب على خصومهم[1].

فالقاضي عبد الوهاب كان قوي الحجة. ظاهر البيان. لا يجبن من تخطئة صاحب أي قول لم يتبين له صحة نظره. فجرى على لسانه ما لا يرضى عنه بعض المتعصبين من الشافعية، في الوقت الذي كانت فيه السلطة السياسية تساندهم مساندة قوية، لما كان الخليفة القادر من كبار علمائهم. وقد كان من آثار هذا التعصب أن قضي على المذهب المالكي في العراق، بعد أن أسند القضاء في مدنه وفي بغداد ذاتها إلى قضاة متفقهين بمذهب مالك. وبعد ما كان جهابذة من علمائه مواصلين للسند العلمي في جميع الاختصاصات ببغداد والبصرة والكوفة وغيرها من الأمصار العراقية، تتخرج على طريقتهم الأجيال المتعاقبة وينفذون به الأحكام القضائية، ويحلون به مشاكل المسلمين السائلين بالفتوى. فخرج منها خائفاً يترقب متستراً غير مشيع لا من أصحاب المحابر ولا من الطلبة. ولعله توجه لأداء فريضة الحج.

وجه اختياره لمصر:

الرسالة التي وجهها القاضي إلى صاحب مصر الفاطمي بعد أن أتم حجه تصرح بأنه كتبها إليه من أرض مصر = كتابي إليك من الجب بإزاء مصرك = فهو لم يعد إلى العراق لما كنا رجحناه من خوفه على حياته من المتعصبين. وفيها أيضاً اختبار لصاحب مصر ليطمئن هل إن الدولة ما زالت في سياستها التي أخذت بها بعد دخولها إلى مصر من مصانعة المالكية واعتمادهم في القضاء فكان الجواب باعث اطمئنان.

ومن ناحية أخرى فإن المغاربة الذين كانوا بمصر يودون لو تعززوا بالقاضي. ولذلك لما قدم عليهم وصلوه بمال كثير ـ وتزوج ـ وولي القضاء.

وما إن صفت له الأيام ووالت بالسعد والإقبال، واجتمعت حوله القلوب

(1) ظهر الإسلام ج 2 ص 4.

وظفر بالتقدير العلمي الذي هو به حقيق وبالسلطة بتوليه قضاء مصر. وبخفض العيش، حتى انتهى ما قدر له من أيام في هذه الحياة الدنيا. فتوفي رحمة الله عليه في شعبان سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة. ودفن في القرافة الصغرى بين قبة الإمام الشافعي وباب القرافة بالقرب من ابن القاسم وأشهب رحمهم الله[1].

---

(1) وفيات الأعيان ج 3 ص 222.

المقدمة الثانية

الإمام أبو عبدالله محمد بن علي ابن عمر بن محمد التميمي المازري

اسمه ونسبه:

هو الإمام أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري. ينتهي نسبه إلى قبيلة بني تميم المضرية التي كانت منازلها في الشمال الشرقي لجزيرة العرب. جنوب البصرة.

ولم أعثر على ما يحقق نسبه العربي هذا. هل كان تميمياً صليبـا من أحفاد الجند العربي الفاتح لصقلية في ربيع الأول سنة 212 هـ جويلية 827. أو هو تميمي ولاء؟ وسواء أكان هذا أو ذاك فإن وصل شجرة نسبه بقبيلة بني تميم يدل على إرادته إبراز هذا الانتساب العربي وتمسكه به. والقاعدة المرعية في الإسلام أن الناس مصدقون في أنسابهم.

وكما ينتهي نسبه إلى هذه القبيلة العربية فإنه أيضاً يرتبط من ناحية أخرى بموطن أسرته لمدة طويلة، إلى مدينة مازرة. وهي مدينة تقع في الجنوب الغربي لجزيرة صقلية. على ساحل البحر أرست بها سفن الجيش الإسلامي عند فتحها بقيادة القاضي أسد بن الفرات. وانتصر جيش الفاتحين على الجيوش البيزنطية عند رأس قرنيتولا GRANITOLA المحاذي لمازارا في 15 جويلية 827.

التعريف باسم هذه المدينة وضبطها:

يقول المؤرخ الإيطالي ميشال آماري MICHELE AMARI أن الشعوب الإسلامية كغيرها كانوا يطلقون على ما يحتلونه من البلدان أسماء الوطن الأم

وهو يفترض أن اسم مازرا قد أطلقه عليها الوافدون عليها من الشرق الذين عمروا جزيرة صقلية قبل الفتح الإسلامي. ويرجح ما يذهب إليه بأن مدينة كمدينة سيقاستان هي شبيهة في تركيبها من اسم داغستان ببلاد فارس. وكذلك مازرا، فإنه صنو قرية مازرة بلرستان من بلاد فارس[1]. وجاء في تاج العروس. ومازر بلدة بلرستان بين أصبهان وخزستان وضبطها بفتح الزاي[2].

واسمها كما ينطق به أهل صقلية مازرا MAZARA. والنسبة إليه المازري بفتح الزاي. وهذا هو القياس. وفي القاموس مازركهاجر بلد بالمغرب بصقلية. قال شيخنا وقد تكسر زايه كما في شرح الشفاء وغيره منها الإمام أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري أحد الأئمة شارح صحيح مسلم[3]. وقد ذكر ابن خلكان في ضبط اسمه بزاي مفتوحة. وقد تكسر أيضاً[4].

وقد يترجح عندي أن كسر الزاي سببه أن معظم الأنساب هي إلى فاعل بكسر العين وفاعل بفتحها قليل كخاتم وطابق وهاجر. فلذلك يسبق اللسان إلى الكسر. وأن الصواب هو بفتح الزاي اعتماداً على شقيقتها الفارسية، وعلى طريقة نطقها باللسان الإيطالي ولو كان أصلها بكسر الزاي لنطق بها الإيطاليون مكسورة. ويردف عماري في تعريفه مازرا. أن كتب التاريخ التي اعتنت بالفترة السابقة على الفتح الإسلامي لم يرد فيها ذكر لمازرا. وإنما ابتدأ الحديث عنها في الأعمال التاريخية والجغرافية للكتاب العرب كالمقدسي وابن فضل الله وغيرهم[5].

ويذهب فيليبو ناتولي إلى أن الإمام المازري ولد بمازرة يقول: «وكثيراً ما

---

(1) تاريخ مدينة مزرا. فيليبو ناتولي ص 33/35.

STORIA DELLA CITA DI MAZARA.

(2) تاج العروس ج 14 ص 120.

(3) نفس المصدر.

(4) وفيات الأعيان، ج 4 ص 285.

(5) تاريخ مدينة مزرا ص 35.

نجد عندما نقرأ الأدب العربي اسم المازري يسبق أسماء المسلمين الجلة الذين ولدوا بمدينة مازرة للتفرقة بينهم وبين الذين يحملون نفس الاسم. ولكن ولدوا ببلاد أخرى[1].

وهذه الدعوى لم يؤيدها بدليل يثبت أنه ولد بمازرة. وارتباط النسب بالبلد الذي هو مقر الأسرة لا يزول بالتحول عنها ولو بعد أجيال. بل لعل الالتصاق ببلد الأسرة يكون أشد عندما تتحول عنها إلى غيرها من الأماكن للتعريف المميز بالارتباط بالبلد المنتقل عنه.

حياة الإمام المازري

نما وتعلم ودرس وبلغ درجة الإمامة في الساحل الشرقي التونسي. لم يصلنا ما يوثق به عن المدينة التي ولد فيها. والقاضي عياض الذي بلغ درجة عالية من الثقة والضبط، لما لم يجد ما يثبت أنه ولد في المهدية أو في غيرها، حمله ورعه ودقته في التعبير أن يقول = مستوطن المهدية[2]. فاتخاذ هذا التورع في التعبير كدليل على أنه ولد في غير المهدية فيه نظر. إذ هو كمفهوم اللقب عند جمهور الأصوليين. لا يدل نص عياض ولا نص ابن فرحون لا على أنه ولد في المهدية ولا على أنه ولد في غيرها وانتقل إليها. على أن مكان الولادة لا أثر له في المستوى العلمي الذي بلغه الإمام المازري وهو الذي يهم من يرغب في التعرف على شخصيته.

وكما كان مكان ولادته غير معلوم على وجه الدقة فكذلك سنة ولادته. أما تاريخ وفاته فيجمع من كتب عنه أنه توفي سنة ست وثلاثين وخمسمائة في شهر ربيع الأول في الثالث منه عند عياض. وفي الثاني منه أو الثامن عشر كما هو عند ابن خلكان وبمثل هذا الترديد عند المقري[3]. وعياض كشأنه في التورع لا

---

(1) تاريخ مدينة مزرا. ص 35.

(2) الغنية ص 132.

(3) الغنية 133 ـ وفيات الأعيان ج 4 ص 285. أزهار الرياض ج 3 ص 166. العبر ج 4 ص 101.

يضبط عمر المازري. ويقول وقد نيف على الثمانين تبعاً لعدم علمه بتاريخ ولادته. وكذلك فعل ابن فرحون. ويضبط ابن خلكان والحافظ الذهبي والمقري أنه عُمّر ثلاثا وثمانين سنة. وعلى هذا تكون ولادته سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة. فهو قد عاش في النصف الثاني من القرن الخامس. والأول من السادس(1).

الوضع السياسي:

يعد عصر المازري من أظلم الفترات التاريخية لتونس ـ الجسم التونسي ينزف دماءه من الجراح العميقة للهجمة الوحشية لأعراب الصعيد على القيروان. فاختل الأمن وضعفت سلطة الدولة واستبد الأعراب خارج أسوار المدن، وانقسمت الوحدة فقامت إمارات في المدن التونسية ليس لها من رسوم الإمارات إلا التسلط والقهر، وثارت الحروب بينها فكانت بين مد وجزر.

فالمعز بن باديس لما أراد أن ينتقل من صبرة إلى المهدية لم يستطع أن يقوم بهذه الرحلة سنة تسع وأربعين وأربعمائة إلا في خفارة رجلين من العرب كان صاهرهما ببنتيه الفضل بن أبي علي المرداسي. وفارس بن أبي الغيث. وخرجا به سراً وفطن به الأعراب وكادوا يأسرونه(2).

وتوفي المعز سنة 454 أي بعد ولادة المازري بسنة وولي الأمر بعد المعز ابنه تميم الذي تسلسلت فيه الدولة الصنهاجية إلى أن توفي بالمهدية سنة 501 ثم تولى الملك من بعده ابنه يحيى الذي توفي يوم عيد النحر فجأة سنة تسع وخمسمائة فتولى الملك من بعده ابنه علي الذي توفي سنة خمس عشرة وخمسمائة. وتولى الأمر من بعده الحسن بن علي الذي فر من المهدية يحمل ما خف عليه حمله من النفائس. وترك عاصمة ملكه نهبا لروجـار. وبذلك سقطت

(1) ما جاء في كتاب حسن حسني عبد الوهاب أنه ولد سنة 443 هو خطأ مطبعي قطعاً. ذلك أن المؤلف يحدد عمره بثلاث وثمانين سنة. وحدد تاريخ وفاته بالثامن من شهر ربيع الأول سنة 536. انظر ص 41 ـ 50 ـ 95.

(2) رحلة التيجاني ص 229.

الدولة الصنهاجية سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة[1].

أما تميم فيقول فيه التيجاني: استبد تميم بالملك وغلبه الأعراب على أمره فلم يكن له إلا ما ضمت أسوار بلده. خلا أنه كان في بعض الأحايين يحالف فريقاً من الأعراب فيجد السبيل بذلك إلى الخروج لقتال من يقصده وحصار من يثور عليه ببلد من بلاده[2].

واستقل حمو بن مليـل بصفاقس التي تبعد عن المهدية بمائة كلم. يقول التيجاني: طمع حمو بعد وفاة المعز في الاستبداد والتغلب على غير صفاقس من البلاد فحالف جماعة من العرب عديا والأثبج ومن ضامهم وزحف بهم وبمن معه من رجاله إلى بعض القرى فملكها. واستحوذ عليها ثم نهض إلى المهدية يريد حصرها. فنهض تميم للقائه فولت فئة حمو أدبارها. وأسرعت فرارها. ورجعوا إلى صفاقس. وبعث بعد ذلك تميم ابنه يحيـى لمحاصرة صفاقس فحاصرها أياماً ثم رجع عنها وبقي أمرها بيد حمو إلى سنة ثلاث وتسعين فتوجه إليها تميم بنفسه فافتتحها وفر حمو مستجيراً بمكي بن كامل الرياحي بقابس التي كانت هي أيضاً خارجة عن سلطته[3].

وسوسة التي تبعد عن المهدية بستين كلم مات المعز وهي خارجة ثم عادوا للطاعة في عهد تميم سنة ست وخمسين. ثم توالت عليها بعد ذلك أمراء من العرب ملكوها حين استولوا على البلاد وانتزعوها من أيدي صنهاجة واستقرت آخراً تحت ملك جبارة بن كامل بن سرحان. ومن يده أخذها النصارى حين أخذوا المهدية من يد الحسن بن علي[4].

وأما تونس فكانت تابعة لبني حماد يدير أمرها والٍ من قبل الناصر بن علناس. هو عبد الحق بن عبد العزيز بن خراسان. ثم ولي الأمر بعده ولده عبد

(1) انظر في هذا الحلل السندسية ج 2 من ص 69 إلى ص 86.
(2) الرحلة ص 330.
(3) الرحلة ص 70/71.
(4) الرحلة ص 29/30.

العزيز بن عبد الحق ثم ولده أحمد. واضطربت أمور تونس مما أوجب تدخل بني حماد[1].

إنه مع هذه النماذج المحزنة تزداد الصورة قتامة إذا ما أضفنا إليها استيلاء النصارى على المهدية وزويلة. قال أبو الصلت: ولجأ تميم إلى قصره المعروف بقصر المهدي وهو قصر حصين فأقام إلى أن وقع الصلح بينهم وبينه على مائة ألـف دينار تدفع لهم ويقنعون بما حصل في أيديهم من المسلمين. فدفعت لهم. وأقلعوا بأموال المسلمين ونسائهم وأبنائهم. قال وقد استوفى وصف ذلك كله أبو الحسن علي بن محمد الحداد في قصيدة طويلة أولها منسرح:

أنــى يلــم الخيــال أو يقــف   وبيــن أجفــانــه نــوى قــذفُ[2]

ففي خضم هذه الفتن عاش الإمام المازري. وكانت للأوضاع السياسية أثرها فيه مما سنبينه إن شاء الله.

شيوخ الإمام المازري:

الإمام المازري من العلماء الذين جمعوا بين شعب متعددة من العلوم. فهو محدث. وفقيه. وأصولي. ومتكلم. وطبيب وعلى حظ من علوم الحكمة. ومتقن للحساب. وعلم الميقات. وأديب.

وهذه نماذج من تعريف الذين ترجموا له.

يقول معاصره القاضي عياض. آخر المستقلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه. ودرس أصول الفقه والدين وتقدم في ذلك فجاء سابقاً وسمع الحديث وطالع معانيه. واطلع على علوم كثيرة، من الطب والحساب والآداب وغير ذلك. وإليه كان يفزع في الفتوى في الطب في بلده كما يفزع إليه في الفقه[3].

---

(1) البيان المغرب ج 1 ص 315. نزهة الأنظار ج 1 ص 379.
(2) رحلة التيجاني ص 331/332. نزهة الأنظار ج 1 ص 381.
(3) الغنية ص 132/ 133.

وبمثله لفظاً ومعنى ترجم له ابن فرحون[1].

ويقول ابن خلكان أحد الأعلام المشار إليهم في حفظ الحديث والكلام عليه. وله في الأدب كتب متعددة[2].

أولاً: هو محدث. جمع إلى الرواية الدراية. والرواية بطرقها المتعددة أعلاها التلقي المباشر وعليها تخرج كل المحدثين. ثم بعد ذلك طرق أخرى مكملة لاتصال السند كالإجازة والوجادة. وعياض يؤكد أنه سمع الحديث. واعتماده في ربط الفروع بالسنة خير شاهد على تمكنه من رواية الحديث عن محدثي عصره. ولكن لم نجد ذكراً لشيوخه الذين أخذ عنهم هذا الفن. وأما الدراية، فيكفي شاهداً على تقدمه، المعلم لفوائد مسلم.

ثانياً: هو من المتكلمين الذين دافعوا عن السنة حسب الطريقة الأشعرية. فهو الأشعري المتقدم في هذا المضمار. ألف كتابه «النكت القطعية في الرد على الحشوية». وذكر الشيخ الحافظ النحوي أبو العباس أحمد بن يوسف الفهري اللبلي في مشيخة شيخه التجيبي أن من شيوخه أبا عبدالله المازري. وأن من تآليفه عقيدته التي سماها «نظم الفرائد في علم العقائد»[3].

ثالثاً: هو أصولي يظهر ولوعه بهذا الفن وتمكنه منه في مناقشاته المتعددة للأقوال الفقهية. وفي شرحه لكتاب البرهان «إيضاح المحصول من برهان الأصول». كما أنه في شرحه للتلقين أبان عن عزمه على إملاء كتاب في مسائل الأصول.

ولكنه لم يبلغنا أسماء من أخذ عنهم علم الأصول حتى برع فيه وناقش إمام الحرمين.

رابعاً: هو طبيب. يقول عياض، وإليه كان يفزع في الطب في بلده كما

(1) الديباج المذهب ص 280.
(2) وفيات الأعيان ج 4 ص 285.
(3) الديباج ص 280.

يفزع إليه في الفتوى في الفقه[1]. وينقل ابن فرحون كلام القاضي لفظاً ومعنى ويضيف إليه. يحكى أن سبب قراءته الطب ونظره فيه أنه مرض فكان يطبه يهودي فقال له اليهودي يوماً يا سيدي مثلي يطب مثلكم وأي قربة أجدها أتقرب بها في ديني مثل أن أفقدكم للمسلمين. فمن حينئذ نظر في الطب[2]. والطب علم يتلازم فيه الجانب النظري والجانب التطبيقي. ولا يصل الإنسان فيه إلى المرتبة العليا التي تحدث عنها القاضي إلا إذا أخذ هذا الفن عن شيوخه ولكن لم يحفظ لنا اسم أي طبيب أخذ عنه. وأما الحكاية المسندة إلى المجهول من السبب الحامل له على تعلم الطب. فهي حكاية متخيلة وغير محبوكة. فلعلها ركبت رمزاً لموقف كثير من اليهود والنصارى الذي كان الإسلام بتسامحه يعطيهم مكانتهم في المجتمع وهم يكيدون له كما وقع من جرجير الأنطاكي الذي قرّبه تميم وحكمه في دخله وخرجه وصارت أموال المسلمين في يده ويد أقاربه. فخان الأمانة وانحاز إلى لجار في صقلية وأصبح ركناً من أركان دولته[3].

خامساً: إتقانه للعلوم الحكمية. كما يظهر ذلك في مناقشته لحد الجنس والفصل عند المناطقة وبيانه اختلال التعريفات التي ارتضاها المناطقة من قبل. أما الجنس فقد حده أهل علم المنطق، بأنه اللفظ المقول على كثيرين مختلفين بالنوع. وهذا الحد قد أطبق عليه جميع الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين. وهو حد فاسد. لأن الجنس شيء غير اللفظ الدال عليه. وهذا الذي ذكروه إنما هو حد اللفظ الدال عليه فقولهم إنه حد للجنس بعينه خطأ. ألا تراهم يقولون قولنا حيوان جنس، وقولنا إنسان نوع، لأنه بعض الحيوان، ومعلوم أن الحيوان ليس هو اللفظة، التي هي قولنا حيوان، ووجه آخر يفسد به هذا الحد وهو أنهم ذكروا أنه اللفظ المقول على المختلف بالنوع. والنوع لا يعلم عندهم حقيقته إلا بعد أن يعلم حقيقة الجنس. فقد بينوا الشيء بما هو مأخوذ منه، ومتفرع عنه، وكيف يصح أن يعلم الأصل من الفرع؟ هذا عكس الحقائق. والصواب في هذا

(1) الغنية ص 133.
(2) الديباج ص 280.
(3) رحلة التيجاني ص 333.

أن يقال: أما الجنس فهو الشبه والمثل هذا أصله في اللغة. وأما العبارة الدالة عليه، فيمكن أن ترسم بأنها القول الشامل لمسميات تتباين بالصفات اللازمة لها ألا ترى أن قولنا حيوان ينطلق على أشياء متباينة: كالإنسان، والفرس، والطائر. وصفات الإنسان وشكله الذي فارق به الفرس والطائر، لازمة له. فلو فارقته لفارق كونه إنساناً، فهذا هو الرسم الصحيح الذي يجب أن يُرسم به المعنى، الذي قصدوا هم إليه.

أما النوع فقد حده من ذكرناه من الفلاسفة أيضاً، بأنه اللفظ المقول على كثيرين مختلفين بالشخص. وهذا أيضاً يفسد بنحو ما أفسدنا به الأول أيضاً. لأن هذا إنما هو حد اللفظ الدال على النوع. واللفظ غير النوع. ويفسد أيضاً بقولهم على كثيرين مختلفين بالشخص. لأن الأعراض ليست أشخاصاً. وقولنا ـ سواد ـ هو نوع وليس بشخص. والصواب في هذا أن ترسم العبارة الدالة على النوع الذي قصدوه: بأنها القول الشامل لمسميات تتباين بالتغاير خاصة. ألا ترى أن قولنا إنسان يطلق على زيد وعمرو وبكر، ولا تتباين بينهم في المعنى الذي كان به كل واحد منهم إنساناً وإنما تباينوا بالتغاير، لأن زيداً إنسان وعمروا إنسان[1].

كما أنه ناقش إخوان الصفاء. يقول المقري وله أيضاً إملاء على شيء من رسائل إخوان الصفاء، سأله السلطان تميم عنه[2] ولم ينقل عمن أخذ العلوم الحكمية.

سادساً: معرفته بعلم الحساب والهيئة. نص على أخذه علم الحساب القاضي عياض. وأحسب أنه القدر الزائد على التصرف في الكسور الذي تقوم عليه قسمة التركات وخاصة في باب المناسخات إذا توالى على السهم ورثة من أجيال قبل القسم. الذي برع فيه الفقهاء والموثقون حتى يصل الحظ من التركة الأصلية لأحد الورثة في الطبقة الدنيا إلى جزء من ثمن تسع عشر ربع نصف

(1) شرح التلقين ج 1 ص 121 ـ 122.
(2) أزهار الرياض ج 3 ص 166.

سدس سدس المناب الأصلي وأقل من ذلك. واطلعت على تركات بقيت أجيالاً لم تقسم. وكانت قيمتها يوم أراد المستحقون قسمتها تصل إلى مئات آلاف الدنانير. فكان حظ بعض المستحقين لا يبلغ الدينار. وكل ذلك يتم على أساس الكسور التي تقوم منها التركة الأصلية ثم أخذ كل كسر والمضي به في الفرع الخاص. ثم كسر كسره وهكذا. ولذا فلما كان إتقان ذلك لا يعد في ترجمة الرجال من الإختصاص في الحسابيات. فيكون قصد القاضي أنه أخذ حظاً من علوم الحساب على المستوى الذي كان عليه العلم في عصره الأمر الذي مكنه من مناقشة بعض القضايا الهندسية. يقول في فرض الغائب عن مكة في استقبال القبلة: اختلف المالكية على قولين والشافعية على قولين: ما فرض الغائب عن مكة، ومطلوبه إذا اجتهد في استقبال القبلة؟ هل استقبال عينها وسمتها أو استقبال جهتها؟ فذهب الأبهري من أصحابنا إلى أن المطلوب الجهة وهو مذهب أبي حنيفة. وذهب ابن القصار إلى أن المطلوب السمت والعين. وأشار إلى أنه لا يمتنع كثرة المسامتين مع البعد كما لم يمتنع ذلك في مسامتة النجوم. وهذا الذي قاله يفتقر إلى تحقيق. وذلك أن المتكلمين اختلفوا في الدائرة هل يحاذي مركزها جميع أجزاء المحيط أو إنما يحاذي من أجزاء المحيط مقدار ما ينطبق عليه ويماسه؟ فذهب النظام من المعتزلة إلى أن المركز يحاذي جميع أجزاء المحيط، واحتج في ذلك بأنك لو قصدت إلى جزء من أجزاء المحيط وأخرجت منه خطاً لاتصل ذلك الخط بالمركز. ورد عليه مقالته هذه أئمتنا المتكلمون وقالوا بأن الخطوط من المركز إلى المحيط فإنها تضيق عند ابتدائها وتنفرج عند انقطاعها. وما ذلك إلا أن مآل مساحة المركز يفتقر فيه إلى تفريج الخط وتعويجه ليمكن الاتصال. وقالوا ولا يحاذي نقطة المركز من أجزاء المحيط إلا ما لو قدر منطبقاً عليها لماسها. فهذه المسألة التي ذكرها المتكلمون يجب أن يعتبر بها ما قاله ابن القصار، فيقال له إن أردت بتصحيح مسامتة الكثرة مع البعد، أنهم وإن كثروا فكلهم يحاذي بناء الكعبة. فليس كما توهمت. وقد أخبرناك إنكار أئمتنا على النظام هذا. وإن أردت أن الكعبة تقدر كأنها بمرأى منهم لو كانت بحيث ترى وأن الرائي يتوهم المقابلة والمحاذاة وإن لم تكن

كذلك في الحقيقة. فهذا نسلمه لك ويسلم تمثيلك فيه برؤية الكواكب فإن الأمر فيها على ذلك جرى. ولكن مع هذا لا يكون كل مصل محاذياً مقابلاً، ولكنه مسامتاً ببصره، ولا يكون كل مصل مسامتاً بجسمه. فهذا الذي يظهر لي في تحقيق ما قاله ابن القصار وكشف الغطاء عنه وقد قال الشيخ أبو الطيب عبد المنعم وهو أحد أشياخ شيخنا، وكان ممن لم تمنعه الإمامة في الفقه عن الإمامة في الهندسة: (من قال إن الفرض استقبال الجهة لا العين فقد غلط لأن الله تعالى قال: ﴿فولوا وجوهكم شطره﴾، والشطر إن كان هو النحو أو القبالة أو القصد أو النصف فذلك غير الجهة. والوجه والجهة والمواجهة والوجاهة ما استقبل. والوجاه والتجاه استقبال الشيء. ولو كان المطلوب الجهة لكان من كان من الكعبة في الشمال مستحقاً لكان مخيراً بين أن يصلي إلى المشرق أو إلى المغرب أو إلى الجنوب. لأنه يكون حينئذ مستقبلاً للكعبة إما بوجهه أو أحد خديه، وهذا الذي نصر به الشيخ أبو الطيب أبا الحسن ابن القصار لا يدفع ما قلناه في تحقيق القول في المسامتة. والنظر فيه أيضاً يطول ويقطع عن غرض الكتاب[1].

أما علمه بالهيئة فقد ذكر في باب صلاة الخسوف أن مذهب الشيخ أبي محمد عبد الحق أنه إذا اجتمع العيد والخسوف وصلاة الاستسقاء فإن صلاة الاستسقاء تؤخر إلى يوم آخر. لأن يوم العيد يوم تجمل ومباهاة والاستسقاء ليس يوم تجمل وإنما هو رهبة وسكون فيؤخره. ويبدأ بالخسوف لئلا تتجلى الشمس ثم بالعيد ثم بالجمعة ويعقب على الشيخ أبي محمد بقوله. ولم أزل أعجب من إغفاله فيه. إذ لا يكون كسوف يوم عيد ولا يتفق. وإنما يكون كسوف الشمس في آخر الشهر. وعند انسلاخه. وبعد أن يقرر أن هذه هي العادة التي أجرى الله عليها الكون ولله أن يفعل ما يشاء. يستطرد فيقول ولقد وقع الشافعي على عظيم شأنه في هذا التصوير، ورأيته قد صور اجتماع العيد والكسوف. وتكلم على ذلك... وهذا لا معنى له إلا أن يراد به معرفة فقه

(1) شرح التلقين ص 487/488.

المسألة لو خرقت العادة فوقعت المسألة[1]. وهو اعتذار يدل على الخلق الرفيع للمازري. إذ يلتمس مخرجاً يناسب مقام الإمام الشافعي ولا يعجل بأنه خطأ محض أو جهل كما يخف إليه خفاف الدين والأدب في نقدهم للعلماء.

ومما يجري في هذا الاتجاه أعني معرفته بالعلوم الحكمية التي كانت تشمل في عهده علوم المنطق والطب والحساب والطبيعة وما وراء الطبيعة. ما ذكره المقري قال: حكي أن بعض طلبة الأندلس ورد على المهدية، وكان يحضر مجلس المازري، ودخل الشعاع من كوة. فوقع على رجل الشيخ المازري فقال الشيخ: «هذا شعاع منعكس» فذيله الطالب لما رآه متزناً. فقال:

هــذا شعــاع منعكــس	لعلــة لا تلتبــس
لمــا رآك عنصــراً	مــن كــل علــم ينبجــس
أتــى يمــد ســاعــداً	مــن نــور علــم يقتبــس[2]

تعلق كل من ذكر هذه الحادثة بالناحية الأدبية وهي جميلة خاصة مع حضور البديهة وبراعة الارتجال. ولكن الناحية التي أريد لفت النظر إليها ـ هي الناحية الحكمية ـ في انعكاس الشعاع. والنظريات المترتبة على ذلك. وهي التي ترجح عندي أن المازري قصدها. إذ لو كان قصده إلى ضوء الشعاع لعدل عن الانعكاس إلى تصوير الشعاع بآثاره التي يلحظها الأدباء لا بأثره الذي يلحظه العلماء حسب قوانين الحكمة الواسعة المدلول في عصره.

سابعاً: علمه باللغة وتضلعه بالأدب. ينبىء عنه:

ما ذكره ابن خلكان قال: وله في الأدب كتب متعددة[3]. وما ذكره القاضي عياض واطلع على علوم كثيرة... والآداب. وكان مليح المجلس

(1) شرح التلقين ج 3 ص 1098.
(2) أزهار الرياض ج 3 ص 116.
(3) وفيات الأعيان ج 4 ص 285.

أنيسه، كثير الحكاية وإنشاد الشعر[1]. وبمثل هذا لفظاً ومعنى عرف به ابن فرحون[2].

فهؤلاء الثلاثة وكفى بهم حجة مجمعون على أنه أديب تأثر منطقه بما استوعبه قلبه. فكان مليح المجلس، أنيسه، تسعفه حافظته بما أبدعه الشعراء من فصيح القول.

وينفرد ابن خلكان بإثبات أنه ألف في الأدب كتباً متعددة. ولكن عوادي الزمن أضاعت مؤلفاته الأدبية. كما طوت أسماء الشيوخ الذين تخرج على أيديهم في الأدب وعلوم العربية.

ثامناً: المازري الفقيه.

تمكن المازري بعقله الكبير من هضم علوم كثيرة وسعت مداركه، ففتحت له آفاقُ المعرفة المتنوعة نوافذ زادت سلطانه العقلي مضاء وحدة. ويسرت له الغوص على المعاني البعيدة، وانتظمت في نفسه. فتكون منه أحد أساطين الثقافة الإسلامية. وغلب عليه الفقه فعَلا نجمه فيه وبلغ الرتبة الرفيعة. والقاضي عياض في دقته وتوفيقه يفتتح الحديث عن المازري بقوله: «إمام بلاد إفريقية. وما وراءها من المغرب. وآخر المستقلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد ودقة النظر، لم يكن في عصره للمالكية في أقطار الأرض في وقته أفقه منه. ولا أقوى لمذهبهم. أخذ عن اللخمي وأبي محمد عبد الحميد السوسي وغيرهما. ونقل ابن فرحون عبارة عياض[3].

وجعله الشيخ خليل أحد العلماء الأربعة الذين يرجع إليهم في تحقيق الفقه بعد المدونة. فقال وبالاختيار للخمي إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره. وهو في نفسه وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف وبالترجيح

---

(1) الغنية ص 133.

(2) الديباج ص 280.

(3) الديباج ص 280.

لابن يونس كذلك وبالظهور لابن رشد كذلك. وبالقول للمازري كذلك[1] ومعلوم أن الفقه بعد خليل انكمش فأصبح محوره مختصره والفقهاء بين شارح ومحش ومقرر.

وارتبط اسمه بالإمام. لقب الشرف الذي بايعه به الفقهاء وجماهير المسلمين لعلو كعبه وحسن قصده وإخلاصه لله وعدم اغتراره بمباهج الحياة وبريق السلطة.

ويروون في ذلك رواية أنه رأى النبي ﷺ في المنام فقال أحق ما يدعونني برأيهم يدعونني بالإمام. فقال وسع الله صدرك للفتيا[2]. ولما كانت القصة غير محبوكة تفطن لها العدوي في حاشيته على الخرشي. فقال لم يجبه المصطفى عليه السلام بل دعا له بما هو أنفع ومستلزم لجوابه عرفاً. أي ملأ الله صدرك علماً حتى لا يشق عليك ما يرد في أسئلة السائلين، أو زاد الله في حسن خلقك حتى لا تسأم مما ذكر[3].

والشيوخ الذين تخرج عليهم في الفقه واتصل له منهم السند العلمي كثر. ولكن المازري لم يسم من شيوخه إلا الشيخ أبا الحسن اللخمي. والشيخ عبد الحميد الصائغ. أما بقية شيوخه فأكثر ما يعبر عنهم «بعض أشياخي» كقوله عندما استشكل الاتفاق على تأثيم من صلى بالنجاسة عامداً مع اختلافهم في فرضيتها وسنيتها. قال وقد سألت بعض أشياخي عن هذا فقلت له ما معنى الاختلاف في كونها فرضاً مع الاتفاق على التأثيم؟ فوقف في الجواب عن هذا. وسألت غيره من الأشياخ. . .[4] وفي المواطن التي يعجب فيها بدقة النظر يقول شيوخنا الحذاق. وعلى هذا النحو.

قد تدل هذه الصياغة من كلام المازري أن صلته بشيوخه بقيت مستمرة

---

(1) مختصر خليل ابن إسحاق ص 3.
(2) الديباج ص 280.
(3) حاشية العدوي على الخرشي ج 1 ص 41.
(4) شرح التلقين ج 1 ص 455.

يعود إليهم ويتطلع إلى معرفة رأيهم في المشكلات. وتدل من ناحية أخرى على أنه ما كان يذكر أسماءهم. وقد يكون ذلك. والله أعلم. مراعاة للظروف السياسية كما سيأتينا في محنة شيخه عبد الحميد.

الشيخ أبو الحسن اللخمي:

وهو الشيخ أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي، وهو ابن بنت اللخمي أصله من القيروان نزل بصفاقس. وكان فقيهاً فاضلاً ديناً، ذا حظ من الأدب والحديث جيد النظر، حسن الفقه. جيد الفهم، كان فقيه وقته، وأبعد الناس صيتاً في بلده، وبقي بعد أصحابه فحاز رئاسة بلاد إفريقية جملة. وكان حسن الخلق مشهور الفضل توفى سنة 478. بهذا ترجم له القاضي عياض في المدارك[1].

فهذا النص يدل على:

1 ـ أن اللخمي تفقه ببلده القيروان وخرج منها بسبب فتنة الأعراب وتخريبهم لحضارة هذه العاصمة الإسلامية وقضائهم على الأمن والأرزاق والأرواح.

2 ـ أنه عُمّر وبقي بعد أصحابه فانفرد بالرئاسة العلمية وطار صيته في البلاد الإفريقية. وأنه توفي يوم كان عمر المازري خمساً وعشرين سنة. ولكن لم تذكر المصادر تاريخ ولادته.

3 ـ أنه جمع إلى العلم زينة العلماء الخلق العالي والنباهة وجودة الفكر.

ولا يؤثر عن اللخمي أنه انتقل من صفاقس بعد أن حل بها. مما يرجح أن المازري قصده في بلده. وأخذ عنه في المسجد الذي كان يدرس به.

ويقول في معالم الإيمان ومسجده بصفاقس مشهور إذا دخله الداخل يرى فيه نوراً زائداً عن غيره من المساجد[2]. وهذا المسجد هو المسجد المواجه

---

(1) المدارك ج 8 ص 109 ومن جاء بعده اعتمد مع تساو أو اختصار أو زيادة غير موثقة. انظر الديباج ص 203. ومعالم الإيمان ج 3 ص 199/200.

(2) معالم الإيمان ج 3 ص 199.

لـدار الآثـار ولإدارة الآثـار ولإدارة والـي صفـاقـس فـي القـرن المـاضـي المعـروفـة «بـالـدريبـة» ثـم تـم تـوسيعـه وأصبـح جـامعـاً تقـام فيـه صـلاة الجمعة. ويعرف بجامع الشيخ اللخمي وبجامع الدريبة.

وأمـا قبـره فقـد دفـن رحمـه الله وسـط المقبـرة العـامـة الكـائنـة فـي الجهة الشمالية من سور المدينة. ثم بني على ضريحه مسجد صغير. ثم قام مراد باي ملك تونس ببناء قبة عليه وعلى باب القبة في العتبة العليا نقشت هذه الأبيات مثبتة ذلك لأحد الشعراء:

هـلال ينـدى مـن علـى الأفـق سـاطـع ... وأشـرق عنـه الكـون كـالبـرق لامـع
أميـن كـريـم علـي زكـي الفـواضـل ... مـراد مـراد البـاي فـي العـز طـالـع
فـأحيـى ضـريـح الحبـر علمـه ظـاهـر ... أبي الحسن اللخمي يكن له شافع[1]

وفي 9 شعبان 1401 ـ 12 جوان 1981 تم إنجاز أوسع جامع في مدينة صفاقس. ملاصق للحائط القبلي للمسجد المبني على قبره. وسمي بجامع الإمام اللخمي.

ولم يذكر له من التآليف إلا التبصرة. قال عنها القاضي عياض. وله تعليق كبير على المدونة سماه التبصرة مفيد حسن. وهو مغرى بتخريج الخلاف في المذهب. واستقراء الأقوال وربما تبع نظره فخالف المذهب فيما ترجح عنده. فخرجته اختياراته في الكثير عن قواعد المذهب[2]

وبعد نظري في جزء مصور بمكتبتي عن نسخة بالقرويين، يبدأ بكتاب القضاء وينتهي بكتاب الجراحات تبين لي أن التبصرة ليست تعليقاً على المدونة. ذلك أن التعليق يرتبط فيه المعلق بترتيب المسائل ويقتصر على ما يستحق التعليق ويكتفى بالمعلق عليه إذا كان وافياً. وعمله عمل تابع مرتبط بالأصل في منهجه وطريقة عرضه. وهذا ما لم تجر عليه التبصرة وذلك:

أولاً: صاحب التبصرة يفتتح طوالع الكتب بسرد النصوص من الكتاب

(1) نزهة الأنظار ج 2 ص 277.
(2) المدارك ج 8 ص 109.

والسنة والقياس أو المقصد الشرعي مما كان عليه مدار فقه الكتاب. فمثلاً في كتاب هبة الثواب يستدل على جوازها: بأن القصد من أخذها مكارمة الواهب فجاز قبولها على ذلك. وقياساً على نكاح التفويض في قوله تعالى: ﴿**لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة**﴾[1]. فأجاز النكاح على ما يفرضه الزوج بعد العقد لما كان القصد فيه المكارمة. ولقول عمر رضي الله عنه: من وهب هبة يُرى أنها على الثواب فهو على هبته ما لم يرض منها. وأباح النبي ﷺ العرية بخرصها إلى الجذاذ وهو الطعام بالطعام متأخراً والرطب باليابس. فأجاز ذلك لأن القصد المكارمة من المعري إلخ. ويفتتح كتاب اللقطة بحديث خالد بن رشيد الجهني. ويفتتح كتاب الشفعة بحديث جابر المخرج في الصحيحين ويتبعه بحديث جابر بصيغة انفرد بها مسلم. ويفتتح كتاب القسم بأدلة منها قوله تعالى: ﴿**وإذا حضر القسمة**﴾[2] وقول النبي ﷺ «الشفعة فيما لم يقسم...»[3] وفي القسم بالقرعة بقوله ﷺ: «مثل القائم في حدود الله ومثل الواقع فيها كمثل قوم استهموا سفينة...»[4]. وحديث عمران بن حصين في إقراعه ﷺ بين ستة أعبد أعتقهم سيدهم عند موته فقسمهم أثلاثاً وأقرع بينهم فنفذ العتق في الثلث. وقوله سبحانه: ﴿**إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم**﴾[5]. وقوله: ﴿**فساهم فكان من المدحضين**﴾[6].

ثانياً: أنه يتبع ذلك بالأبواب التي يجمع فيها المكونات الأساسية للكتاب. ثم يتبع الباب بفصول هي المسائل الأساسية التي يتتبعها في صورها المتعددة.

ثالثاً: هو يتبع الاستدلال بإثارة أسئلة تكون هي التي يبنى عليها تفصيل القول في ذلك الكتاب. فيعقب مثلاً كتاب هبة الثواب بقوله: ويعتبر في ذلك خمسة أوجه. أحدهما هل للواهب أن يحبس هبته حتى يثاب. والثاني في

(1) سورة البقرة، آية: 236.
(2) سورة النساء، آية: 8.
(3) رواه بخ - تـ - نس - داود ومالك وأحمد.
(4) رواه بخ - تـ - أحمد.
(5) سورة آل عمران، آية: 44.
(6) سورة الصافات، آية: 141.

الصنف الذي يثاب. والثالث القدر الذي يلزم قبوله. والرابع ما يفيتها. والخامس الوقت الذي يعتبر قيمتها فيه.

وبعد هذا أخذ في الإجابة عن السؤال الأول فنقل عن ابن القاسم في كتاب الصدقة من المدونة له أن يمنع من هبته حتى يثاب. وقال محمد ليس له أن يمنع من قبضها. ثم يختار قول محمد ويعلل اختياره. فيقول: وهو أحسن. والشأن أن يسلم ثم يطلب الثواب. ثم يخرج على هذا الخلاف ما إذا كان الواهب مريضاً فإنه يجوز أن يسلمها قبل القبض وعلى القول الثاني يجبر إلا أن يكون الموهوب له فقيراً فللورثة منعه منها. فإن قبضها «أي الموهوب له» منعوه من بيعها حتى يثيب وإن كان موسراً لم يكن لهم إلخ.

وهذه الطريقة تأثر بها المازري في شرحه للتلقين. فهو يفتتح شرح القاضي بإيراد أسئلة ثم يأخذ في الإجابة عنها.

انتقاد المازري لشيخه أبي الحسن:

الإمام المازري متمكن من علم الأصول يجري مع أنفاسه وهو ينظر في الفروع الفقهية ويحقق القول فيها حتى تنتظم عنده الشريعة تحت الضوابط الإجمالية التي هي مدارك علم الأصول. ولكن الشيخ أبا الحسن لم يكن على هذا القدر من التمكن. لذا كان المازري يتعقب كلامه مصرحاً بأن حظه من الأصول ضعيف. فمن ذلك ما رد به المازري تعقيب اللخمي على ابن عبد الحكم عندما استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى: ﴿**ولا تصل على أحد منهم مات أبداً**﴾[1] الآية. فتعقب الاستدلال أبو الحسن اللخمي وقال: هذا النهي عن الشيء أمر بضده إن كان له أضداد. فضد المنع من الصلاة على المنافقين إباحة الصلاة على المؤمنين والندبُ والوجوب، فليس لنا أن نحمل الآية على الوجوب دون الإباحة والندب، إلا أنه لم تختلف الأمة أن الناس مأخوذون بالصلاة على موتاهم وأنهم لا يسعهم ترك ذلك. وهذا الذي قاله رحمه الله هفوة لا يقع فيها حاذق بعلم الأصول. وإن كان رحمه الله ليس بخائض في علم الأصول. ولكن تعلق بحفظه منها ألفاظ ربما صرفها في غير

(1) سورة التوبة، آية: 84.

مواضعها. ولقد كنت خاطبته على مواضع منها رأيته انحرف فيها عن أغراض أهلها فربما أظهر قبولاً لذلك، وربما استثقله. ولقد جمع في هذا الكلام بين حقائق مختلفة ساقها مساق الحقيقة الواحدة. فقال النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان ضداً واحداً وليس كذلك إذا كان ذا أضداد. وقد صدق فيما قال لأنه إذا كان ضد واحد، وكان الخطاب أمراً، كان ذلك نهياً تعين الأمر في الضد الواحد وإن كان ذا أضداد كان الأمر بواحد منها لا بعينه. ولكنه مثل الضد الواحد بالفطر والصوم. فلما كان الفطر والصوم ضدين كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر والنهي عن أحدهما هو الأمر بالآخر. ومثل ذي الأضداد بكون النهي عن الشيء ضده الإباحة، لذلك الشيء أو الندب إليه أو الوجوب له، فأنت تراه كيف مثّل الأضداد مرة بالأفعال المأمور بها، ومرة بنفس الأوامر والنواهي. وليس هو سياقة الحاذق بالأصول ولكن مقصده مفهوم. وتحقيق العبارة عنه أن تقول إن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان ذا ضد واحد وعن سائر أضداده إذا كان ذا أضداد. والنهي عن الشيء أمر بضده إذا كان ذا ضد واحد. وبأحد أضداده إذا كان ذا أضداد. فالنهي عن الصلاة على الكفار أمر بأحد التروك المضادة للصلاة عليهم لأن الصلاة عليهم ترك لأمور كثيرة تكون كلها أضداداً للصلاة عليهم. وأحد هذه الأضداد الصلاة على المؤمنين لأنا إنما نجعل النهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده لا بعينه. فلا يمكن مع هذا تعيين الأمر بالصلاة على المؤمنين لأجل هذا النهي. فأنت ترى كون الأمر بالشيء نهي عن ضده لا مدخل له في الاستدلال على هذه المسألة، ولكن إنما سلك فيها إجراءها على باب دليل الخطاب[1].

وكما يناقش شيخه اللخمي في كثير من القضايا الأصولية. فكذلك هو يناقشه في بعض التخريجات التي يرى أن شيخه قد أغفل فيها بعض المعطيات. ومن ذلك تخريج اللخمي أنه يمكن أن يترتب على قول عيسى بن دينار أن من ترك السورة عامداً أو جاهلاً يجب عليه إعادة الصلاة. خرج عليه القول بأن قراءة السورة واجب. ذلك أن إيجاب إعادة الصلاة لمن ترك السنن عامداً هي طريقة في المذهب في السورة وفي غيرها.

---

(1) شرح التلقين ج 3 ص 1145/ 1146.

أما إيجاب الإعادة على الجاهل فيتخرج منه أن قراءة السورة واجب هكذا قرر الشيخ أبو الحسن. فعقب عليه الإمام المازري بأن المذهب اختلف هل إن الجاهل يعامل معاملة العامد أو لا؟ فإذا قلنا إن الجاهل والعامد سواء لم يبق وجه للتخريج الذي كشف عنه أبو الحسن. وقد حاول الشيخ أبو الحسن اللخمي أن يخرج من المذهب قولاً بالإيجاب بقراءة السورة. واعتمد على قول عيسى: من ترك السورة عامداً أو جاهلاً أعاد. وأظنه إنما اعتمد على هذه الرواية لما ذكر فيها ترك القراءة جهلاً. لأن القول بالإعادة مع العمد قد يحمل على طريقة القائلين بالإعادة لترك السنن عمداً. وفي هذا التخريج نظر لأن المذهب اختلف في الجاهل هل هو كالعامد أو لا؟ فإذا قيل إنه كالعامد وكان تعمد ترك السنن يوجب الإعادة لم يسلم له هذا التخريج[1].

الشيخ عبد الحميد الصائغ:

هو الشيخ أبو محمد عبد الحميد بن محمد القروي المعروف بابن الصائغ. كان فقيهاً نبيلاً فهماً فاضلاً أصولياً زاهداً نظاراً جيد الفقه قوي العارضة. محققاً. بهذا ترجم له القاضي عياض. تخرج على أيدي جلة مشائخ القيروان إذ أدرك أبا بكر بن عبد الرحمن وأبا عمران. وتفقه بالعطار وابن محرز والمولي والتونسي والسيوري. وسمع أبا ذر الهروي[2]. ثم انتقل من القيروان إلى سوسة إثر الزحف المخرب من أعراب صعيد مصر لعاصمة الحضارة بالمغرب.

وبجمعه بين الفقه والتضلع في علم الأصول كان أقرب إلى تلميذه المازري الذي كان ينوه به ويعتمده ويستطلع رأيه. ومع ذلك فإن هذا التقدير والاعتراف بالفضل لم يمنعه ذلك من مناقشة شيخه. ولكن بصفة أقل من تعقبه لآراء اللخمي وذلك في نظري لسببين مرتبطين:

السبب الأول: أن اللخمي لم يكن متمكناً من علم الأصول فانفلتت عليه بذلك كثير من المسائل ولم تنتظم في السلك الأصولي الجامع. بينما كان الشيخ عبد الحميد أصولياً. كما أثنى عليه بذلك القاضي عياض. ولبراعة الإمام

(1) شرح التلقين ج 2 ص 538.

(2) المدارك ج 8 ص 105.

المازري في الأصول كان لا يخفى عليه ما استتر على اللخمي.

السبب الثاني: أن اللخمي كان مغرى بتخريج الأقوال. والترجيح بين الآراء ثم الإعلان عما يتحصل عنده لنباهة واضحة عند التأمل في الاتجاهات والأقوال ولشجاعة بينة في إعلانه بذلك.

ومن أمثلة تعقيبه على شيخه ما رآه شيخه عبد الحميد أن أثر الاختلاف في اعتبار تكبيرة الإحرام في الصلاة ركناً أو شرطاً، فساد الصلاة أو صحتها إذا نظر المأموم لعورة إمامه عند تكبيرة الإحرام. يقول: وكان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله يرى أن فائدة الخلاف في ذلك ما ذكره سحنون من أن الناظر إلى عورة إمامه في صلاته تعمداً، أن صلاته تبطل. فإذا قيل إن تكبيرة الإحرام من نفس الصلاة، بطلت صلاة الناظر إلى عورة إمامه في حين إحرامه. وإن قيل ليست من نفس الصلاة لم تبطل صلاته. والذي عندي أن فائدة الخلاف في ذلك صحة تقديم الإحرام على وقت العبادة. فمن رأى الإحرام من نفس العبادة اشترط في صحة إيقاعه الوقت كما يشترطه في سائر أجزاء العبادة[1].

فتنة الشيخ عبد الحميد الصائغ:

ذكر عياض أن المعز بن باديس لما أراد تولية ابن شعلان قضاء المهدية اشترط عليه ابن شعلان أن لا يتقلد ذلك إلا إذا شد عضده بالشيخ عبد الحميد ليقوم بالفتوى. إذ لا يرى استفتاء أحد من فقهائها لأمور نقمها عليهم. فأسندت له الفتوى وانتقل إلى المهدية. فلما شغبت سوسة على ابنه تميم قبض على جماعة فيهم ولد عبد الحميد فضربه، وأغرمه ستمائة دينار باع فيها عبد الحميد كتبه. وكان سبب انقباض عبد الحميد عن الفتيا، فلقيه بعد ذلك تميم واعتذر إليه، فلم ينفعه، ولزم الانقباض ولزم داره، وأظهر التجاؤر، ولم ينتفع به في شيء. وجعل لا يجالس أحداً، وتحيل في الخروج إلى سوسة لعلة المعاناة، لحسن هوائها. فبقي على حالته تلك ستة أعوام إلى أن دخل الإفرنج المهدية، واستباحوا أهلها. ودخلوا قصر صاحبها. وذلك سنة ثمانين، فانكسر بعد ذلك تميم، وفل غربه، وهان على الناس وداراهم، فظهر عبد الحميد، وراجع حالته

---

(1) شرح التلقين ج 2 ص 499.

الأولى، وأفتى ودرس. وانتفع به إلى أن مات[1] سنة ست وثمانين وأربعمائة رحمه الله. أما ولادته فلم يتعرض لها أحد من مترجميه. إلا أنهم أشاروا إلى أنه أدرك أبا بكر بن عبد الرحمن المتوفى سنة 431. وأبا عمران الفاسي المتوفى سنة 430 فيكون سنه حوالي خمس عشرة سنة عند وفاة أبي عمران. إذ هو أقل سن التلقي غالباً أي حوالي سنة 415 ـ ويكون قد عمر حوالي سبعين سنة.

هذه الرواية التي ذكرها عياض نقلها عنه الحجوي وعلق عليها. وإني لأعجب من انبساطه لا من انقباضه. ولقد فسدت أحوال وأخلاق ذلك الزمان. ولذا كانت دولة إفريقية في اضمحلال حيث صارت أفكار أكابر علمائها وأعمال أمرائها إلى ما سمعت[2].

إن هذه القضية تدلنا على أمور:

أولاً: عن انخرام الأمن وفساده فساداً كلياً. بانتشار الظلم، إذ أصبح الإنسان مؤاخذاً بما لم يفعله ولم يشارك فيه، ولم يدبر. وتنزل العقوبة التي لا ترحم ولا مثنوية فيها بالمجرم وغير المجرم. وأن هذا البلاء قد عم. فلا فرق في نزول صواعقه بين أن يكون المسلط عليه عالماً أو جاهلاً مكرماً في نظر الجماعة أو غفلاً لا يؤبه به.

ثانياً: أن أعز شيء على العالم كتبه بعد دينه وعرضه. فإذا بلغ به الأمر إلى بيع كتبه. فلا بد لنا من أن نتصور القسوة في المعاملة التي كانت تنتظر ولده لو لم يبع الوالد كتبه.

ثالثاً: أن النص يدل على أنه كان مضغوطاً عليه محصوراً في المهدية لا يبرحها مع أنه الركن الذي يفزع إليه القاضي لتبين حكم ما استبهم، وأهل المهدية لمعرفة ما أشكل من أحكام دينهم. إذ لو لم يكن محكوماً عليه بالإقامة في المهدية ما عمل الحيلة للخروج إلى سوسة.

رابعاً: أنه يفهم من ثنايا النص تبعاً لما ذكرناه أن تميماً غضب عليه وأنه

---

(1) المدارك ج 8 ص 106.

(2) الربع الرابع من الفكر السامي ص 51.

اقتنع بأن استبداد هذا الحاكم مع غضبه عليه مما يقيد حريته في الفتوى ويُعرضه للامتحان. فلما انكسر عاد إلى الفتوى لا شماتة ولا انشراحاً. ولكنه أمن على نشر دين الله حسب علمه وما يصل إليه نظره. إذ لا صلة بين الشماتة والعود إلى التدريس. فالامتناع من التدريس كان لسبب: هو السطوة والظلم تبعاً للحكم المطلق. فلما انكسر تميم ورأى بعينيه عاقبة ما جنت يداه خفت حدته، وأخزي، وعرف نفسه أنه:

أسـد علـي وفـي الحـروب نعـامـة

فالحجوي قد تعجل في التسوية بين العالم المضطهد المغلوب على أمره غير الآمن من دسائس العيون المرصودة حوله. وبين الحاكم الطاغي الظالم. ألا وإن البلاء يحل بالشعوب إذا ذهب العدل وأبغض الناس حكامهم. وأبغضهم الحكام. فتنتهي الدولة كلها إلى الزوال. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً في هذا الكون.

أثـر هـذه القصـة

سقت هذه القصة لأنها أعطتني ضوءاً كشف لي عن الأمر الذي قد يكون هو السبب في أن المازري على علو كعبه في العلم، وتفرده بالإمامة بعد شيوخه، لم يتول الخطط والمناصب والعمل مع الحكام. فما شاهده من فتنة شيخه عبد الحميد الذي كان يعرف قدره ومكانته في العلم وطهارة خلقه، وما كانت تجري عليه الأمور من أن أشد الناس خوفاً من السلطان الجائر هم أقرب الناس إليه، ولذلك في نظري نجا الإمام المازري بعلمه وبكرامته. وأمكنه أن يواصل مهمته التي نذر نفسه لها، وهي بث العلم. وتحقيق المسائل. وتكوين الطلاب. هذه المهام التي كثيراً ما أشار إليها في كتابه هذا.

هل يمكن تعيين شيوخ المازري؟

ما سبق في هذا البحث يكشف بجلاء أن المازري في كتابه هذا ما كان معنياً بذكر الحوادث التي اضطرب بها عصره. كما أنه لا يعير كبير اهتمام لضبط أسماء شيوخه الذين أخذ عنهم. كما أن عدد هؤلاء الذين وصله عن طريقهم

السند العلمي وأثروا في تكوينه، عددهم كثار. ولذا فإني أرى أن عرق جبين بعض من كتب عن المازري في فرض الفروض، والترجيح بينها، واستبعاد أن لا يكون المازري أخذ عن فلان أو عن فلان لأنه كان من أعلام العصر عند تلقيه للعلم، كل ذلك في نظري تعسف ورجم بالغيب وتحميل للظواهر ما لا تتحمل وكد للذهن فيما لا يفيد. لأن المهم ليس هو التلقي والأخذ ولكن المهم هو التأثر الحاصل من امتداد شخصية الملقى في المتلقي. وهذا ما نجده واضحاً في تأثره باللخمي في طريقته التأليفية في التبصرة من حصر الموضوع بالأسئلة ثم الإجابة عما أثاره واحداً واحداً، وهي طريقة مبتكرة في المنهج القيرواني تختلف عن طريقة السؤال والجواب التي جرت عليها المدونة، تأثر بها المازري لما وجد فيها من شحذ للذهن الذي هو المنهج العلمي الصحيح، الذي يقوم على أن كل حل هو مفض إلى إشكالات جديدة وراءه، تدعو الناظر إلى التأمل ومواصلة البحث.

كما أن إثارة الصعوبة على شكل سؤال يبعث في الذهن نشاطاً، يكون به أقدر على التغلب على الصعوبة، ثم على ترسخ الإجابة في الحافظة، وانفلاتها من الغفلة التي تلقي بظلالها فتحجب الذهن عن التفاعل معها.

كما أن شيخه عبد الحميد قد أثر فيه. في دقة النظر، وربط الفروع بالأصول. وإذا كنا لا نستطيع أن نجلي هذا التأثر بصفة تفصيلية. لأن آثار شيخه قد ذهبت فيما ذهبت من ثروة نتاج الفكر الإسلامي، إلا أن الإشارات التي وردت في أثناء هذا الكتاب تدلنا إجمالاً على ذلك.

تلاميذ المازري.

انتصب المازري للتدريس صغيراً: يقول في القراءة في الوتر: وقد كنت في سن الحداثة وعمري عشرون عاماً وقع في نفسي أن القراءة في الشفع لا يستحب تعيينها. إذا كانت عقب تهجد بالليل. وإنما الاستحباب يتوجه في حق من اقتصر على شفع الوتر. فأمرت من يصلي التراويح في رمضان أن يوتر عقيب فراغه من عدد الإشفاع ويأتي بجميع مقروءاته بالحزب الذي يقوم به فيه ويوتر

عقيبه. فتمالأ المشائخ المفتون حينئذ بالبلد على إنكار ذلك واجتمعوا بالقاضي **وكان ممن يقرأ عليّ، ويصرف الفتوى فيما يحكم به إليّ** فسألوه أن يمنع من ذلك فأبى عليهم إلا أن يجتمعوا لمناظرتي على المسألة فأبوا فأبى[1]. . .

يفيد هذا النص أنه تصدر للتدريس صغيراً. وأنه قد ظهر نبوغه مع بواكير شبابه، إذ كان قاضي المهدية «عاصمة الصنهاجيين» أحد تلاميذه، ويعتمده في الفتوى للقضايا التي تعرض عليه. وبناء على هذا يكون عمره يوم ابتدأ التدريس دون العشرين سنة. وإذا كان قد عمّر ثلاثاً وثمانين سنة. كان مقتضى ذلك أنه جلس الطلبة حوله للأخذ عنه ما يقارب خمساً وستين سنة. وفي هذه المدة الطويلة التي محض فيها نفسه للتدريس ونشر العلم يكون طلبته كثيرين قطعاً منهم النابغ النابه، ومنهم المتوسط والخامل. وقد أجهد الشيخ محمد الشاذلي النيفر نفسه لتتبع من ذكر من تلاميذه في كتب التراجم ممن أخذ عنه وممن كاتبه فأجازه وممن يحتمل أن يكون قد أخذ عنه وحتى من لم يلقه وإنما أجيز من تلاميذه فبلغ بهم أربعة وثلاثين. على أن الإجازة صلة اعتبارية أكثر منها حقيقية. وأن تلاميذه المذكورين الذين لم يبلغوا العشرين في هذه المدة الطويلة لم يذكر عن واحد منهم أنه انطبعت ملكته بالطريقة المازرية. على معنى أن السند العلمي الذي اتصل بالمازري من مشيخة القيروان عن طريق شيخيه اللخمي والصائغ قد وقف عنده. وأنه لم يخلف من يقوم على ذلك المنهج ومن يواصل امتداده فتوقف دفقه. وسنزيد ذلك بياناً عند تعقيبنا على كلام المقري. وسبب ذلك يعود إلى ما حلل به ابن خلدون في مقدمته في الفصل الثاني من أن التعليم للعلم من جملة الصنائع. يقول: فاعلم أن سند التعليم لهذا العهد كاد ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها. كما مر وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس. واستبحر عمرانهما. وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما. وما كان فيهما من الحضارة، **فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدين**

---

(1) شرح التلقين ج 2 ص 785.

بمراكش مستفاداً منها، ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداوة الدولة الموحدية في أولها وقرب عهد انقراض بمبدئها. فلم تتصل فيها أحوال الحضارة إلا في الأقل. وبعد انقراض الدولة الموحدية ارتحل إلى المشرق من إفريقية القاضي أبو القاسم بن زيتون لهذا أوساط المائة السابعة، فأدرك تلاميذ الإمام ابن الخطيب، فأخذ عنهم، ولقن تعليمهم وحذق في العقليات والنقليات ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن[1].

فنص ابن خلدون واضح في انقطاع السند العلمي من تونس في عهد الدولة الموحدية. وإذا كان المازري توفي سنة 536. وأن الدولة الموحدية طهرت المهدية سنة 555 من احتلال النرمان لها سنة 543. وما سبق الزحف النصراني من تفكك الدولة وذهاب رسوم الوحدة، وتغلب قوة البداوة على الحضارة. وما صحب الاحتلال من خوف وما عقبه من تغلب البداوة على الدولة الموحدية أيضاً، فإنه يظهر لنا أن انقطاع السند قد جرى على سنة ارتباط الأسباب بالمسببات في الاجتماع كما هي في غيره.

تلاميذه المذكورون في مقدمة المعلم حسب الترتيب الوارد فيها[2]:

أبو حفص عمر بن عبد المجيد الميانشي المتوفى سنة (583).

أبو محمد عبد السلام البرجيني (هل هو المتوفى سنة 622 فيكون منتسباً للمازري بالواسطة أو هو غيره)؟.

أبو يحيـى زكرياء بن الحداد المهدوي. يقول الشيخ مخلوف لم أقف على وفاته.

أبو يحيـى أبو بكر بن الجواد المهدوي.

أبو الطاهر بن الدمنة التونسي.

أبو الحسن السوسي.

أبو القاسم بن مجكان.

---

(1) مقدمة ابن خلدون ص 430/431.

(2) مقدمة المعلم بفوائد مسلم من ص 26 إلى ص 51.

أبو الحسن بن الأوجقي.
أبو عبدالله محمد بن تومرت الهرغي.
أبو الحسن صالح بن أبي صالح بن خلف بن عامر الأنصاري الأوسي تـ(586).
أبو عبد الرحمان مساعد بن أحمد بن مساعد المعروف بابن زُعُوقة.
أبو عبدالله محمد بن يوسف بن سعادة تـ (566).
أبو عبدالله محمد بن عيسى الشلبي تـ (551).
أبو الحسن محمد بن خلف بن صاعد الغساني تـ (547).
أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمان بن الضحاك الفزاري.
أبو العباس أحمد بن طاهر الأنصاري تـ (532).
أبو الحسن محمد بن أبي عمرو عبد الرحمان العبدي ابن عظيمة (543).
عبيد لله بن عبدالله بن عبد الرحمن بن مسعود ابن عيشون المعافري (573 ـ 574).
أبو إسحق إبراهيم بن أحمد بن عبد الرحمان الأنصاري الغرناطي.
أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الملك بن موسى بن أبي حمزة تـ (599).
أبو القاسم محمد بن محمد بن أحمد بن لب يعرف بابن الحاج تـ (575).
أبو جعفر أحمد بن محمد بن إبراهيم. . . بن خلصة الحميري الوزعي.
أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة اللمتوني الأموي تـ (575).
محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد تـ (595).
أبو عبدالله محمد بن صاف بن خلف بن سعيد بن مسعود الأنصاري تـ (552).
أبو الحسن صالح بن عبد الملك الأوسي تـ (586).
أبو عبدالله محمد بن عبدالله الأنصاري الأوسي البرنامج تـ (639) أجازه تلاميذه.

أبو محمد عبيد الله بن محمد بن علي بن عبدالله بن ذي النون يعرف بابن عبيد الله تـ (595).

أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمران اليحصبي السبتي تـ (544).

أبو بكر عبد الرحمان بن محمد بن أبي العيش تـ (570).

أبو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم ابن الفرس تـ (599).

أبو عبدالله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأنصاري الخزرجي ابن الفرس (576).

أبو إسحق إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي ابن قرقول ت (569).

أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن أحمد بن المخزومي الشاهد ابن كوزان لقيه في المهدية.

مؤلفات المازري.

تنقسم مؤلفات المازري إلى قسمين:

أولاً: المؤلفات المستقلة. ونعني بها التآليف التي كان هو المصمم فيها لمنهج التأليف. تصوراً وترتيباً. ثم إخراجاً وطريقـة.

ثانياً: المؤلفات المرتبطة بمن سبقه. التي يكون دور المازري الشرح والإضافة والتكميل. والتقييد. والاستدلال والتنظير.

ما ذكر من تآليفه:

أولاً في السنة النبوية المطهرة:

كان عصر المازري قد تم فيه جمع السنة النبوية الشريفة. ودونت فلم يصرف عنايته إلى التأليف في الجمع أو الترتيب. ولم ينقل أنه ألف كتاباً في ذلـك رغم أن بعضاً ممن جـاء بعده أضافوا إضافات لطريقة تدوين السنة النبوية.

ولكنه صرف جهده لشرح السنة وتحقيق المعاني واستنباط الأحكام،

واختلاف الفقهاء، وسبب الخلاف، ودفع الشبه والتوجيه إلى ما ينبغي أن تحمل عليه الظواهر. مبرزاً انتظام صحيح السنة في سلك لا نشاز فيه ولا اختلاف ولا تضارب ولا تناقض مع الأصول القطعية في الإسلام. كما اعتنى ببعض الأسانيد ذاكراً الطرق المروية في سند الحديث وخواص الإسناد. ومن تآليفه:

أولاً: المعلم بفوائد صحيح مسلم[1]. الذي أملاه على طلبته في شهر رمضان سنة 499[2].

وإن النظر في المعلم يرجح صحة ما ذكر الشيخ مخلوف في ترجمة أبي مروان عبد الملك بن عيشون المعافري البلنسي أنه لقي في طريقه إلى الحج بالمهدية أبا عبدالله المازري. وحكى عنه أنه سمعه يقول وقد جرى ذكر كتابه المعلم بفوائد صحيح مسلم: أني لم أقصد تأليفه وإنما السبب فيه أنه قرىء علي صحيح مسلم في شهر رمضان فتكلمت على نقط منه. فلما وقع الفراغ من القراءة عرض علي الأصحاب ما أمليته عليهم. وإذ ذاك نظرت فيه وهذبته فهذا سبب جمعه[3]. وذلك أن المعلم يعبر عن عمق نظر المازري وولوعه بأمرين بصفة خاصة. تحرير العقيدة بتأويل النصوص تأويلاً يبعد كل اختلاف بينها وبين القواطع الثابتة، وتحرير بعض الأحكام الفقهية. وفي كليهما هو لا يطنب ولا يجري على نفسه كما نجده في شرح التلقين. مما يرجح أن القصد كان ختم صحيح مسلم قراءة عليه في شهر رمضان.

ثانياً: تعليق على أحاديث الحافظ أبي بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن زكريا الشيباني الجوزقي النيسابوري تـ 388[4]. وهو كتاب غير معروف الآن. وللحافظ الجوزقي في خدمة السنة المطهرة كتب. منها: الأربعون. الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم. الصحيح المخرج على مسند مسلم. ولم ينص

---

(1) حققه الشيخ محمد الشاذلي النيفر وكتب مقدمته.

(2) نفس المصدر ج 1 ص 128.

(3) شجرة النور الزكية ج 1 ص 152.

(4) الرسالة المستطرفة ص 27.

المقري على أي الكتب الثلاثة كان تعليقه. واستبعد الشيخ محمد الشاذلي النيفر أن يكون الصحيح المخرج على مسند مسلم. لأنه لو كان هو لكان تكراراً لخدمته لمسلم[1]. والذي يغلب على الظن أن الكتاب الذي علق عليه هو الجمع بين الصحيحين لأنه بذلك يكون المازري قد أملى على صحيح مسلم وأملى على صحيح البخاري وأملى على الجمع بين الصحيحين للجوزقي. وعلى كل فإنه عندما يظهر ما يغلب هذا الفرض أو غيره يبدو وجه الحق.

ثالثاً: إملاؤه على البخاري. وهذا الكتاب لم يذكره أحد من الذين عنوا بالترجمة للمازري. مع أنه قد أحال عليه عندما فصل القول في تقدير طول القراءة. واختلاف الفقهاء في ذلك واختلاف الآثار وأنهى تفصيله بقوله: وعن النبي ﷺ أحاديث أخر تقتضي التخفيف. وقد أوعبنا الكلام على جميعها وذكرنا صفة البناء فيها. وما تؤولت عليه فيما أمليناه على البخاري. فمن أحب الوقوف عليه فليلتمسه هناك[2].

وإذا كانت طريقته في إملائه على البخاري ما ذكره هنا فإن هذا الإملاء يكون قد توسع فيه أكثر مما علق به على صحيح مسلم. لقوله وقد أوعبنا الكلام **على جميعها وذكرنا صفة البناء فيها. وما تؤولت عليه**. وهذه غير طريقته في المعلم. وقد تظهر نسخة من هذا الإملاء الذي لم أجد له ذكراً فيما اطلعت عليه من شروح صحيح الإمام البخاري.

ثانياً: في علم العقيدة.

1 ـ نظم الفرائد في علم العقائد: وهذا الكتاب الذي أورد ابن فرحون في تعريف الإمام ما يلي: ذكر الشيخ الحافظ النحوي أبو العباس أحمد بن يوسف الفهري اللبلي في مشيخة شيخه التجيبي أن من شيوخه أبا عبدالله المازري. وأن من تآليفه عقيدته التي سماها «نظم الفرائد في علم العقائد». لم يظهر لحد الآن أثر لهذا التأليف. ويترجح أن الإمام ألف كتاباً في العقيدة. وذلك لأن توجهه

(1) المعلم بفوائد مسلم ج 1 ص 61.
(2) شرح التلقين ج 2 ص 577/578.

إلى قضايا العقيدة في المعلم وتخصيصها بالعناية يدل على اهتمامه بهذا الميدان وحرصه على بيان الحق فيه.

ولأن آثار التشيع والاعتزال لم تقتلع كل جذورها بعد من إفريقية، فالظن أن الإمام يسهم في تعقيم تلك الآثار والقضاء عليها ببيان الحق.

ولأن اتصاله بعبد الملك الجويني وبالمدرسة المالكية في المشرق من القاضي أبي بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب، تجعله تلك الصلة متمكناً من الطرائق الكلامية الأشعرية. وكلما امتلأ العالم من فن من الفنون فاض على لسانه وقلمه.

2 ـ كتاب النكت القطعية في الرد على الحشوية والذين يقولون بقدم الأصوات والحروف. وحسبما يفهم من عنوانه أن المازري نصر فيه مذهب الإمام الأشعري ورد على كل الفرق من المجسمة من الشيعة وغيرهم الذين ذهبوا إلى أن القرآن المسموع وكذلك المكتوب قديم[1].

3 ـ كتاب قطع لسان النابح في المترجم بالواضح.

أشار إلى هذا الكتاب في المعلم. عند بيان تواتر القرآن. وأن الذين حفظوه لا يحصون عداً. وأن الذين وصلوا إليه بأسمائهم خمسة عشر صاحباً. ذكرهم في كتابه هذا. وعلق عليه بأنه كتاب نقضنا فيه كلام رجل وصف نفسه بأنه كان من علماء المسلمين ثم ارتد. وأخذ يلفق قوادح في الإسلام. فنقضنا أقواله في هذا الكتاب وأشبعنا القول في هذه المسألة وبسطناه في أوراق[2].

كما أشار إليه أيضاً في شرحه هذا. عند بيانه لحكم قراءة القرآن في الصلاة بقراءة ابن مسعود. ومعنى قوله ﷺ أنزل القرآن على سبعة أحرف. فقال وقد أشبعنا الكلام على هذه المسألة. وتأويل قوله عليه السلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف. وذكرنا تأويل ما حكي عن ابن مسعود وابن شهاب. في كتابنا

---

(1) الملل والنحل ج 1 ص 145/ 158.
(2) المعلم ج 3 ص 151.

المترجم = بقطع لسان النابح في المترجم بالواضح = وهو كتاب نقضنا فيه كتاباً ألفه بعض حذاق نصارى المشرق. قصد فيه إلى جمع المطاعن التي تشبث بها الملحدون، وقذفها الطاعنون على ديننا، وأضافوها إلى العقل والنقل فاكتفينا بذكرها هناك عن ذكرها ها هنا، لاشتغال أهل الأصول بالخوض فيها دون أهل الفروع[1]. فكتبه في العقائد الثلاثة اثنان منها قد استقل فيهما بالتأليف. والثالث ارتبط بالرد على النصراني القادح. فحسبما جاء في كلامه يُتابع شبهاته ويزيل ما يدلس به على الناظرين في كلامه. ويكشف الحق في القضية المثارة. ويشير المازري. إلى أن هذا الطاعن قد جمع متتبعاً ما طعن به الطاعنون ولفقوه.

ثالثاً: كتبه في علم أصول الفقه.

يتبين لك بعد قراءة شرح التلقين أنك تدرك الفقه إدراكاً جديداً وأنك مع عالم لا يلقي إليك بالأحكام الجزئية محررة بدقة ومسندة إلى أصحابها ومرتبطة بأدلتها فقط. ولكنه يأخذ بيدك إلى رتبة أسمى وذلك بربط الفروع بالأصول. وتكون القواعد الأصولية هادية لك في انتظام الفقه الإسلامي. وأن ما حدث من اختلاف بين الفقهاء لا يعود إلى نظرة جزئية للمسألة المعروضة. وإنما هو خلاف مبني على تأصيل القاعدة في الاعتبار للأدلة الإجمالية وطرق دلالتها. فمن تآليفه في الأصول:

1 ـ إيضاح المحصول من برهان الأصول: ذكر عياض أنه شرح البرهان ولم يذكر اسم الكتاب. وذكر ابن فرحون أنه شرح البرهان لأبي المعالي وسماه إيضاح المحصول من برهان الأصول[2]. وعبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي إمام الحرمين أحد الكواكب اللامعة في مجرة علماء الإسلام، عمق نظر وسعة مدارك وذكاءاً متوقداً، وتقوى قام بالتدريس فتحلق حوله العلماء. وقام بالوعظ فأحيا القلوب وربطها بالخير والصلاح. وألف في الكلام والأصول والفقه، فكانت كتبه مرجع العلماء على مدى الأعصار.

(1) شرح التلقين ج 2 ص 680.
(2) الغنية ص 133 والديباج ص 280.

ومما يعرف من كتبه في أصول الفقه الورقات والبرهان:

البرهان من المراجع التي يعتمدها الأصوليون في تحرير قضايا هذا العلم. ومع هذا فالكتاب قد أودعه صاحبه من الآراء والمناقشات والاختيارات ما يجاوز حجمه فاستغلق فهمه، وكان الأخذ منه والاستفادة منه على مقدار حظ الناظر من العلم والفطنة. يصفه ابن السبكي بقوله: وأنا أسميه لغز هذه الأمة لما فيه من مصاعب الأمور. وإنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها[1]. فأبو المعالي في هذا العلم يعتبر مجتهداً لا مقلداً.

أراد الإمام المازري أن يقرب هذا الكتاب للناظرين فيه وأن يكشف مغالقه ويوضح إشكالاته. ويصحح ما ينبغي تصحيحه من اختياراته. فسمى تأليفه بإيضاح المحصول.

وهذا الشرح الذي نجزم بأن الإمام المازري قد حقق فيه تحقيقات نفيسة وأضاف إليه إضافات هامة إكمالاً أو تصحيحاً، قد طواه الزمن فيما طوى من كنوز المؤلفات الإسلامية. ندعو الله أن ييسر اكتشافه وإخراجه للناس. ويتفق المقري وابن السبكي على أن المازري لم يكمله. وفي اهتمام الإمام المازري بشرح هذا الكتاب ما يؤكد تعلقه وتضلعه من هذا العلم. ثم هو قطعاً لما كان شارحاً فقد ارتبط بتأليف أبي المعالي.

والمازري كما تبين لنا، مقامه في علم الأصول مقام التحقيق ومكانته فيه تدعوه إلى إبرازه حسبما انتظم في عقله وما انطبعت به مداركه. ولذلك ذكر أكثر من مرة في شرحه للتلقين أنه سيُملي في أصول الفقه ما يجلي المسألة التي تعرض لها. ولكن لم نجد في كتب التراجم ما يفيد أنه ألف هذا التأليف المستقل فلعله قد اخترمته المنية قبل أن يتمكن من ذلك لاشتغاله بما كان بصدد إتمامه من التآليف.

---

(1) الطبقات ج 3 ص 264.

رابعاً: كتبه في الحكمة.

ذكر المقري أن له تعليقاً على شيء من رسائل إخوان الصفا، سأله السلطان تميم عنه[1].

لقد كان لهذه الرسائل تأثير في الدولة الإسلامية في العصر الذي ألفت فيه القرن الرابع الهجري وفي القرون التالية. إذ أن مؤلفيها قد أخفوا أسماءهم وخلطوا في كلامهم بين الدين والفلسفة والطبيعيات. والحسابيات. وقام مذهبهم على التأويل والرمز. وعلى الافتراض. وهم يهدفون فيما يهدفون إليه إلى تكوين جماعات سرية يعملون، بواسطة تربيتهم على طاعة كل طبقة لمن هي فوقها طاعة كاملة، على تقويض السلطة العباسية في المشرق والوصول إلى الحكم.

وهم بما سطروه وما يدعون إليه قد سلكوا منهجاً يناقض منهج علماء السنة. إذ يؤولون النصوص تأويلات بعيدة. ويدعون أن العلم الكامل تصل إليه الطبقة العليا بعد سن الخمسين. فتشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه. فإذا وصل السالك إلى هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والناموس.

ولذا فهم لنزعتهم السياسية يكونون خطراً على أنظمة الحكم. ولانحرافهم في تأويل النصوص ولَيِّ عنقها إلى ما اقتبسوه من فلسفة القدماء كانوا هدف حملة علماء المسلمين المستبصرين.

ويبدو أن الرسائل وصلت بالطرق السرية التي كان يسير عليها أتباعهم. وصلت إلى المهدية. وكان الطود الشامخ الذي يدفع المكائد عن الإسلام هو الإمام المازري لإمامته في علوم الشريعة وتضلعه بالعلوم الحكمية. ولذا انتدبه تميم بن المعز ليكشف زيف هذه الرسائل وليبصر الناس بانحرافاتهم ويكشف عن خطر ضلالاتهم. فقام بهذا العمل ولكن لم يصلنا رده الذي نصر به الدين وقمع به دسائسهم السياسية. ومخارقهم.

---

(1) أزهار الرياض ج 3 ص 166.

آثاره الفقهية:

رزق الإمام المازري من سعة المدارك والنباهة والذكاء والجد في تحصيل العلم ونشره ما استحق به أن يتفق عارفو فضله على تلقيبه بالإمام. وكما سبق هو علَم يمثل الثقافة الإسلامية بجمعه بين علوم متنوعة، ساعدته مواهبه وجده أن يكون مرجعاً فيها. ولكن إمامته تظهر بصفة أتم وأجلى في ميدان الفقه. ففي هذا العلم تعددت تآليفه ومحض معظم نشاطه. فمما ذكر له من الآثار الفقهية.

1 ـ كشف الغطاء عن لمس الخطأ. ذكره المقري. وكذلك ابن ناجي مع بيان سبب تأليفه وذلك في ترجمة أبي محمد عبدالله التبان أنه وقعت يده على ساق ابنته وهو يظنها زوجته ففارق الزوجة أم البنت ورأى أنها حرمت عليه بهذا القدر. ثم أخذ يناقش القول بالتحريم مبيناً من يقول بعدم التحريم من شيوخ القيروان وعد منهم أبا القاسم بن محرز الذي ألف فيه تأليفاً. ثم قال واختاره المازري أيضاً وألف فيه تأليفاً واعتمد على تأليف بن محرز وسماه كشف الغطاء عن لمس الخطأ[1].

2 ـ فتاوى المازري:

وهذه الفتاوى لم يجمعها الإمام في كتاب. ولكن وردت موزعة في دواوين الفقه للذين جاؤوا من بعده وخاصة البرزلي والونشريسي قد اعتنى بها د. الطاهر المعموري وجمع ما وصلته يده منها. والإمام الذي انتصب للتدريس والإفتاء كما بيناه خمساً وستين سنة تقريباً نرجح أن فتاواه كانت متنوعة حفظ بعضها وذهب الكثير منها. وتتميز هذه الفتاوى بالتزام مذهب مالك. والتوجيه بأسرار الشريعة. والشجاعة في الاستقلال بما حصل عنده بعد النظر. وهي تعبر عن المشاكل الاجتماعية والأوضاع السياسية في عصره.

وهذان الأثران هما من الآثار المستقلة.

---

(1) معالم الإيمان ج 3 ص 90. والمثبت في النص قال ابن المواز في كتاب الخيار. وفي أسفل الصفحة وفي «ق» قال المازري وهو الصواب لأن ابن المواز توفي قبل السيوري بقرنين.

3 ـ كتاب التعليقة على المدونة:

هكذا ورد الاسم في أزهار الرياض التعليقة على المدونة. وفي معالم الإيمان ورد بلفظ «تعليقه على المدونة» بدون تاء لقول المازري في تعليقه على المدونة. وفي نهاية الصفحة قال المازري في كتاب الخيار من تعليقته وحلف السيوري بالمشي إلى مكة لا يفتي بقول مالك في المسائل الثلاث[1].

وقد عني الفقهاء بالمدونة عناية كبرى وخاصة في القيروان فلذلك كتب كثير منهم تعليقات على المدونة تساعد الناظر فيها على حسن الجمع بين مسائل أبوابها وتحرير المقصد من الكلام، وهل يؤخذ النص الخاص على ظاهره أو يؤول.

ولا نعلم مكان وجود ما علق به الإمام المازري على المدونة.

4 ـ كتاب الرد على الأحياء. المسمى بكتاب الكشف والإنباء عن المترجم بالأحياء[2]. وهذا الكتاب غير معروف مكان وجوده. وحسب الاسم الذي اختاره الإمام. وحسب المفهوم الذي عبر به عنه المقري. فإن الكتاب يعتبر نقداً للأحياء ورفضا أن يكون حسب الصورة التي برز عليها إحياء لعلوم الدين. ويرى فيه اسماً فارغاً من مسماه. كما فعل في المترجم بالواضح.

الجوانب التي حملته على نقد الكتاب.

ونستشف من كلام السيد محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، يقول في فصل ذكر طعن أبي عبدالله المازري على كتاب الأحياء:

أما المازري فقال مجيباً لمن سأله عن حاله وحال كتاب الأحياء ما نصه: هذا الرجل يعني الغزالي، وإن لم أكن قرأت كتابه، فقد رأيت تلامذته وأصحابه، فكل منهم يحكي لي نوعاً من حاله وطريقته، فأتلوح منها من سيرته ومذهبه. فأقام لي مقام العيان. فأنا أقتصر على ذكر حال الرجل. وحال كتابه

(1) معالم الإيمان ج 3 ص 183

(2) أزهار الرياض ج 3 ص 166.

وذكر جمل من مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفين، وأصحاب الإشارات. فإن كتابه متردد بين هذه الطوائف لا يعدوها. ثم أتبع ذلك بذكر حمل أهل مذهب على أهل مذهب آخر. ثم أكشف عن طرق الغرور، فأكشف عماد فن من خيال الباطل ليحذر من الوقوع في حبائل صائده. وقال هو بالفقه أعرف منه بأصوله. وأما علم الكلام الذي هو أصل الدين فإنه صنف فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيها[1]. ولقد فطنت لعدم استبحاره فيها[1] وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن الأصول فكسبته قراءته الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلاً للهجوم على الحقائق... ثم ذكر تأثره بإخوان الصفا ثم بابن سينا... ثم ذكر تسرعه في نسبة الأقوال إلى أئمة المذاهب دون تثبت... ثم ذكر توهين الأحاديث التي اعتمدها... ثم استحسانه أشياء لا دليل عليها كترتيب قص الأظافر. ثم شنع عليه في ادعائه الإجماع على أن من مات بعد بلوغه ولم يعلم أن الله قديم، مات مسلماً إجماعاً[2].

هذا النص الذي أثبته الزبيدي يبدو لي أنه نص ناقص. إذ لا يعقل أن يكون المازري يقدم على نقد كتاب لم يقرأه. وإنما سمع شيئاً عن مؤلفه ممن خالطه. وقد يكون النقص أنه بعد أن تقصى أخباره وعرف طريقته ومنهجه ممن صحبه، اطلع على الكتاب فرأى فيه ما دفعه إلى الرد عليه.

وتفيدنا هذه المقدمة أن النواحي التي قصد إليها في الكشف عن الأحياء خمسة.

أ ـ مرجعية التأليف: رأى فيها خليطاً من مذاهب الموحدين «يعني من المتصوفة والفلاسفة القائلين بالوحدة» ومن الفلاسفة. ومن المتصوفة. وأصحاب الإشارات الذين ينطلقون من الظواهر إلى ما وراءها مما لا يقوم عليه دليل موضوعي. وإنما هي تصورات ذاتية.

ب ـ مرجعية الثقافة: رأى أن تمكن الغزالي من الفقه أقوى من تمكنه من

(1) هكذا.

(2) إتحاف السادة المتقين ج 1 ص 28.

أصوله وأنه سبق له الاختلاط بالفلسفة فأثرت في تكونه الذهني ويسرت له الهجوم على الحقائق وشجعته على اقتحام الحمى.

جـ ـ **مرجعيته الأثرية**: رأى أن الغزالي لا يتثبت في الأحاديث التي يستند إليها ويسوي في الاستدلال بين الأحاديث الواهية والأحاديث الصحيحة.

د ـ **مرجعيته في وسائل المعرفة**: رأى أن الغزالي يعتمد الحاصل الإلهامي وما يشرق في النفس من معاني عندما يحصل للروح من الصفاء بالمجاهدة والعبادة فيكون ما يحصل في النفس متصفاً باليقين والثبوت.

هذه النواحي الأصلية التي حركت المازري لنقد كتاب الأحياء ولتنبيه من يرغب في مطعالته إلى هذه الجوانب.

ثم إن الزبيدي نقل عن ابن السبكي ما رد به على الإمام المازري وهي ردود واهية لبعدها عن الموضوعية. اتهم المازري بأنه إنما حمل على الغزالي لأنه انتقد مالكاً وخالف الأشعري في بعض آرائه. وهذا ما لا يقبله المازري[1]. وستجد في كلامي عن منهجه في التلقين ما يدفع هذا الظن الخاطىء. وأن الإمام المازري في كتابه ناقش أئمة المذاهب ورجح غير مذهب مالك إذا ما عاضده الدليل. وأنه انتقد حامل لواء الأشعرية القاضي أبا بكر الباقلاني. وهذه إشارة عارضة لموضوع خاض فيه فطاحل العلماء وشغل الباحثين وهم بين طاعن على الكتاب ومنوه به. وناقد يزن ويوازن. ويرد ويقبل. ثم انتهى الأمر إلى القبول بعد تقصي مروياته وبيان قيمة سندها.

5 ـ شرح التلقين: هذا الكتاب الذي يقول فيه عياض وابن فرحون وشرح كتاب التلقين وليس للمالكية كتاب مثله.

وسماه الأبي = الكتاب الكبير = قلت قال المازري في كتابه الكبير رأى بعض المتأخرين[2] الخ. ووقعت في يدي نسخة كتب الناسخ في الورقة الأولى:

---

(1) أطال الزبيدي في الدفاع عن الأحياء. إتحاف السادة المتقين ص 29/40.

(2) إكمال الإكمال ج 2 ص 146.

المعين على التلقين. وقد يكون حسن حسني عبد الوهاب[1] قد اعتمد هذه النسخة. ولكني لم أجد فيمن كتب عنه تسمية الكتاب. إلا بشرح التلقين.

منهجه في الشرح:

أولاً: يقسم نص التلقين إلى وحدات. تطول أو تقصر. ثم يتبع كل وحدة بمجموعة من الأسئلة من سؤالين إلى عشرين سؤالاً. تتناول في حالات قليلة إبراز الصناعة التأليفية عند القاضي عبد الوهاب. ويهتم في معظم الأحوال بالتوسع فيما يفرعه عن نص المتن من مسائل تدور كلها حول ذلك النص. فمثلاً يعلق على قول القاضي «وأما أركان الصلاة التي هي منها فتسعة. وهي التحريم». فيقول يتعلق بهذا سبعة عشر سؤالاً.

ثانياً: قد يكون السؤال الذي يثيره كلام القاضي قد سبق له أن أثاره وفصل جوابه. فلا يمنعه ذلك من إعادة إثارته كسؤال يقتضيه التعمق في إدراك أبعاد النص ثم يذكر بالإجابة السابقة ويحيل عليها.

ثالثاً: بعد ضبط الأسئلة يتتبعها حسبما رتبها بالإجابة عنها. واحداً واحداً. وهو في ذلك قد يتوسع في الإجابة قاصداً تمرين الناظر في كتابه على التفقه كما صرح به لما فصل الكلام على من ذكر صلاة منسية ولا يدري ما هي؟ فأخذ في ضبط الفروض التقديرية متبسطاً في حكم كل حالة على انفراد. من ص 753 إلى ص 756، ثم أنهى ذلك بقوله: «وإنما ذكرنا هذه المسائل ليكد الطالب فيها فهمه، فيكتسب من كده بفهمه فيها انتباهاً وتيقظاً فيما سواها من المعاني الفقهية وغيرها مما يطالعه».

وقد يتوسع في الشرح لضبط الأحكام التي يشير إليها النص إشارة. فمثلاً عند قول القاضي: «يقدم في الإمامة كل من كان أفضل. والفقيه أولى من القارىء. ولا تجوز إمامة الفاسق ولا المرأة ولا الصبي إلا في نافلة فتجوز دون المرأة. ولا العبد في الجمعة».

---

(1) ح ح عبد الوهاب ص 62.

يشرح هذا النص في 40 صفحة من ص 654 إلى ص 693.

رابعاً: هو في تبيينه لفقه المسألة لا يقتصر على المذهب المالكي بل يحرر أولاً وجهة نظر المالكية مما روي عن مالك وعن أئمة المذهب. ويتبع ذلك بتحرير فقهها عند المذاهب الأخرى كالحنفية والشافعية غالباً. وتارة عند الحنابلة والحسن البصري وأبي ثور. والثوري. وغيرهم.

وفي بعض المواطن يذكر اختلاف قول أبي حنيفة عن أبي يوسف أو عن محمد بن الحسن. كما يعنى تارة بالمذهب الظاهري وهو في ذكر آراء المذاهب الأخرى. يتحرى ولا يقلد فيما ينقله ما يوجد في كتب مذهب عن المذاهب الأخرى. فمن أمثلة ذلك أنه نقل عن البغداديين من المالكية أن أبا حنيفة يقول بسقوط مواصلة الطلب عن فاقد الماء إذا لم يجد الماء في الصلاة الأولى وصلى بتيمم. فيعقب بقوله: والذي وقفت عليه في كتب أصحابه أنه إنما يسقط الطلب في الأسفار خاصة لكونها مختصة بعدم المياه غالباً بخلاف الحواضر الموجود الماء فيها غالباً[1].

خامساً: هو لا يكتفي بتفصيل الأقوال ونسبتها إلى أصحابها بل يجتهد في ربط القول بدليله. ويبسط منزع كل صاحب مذهب من الدليل ثم يتولى ترجيح الرأي الذي يطمئن إليه. ولو كان مخالفاً للمذهب المالكي. فمن أمثلة ذلك أنه ذكر رأي مالك والشافعي ومحمد بن الحسن الشيباني في أن إزالة النجاسة لا تكون إلا بالماء الطاهر الطهور. ثم ذكر مذهب أبي حنيفة أنها تكون بغيره من المائعات المزيلة للعين والأثر. ثم أخذ يوجه رأي كل مذهب مورداً أدلته. وانتهى إلى تنظير ذلك بإخراج القيم بدل العين في الزكاة، ذلك أن القصد من الزكاة هو إزالة خلة الفقراء، وقد عيّن الشارع لمن وجبت عليه الزكاة ما يخرجه من شاة أو حقة أو ابن لبون أو تبيع الخ. ثم قال فمن راعى المعنى قال بجواز إخراج القيمة لأنها تحقق قصد الشارع. ومن راعى لفظ النص قصر المخرج على ما جاء به النص. وكذلك إزالة النجاسة. فمن راعى لفظ النص قصر

(1) شرح التلقين 275.

التطهير على الماء. ومن راعى قصد الشارع من إزالة القذارة وهي تتحقق بالخل وماء الورد اعتبر ذلك مطهراً. ومما احتج به المالكية والشافعية أن الله سبحانه قصر التطهير على الماء. فقال تعالى: **﴿ماء طهورا﴾ ﴿ماء ليطهركم به﴾**. وقالﷺ في الدم: ثم اغسليه بالماء. فخص الماء بالذكر فوجب القصر عليه. قال الإمام وهذا فيه نظر. لأنه لا يمتنع أن يكون القصد أن الماء له فضيلة التطهير، وكون غيره له هذه الفضيلة لا يسلب فضيلته. وقد يمدح بعض الأشخاص بما يوجد في غيره. فيقال فلان عالم وصالح. وإن كان غيره يشركه في ذلك وخص الماء لأنه أعم في الطهارة ليسر وجوده[1].

وبهذا تكون طريقة المازري تختلف عن طريقة المدرسة القيروانية التي أشار إليها المقري. في صناعة التأليف في المغرب. قال: ولقد وقفت على بعض التعاليق لأحد المتأخرين على كلام في صناعة التأليف «قد كان للقدماء رضي الله عنهم في تدريس المدونة اصطلاحان: اصطلاح عراقي واصطلاح قروي. فأهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس. وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس. ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات ومناقشة الألفاظ. ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين.

وأما الاصطلاح القروي، فهو البحث عن ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما احتوت عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتنبيه على ما كان في الكلام من اضطراب الجواب، واختلاف المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار، وضبط الحروف على ما وقع في السماع[2]. إن عناية المدرسة القيروانية بتتبع أقوال المذاهب الأخرى، والنظر في أدلتها والموازنة بين الأدلة، ضعيفة جداً إذا ما قيست بالمدرسة العراقية. وذلك لاختلاف البيئة العلمية اختلافاً بيناً. فالعراق قد

(1) شرح التلقين ص 462.
(2) أزهار الرياض ج 3 ص 22.

ترعرعت فيه المذاهب الفكرية والعقدية والفقهية المختلفة. فللمعتزلة سلطانهم الأدبي والسياسي ولأهل الحديث سلطانهم الأثري والشعبي وللخوارج والشيعة والسنة أشياعهم ونضالهم في دعوة الناس إلى مذاهبهم ونشرها على أوسع نطاق، ويلتقي في المناظرات في المساجد أو في بلاط الخلفاء أعلام كل مذهب مجادلين عما يعتقدون أنه الحق. كما أن للفقهاء مجالس المناظرة وحلقات الدروس التي لا يبرز فيها إلا من كان قادراً على جعل الاحتكام إلى النظر يؤيد مقالته وينصر مذهبه. ولا يقبل فيها قول لا سند له. ولا رأي لا يقوم على دليل. فتمرنت العقول على المحاجة وعلى نقد ما عند الآخرين. والاستعداد للمطاعن التي يوردها الخصم. وحفلت تبعاً لذلك كتب الفقه وطريقة التدريس بهذا النوع من الربط بين الفقه وأدلته ومن الطعن في أدلة المخالفين وتوهين مذاهبهم.

وأما القيروان التي كانت منارة العلم في العدوة الغربية من العالم الإسلامي. فلم تكن محتكة بالحضارات السابقة المتباينة، ولم يستطع أن يثبت فيها على النطاق الشعبي العام إلا المذهب المالكي بقيام أساطين المذهب على غرسه وتعهده ونموه. من علي ابن زياد والبهلول بن راشد وسحنون إلى الشيخ ابن أبي زيد وتلاميذه. وإن حفظت أسماء لبعض علماء الحنفية إلا أنه لم تحفظ مناظرات بينهم وبين المالكية. وأما الشيعة فقد ارتبطت بالسلطة الحاكمة فعفا أثرها بانتهاء القوة الحاكمة. ولذا كان المعول عندهم على المدونة دراسة وتحقيقاً ومقابلة بين أبوابها والإجابات الواردة في الموضوع الواحد أو المتقارب. وكثرت شروحها والتعاليق عليها. ومختصراتها.

فالمازري يظهر في العدوة الغربية كمتفرد عن طريقة المدرسة القيروانية وخاصة في شرحه على التلقين فهو معجب بالطريقة العراقية ترسم خطاها دون أن يهجر الطريقة القيروانية. وهو بجمعه هذا يكون مدرسة خاصة في كتابة الفقه في المذهب المالكي. وهو ما يشير إليه في نظري قول القاضي عياض: وليس للمالكية كتاب مثله[1]. فهو من ناحية يتتبع المدونة. وعندما وجد القاضي

---

(1) الغنية ص 133.

أهمل بيوع الآجال في التلقين تهمم لذلك وبسط القول فيه ونبه على ذلك. وهو ينقل عن أمهات الكتب في المذهب ويقارن بينها كمدونة أشهب والواضحة. ومختصر المدونة. والعتبية وغيرها. فكان بهذه الناحية فقيهاً قيروانياً.

وهو من ناحية أخرى. يورد الأدلة من الكتاب والسنة. ومن القياس ويقوم بالتنظير بين المسائل المتشابهة في مقصد الشارع وإن اختلفت أبوابها. كما يعني أشد العناية بالقواعد الأصولية وإيصالها باستنباط الفرع الخاص كما بيناه في تضلعه بعلم الأصول. وهو بهذه الناحية سالك مسلك أهل العراق.

وطريقة الجمع هذه مع العناية بأقوال المذاهب الأخرى قد تأثر بها في نظرنا ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد. كما تأثر بها شهاب الدين القرافي في كتابه الذخيرة.

ويتبنى المقري تعليقاً لبعض المتأخرين على صناعة التأليف. مضمونه أن علماء تونس أقدر على التأليف وعمق النظر من علماء تلمسان وأن العلة في ذلك كون صناعة التعليم، وملكة التلقي لم تبلغ فاساً كما هي بمدينة تونس، اتصلت إليهم من الإمام المازري، كما تلقاها عن الشيخ اللخمي، وتلقاها اللخمي عن حذاق القرويين. وانتقلت ملكة هذا التعليم إلى الشيخ ابن عبد السلام مفتي البلاد الإفريقية وأصقاعها، المشهود له برتب التبريز والإمامة، واستقرت تلك الملكة في تلميذه ابن عرفة رحمه الله[1].

إن هذه السلسلة التي نظمها صاحبها جاعلاً الإمام المازري واسطة عقدها. ارتوى من المدرسة القيروانية، وأثر فيمن جاء بعده من الفقهاء إلى ابن عبد السلام وابن عرفة. إن هذا التسلسل لا يقوم عليه دليل ولا يؤكده النظر في فقه علماء تونس. فابن عبد السلام على جلالة قدره لم يتبع منهج المازري في شرحه على مختصر ابن الحاجب[4].

---

(1) أزهار الرياض ج 3 ص 23/24.

(2) بمكتبتي نسخة مصورة عن النسخة الكاملة المحفوظة بالمكتبة السليمانية بإسطمبول.

إذ الشيخ لا يهتم في شرحه هذا إلا بتحقيق مذهب مالك. ولا يتعرض للمدارس الفقهية الأخرى. كما أن لا يعنى بالربط بين الفرع الفقهي ودليله. وبطريقة الاستنباط منه. ولذا فإن السند العلمي والتعليمي قد انقطع بعد الإمام المازري. وهذا ما أخذ به العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون. يقول: «وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس. واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة، ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم عن المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدين بمراكش مستفاداً منها، ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداوة الدولة الموحدية في أولها وقرب عهد انقراضها بمبدئها، فلم تتصل فيها أحوال الحضارة إلا في الأقل. وبعد انقراض الدولة بمراكش ارتحل إلى المشرق من إفريقية القاضي أبو القاسم بن زيتون لعهد أواسط المائة السابعة فأدرك تلاميذ الإمام ابن الخطيب، فأخذ عنهم ولقن تعليمهم وحذق في العقليات والنقليات ورجع إلى تونس بعلم كثير **وتعليم حسن**، وجاء على أثره من المشرق أبو عبدالله بن شعيب الدكالي كان ارتحل إليه من المغرب، فأخذ عن مشيخة مصر. ورجع إلى تونس واستقر بها وكان تعليمه مفيداً. فأخذ عنهما أهل تونس واتصل سند تعليمهما في تلاميذهما جيلاً بعد جيل حتى انتهى إلى القاضي محمد بن عبد السلام شارح ابن الحاجب وتلميذه[1].

فالواقع التاريخي ونص ابن خلدون يثبتان أن المازري كان يمثل نهاية عصر. اضطربت بعده الأمور واختل الأمن وتغلب النصارى على الدولة. وتحكموا في البلاد. ثم جاءت الدولة الموحدية بقوة شابة مندفعة فخلصت البلاد من الاحتلال النصراني. إلا أنها لتوغلها في البداوة عند انطلاقها ولقصر عمرها، ولمقاومتها للمذهب المالكي اجتمعت هذه العوامل لتعمق القطيعة بين طريقة التعليم كما بلغت أوجها على يدي الإمام المازري وبين الوضع الذي **كان عليه التعليم** عند قيام الدولة الحفصية.

(1) المقدمة ص 431 الفصل الثاني في أن التعليم من جملة الصنائع.

سادساً: تنويهه بالمنهج العراقي الذي يكشف عن أسرار التشريع وتعمق موارد الأحكام ليبدي الفروق الكامنة مما يوضح المنحى الذي من أجله اختلفت فيرفع الاشتباه الحاصل من النظر الأولي.

فمن ذلك أنه لما تحدث عن غسل النجاسة وذكر أنها لا تفتقر إلى نية، علل ذلك بأنها طهارة معقولة المعنى فكان نفس الفعل محققاً للغرض عند القيام به. بخلاف طهارة الحدث فلما كانت لا يقصد بها أمر محسوس ولا تحصيل غرض وإنما يحصل بها أجر في العقبى افتقرت إلى نية لتحصيل الغرض المطلوب «يعني الأجر».

وبنى على هذا أن ما مال إليه بعض متأخري فقهاء القيروان إلى أن النضح للنجاسة يفتقر إلى نية بخلاف غسلها. وأن هذا التفريق تعقبه بعض القرويين بأنه إذا قدرنا المشكوك فيه موجوداً فالنجاسة الموجودة لا تفتقر إزالتها إلى نية. وإن قدرنا عدم النجاسة فالغسل ساقط. ثم قال: «ومن عجيب ما ينبغي أن يتفطن إليه أن هؤلاء المتأخرين من المغاربة، تحوم خواطرهم على هذه المعاني التي أبرزها حذاق أهل العراق للوجود...

وكأن من حكينا عنه من القرويين. أن النضح يفتقر إلى نية استشعره ورأى أن الناضح لا يزيل عيناً فأشبه المتطهر للحدث في افتقاره إلى النية فلا وجه لاستبعاد قوله»[1].

سابعاً: هو في مناقشته لأدلة المذاهب ولوجهات نظرهم حريص أتم الحرص على الأدب وحسن الظن بهم ويوصي بذلك. وأورد شاهداً على طريقته هذه النموذج الآتي الذي يجمع بين أمور. تقديره وأدبه مع من يناقشه. شجاعته في بيان ما يراه حقاً وإن خالف فيه أقطاب العلم الذين هم أئمة فيه. عمق نظره وحدة ذكائه.

يقول القاضي أبو محمد عبد الوهاب «ودم الحيض يمنع وجوب الصلاة وصحة فعلها وفعل الصوم دون وجوبه».

---

(1) شرح التلقين ص 465.

يثير أولاً الإشكال التالي؛ هو أن الصيام زمن الحيض معصية. فكيف يوصف ما هو معصية بأنه واجب. وإذا لم يكن واجباً فكيف يقضي؟ ففي هذا تناقض. وفصل اضطراب الأصوليين من منكر لتوجه الخطاب كالكرخي. واختلاف قول المالكية: من يرى أن المسافر والمريض مخاطبان دون الحائض. ومن يرى أن المخاطب المسافر دون المريض والحائض.

ثم ذكر أن القاضي أبا بكر بن الطيب على عظم شأنه في علم الأصول قد اختلف قوله في كتبه ثم بسط ما يمكن أن يوجه به كل رأي. وما ينتقد به التوجيه.

وأنهى بحثه الرائق بحل الأشكال. رابطاً بين القضاء وبين النية التي لا بد من استحضارها عند الفعل حتى يتميز عن غيره. وهذه النية المميزة المتضمنة أن هذا الوجوب على الحائض إنما هو كالقضاء عن وجوب فات. فاستحضارها للوجوب الفائت عليها هو السر الذي من أجله أطلق أن الوجوب متوجه دون الفعل أيام الحيض.

ونبه الناظر في شرحه لعزة هذا التحقيق. قائلاً: وهذا فصل قد كشفنا لك فيه اختلافاً كثيراً. وقع بين أهل الأصول ومعنى أطلقه أهل الفروع. وبحنا لك بالسر فيه فاحتفظ به. فما تعرض لهذا أحد من الفقهاء المنصفين. وإذا أحطت به علماً علمت حقيقة ما قاله القاضي أبو محمد في هذا الكتاب. وحقيقة ما تعقب عليه. وأنه إن ترك كلامه على ظاهره فقد بان ما تعقب به عليه. ثم قال وإن أحببت الاعتذار عنه وإلحاقه بالجمهور في هذه المسألة، وهو الظن الجميل به لعلو قدره في علم الأصول والفروع. قلت قد أريناك معنى قول الفقهاء. إلخ[1].

فأنت ترى كيف احتاط قبل أن يذكر اختلاف قول القاضي أبي بكر لمقام الأدب فقال: «على عظم شأنه في علم الأصول». وكيف أرشدك إلى الاعتذار عن القاضي أبي محمد بما يقتضيه أدب العلماء «وهو الظن الجميل به لعلو قدره في علم الأصول والفروع».

وفي هذا النموذج مع ما تجده منبثاً في كلامه من سمو خلقي. ورفيع أدب

(1) شرح التلقين 323/329. وقد لخصت كلامه تلخيصاً. فارجع إليه هناك فإنه فصل ممتع.

وتقدير للعلم وأهله، ما يدفع ظن ابن السبكي أن الإمام تحامل على الغزالي وعلى إمام الحرمين لأنهما انتقدا الإمام أبا الحسن الأشعري. فعقلية الإمام المازري نوع آخر غير الذي تأثر به ابن السبكي في عصره من تقاذف بين العلماء. وما وجدت له في شرح التلقين خروجاً عن هذا المسلك أو طعناً على العلماء من الموافقين في المذهب والمخالفين.

ثامناً: مزج الإمام في شرحه بين تحقيق الفقه في المسألة المعروضة في المذهب المالكي وفي بعض المذاهب الأخرى. وبين الربط بالدليل الخاص. ثم أضاف إضافة لها وزنها في طريقة دراسة الفقه هي الربط بين المقاصد الشرعية والحكم. فكان بذلك من العلماء الذين اعتمدهم أبو إسحق الشاطبي في عميق نظره في الشريعة الإسلامية وضبط مسائلها بقواعد عمل على أن تكون قطعية. تعطي للناظر فيها الخيوط الجامعة بين المسائل حسب قانون يقضي به العقل المستنير بالوحي. ومن أمثلة اقتباس الشاطبي من الإمام المازري ما ذكره في المسألة الثانية: «وهي ورود الأمر والنهي على متلازمين. فكان أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه. فإن القاعدة التي يجب أن يحمل عليها التشريع هي أن يعتبر المتبوع ويلغي التابع. ثم تابع تفصيل هذه القاعدة. وما يكشف عنه التتبع من إشكالات فكان أحد الإشكالات أنه إذا كان كل واحد من الأمر والنهي يمكن أن يكون مقصوداً قصداً أولياً. كالأواني من الذهب والفضة: فهل المقصود العمل الفني من الصياغة فيجوز شراؤها، أو المقصود تملك عين الذهب آنية فيحرم؟ قال فهذا محل اجتهاد في ترجيح أحدهما لكونه تابعاً والآخر متبوعاً. وهو محل إشكال ثم أتبعه بقوله. قال المازري في نحو هذا القسم من البيوع ينبغي أن يلحق بالممنوع، لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن، والعقد واحد على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة، فمنع الكل لاستحالة التمييز، وأن سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد. هذا ما قال وهومتوجه[1].

(1) الموافقات ج 3 من ص 163 إلى ص 190. وانظر تعقيبه على كلام المازري بعد أن وجهه ص 198.

تاسعاً: طريقته في الاستدلال والتعليل.

يفرق الإمام المازري بين الدليل الملزم وبين التنظير الذي يقرب ولا يلزم. من ذلك أنه ذكر المذاهب في اللفظ الذي يدخل به في الصلاة. وأن أبا حنيفة يرى أنه يجزىء كل لفظ فيه تعظيم وردّ مذهبه بأن الصلاة عبادة غير معقول معناها فيجب التسليم والاتباع. ولو حاول محاول إبدال الركوع بالسجود لكونه أبلغ في الخضوع لما قبل قوله وخرج عن مذاهب المسلمين. فكذلك القول بإبدال التكبير بالثناء والتمجيد. ثم استشعر أنه ابتدأ بترك القياس في العبادة ثم وقع فيه. فقال ولا تظنن أنما نهينا عن شيء وأتينا مثله لأننا لم نورد هذا قياساً وإنما ضربنا به مثلاً ليتضح منع القياس في هذا الباب[1].

ومن ذلك أيضاً. أنه نقل عن بعض الذين يقولون بوجوب القراءة في الركعة أن الله حرم الكلام في الصلاة لأنه أوجب عملاً من الأعمال فحرم ما يشغله بغير القراءة. أما العين مثلاً فلما لم يوجب عليها عملاً لم يحرم عليها الاشتغال بالنظر. وعلق عليه بأنه لا يستقل دليلاً ولكن يصلح ترجيحاً[2].

ومن ذلك أنه ناقش الحنفية في دليلهم على عدم الترجيع في الأذان. فإن أبا محذورة كان شديد البغض للنبي ﷺ. فلما أسلم أخفى صوته عند الإعلان بالشهادة حياء من قومه. ورد هذا الاستدلال بأن الشيء قد يشرع لسبب ثم يزول السبب ويبقى التشريع، وذلك كالرمل في الطواف مباهاة للمشركين. ثم قال وإنما ذكرنا هذا مثالاً لا دليلاً لأنا نخالف فيه أيضاً[3].

كما أنه يؤيد مرجحاً رأياً على رأي بضروب من التوجيه مستمدة من مقاصد الشريعة بعضها منصوص عليه لغيره. وبعضها لم أعلم أن غيره اعتمده في مثل هذا المقام من ذلك أنه لما ذكر صفة رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام. وأن رأي العراقيين من أصحابنا كون اليدين قائمتين يحاذي بكفيه منكبيه

---

(1) شرح التلقين ص 501.

(2) شرح التلقين ص 512.

(3) شرح التلقين ص 435.

وبأصابعه أذنيه. يرجح هذا بقوله ولو لم يكن في اختياره إلا البعد عن التكلف لكان معنى يقتضي إيثاره ويحسّن اختياره[1]. وهو معنى دقيق مأخوذ من أن الإسلام دين الفطرة.

كما يقرر من ناحية أخرى أن البحث عن المعاني المعقولة في كل حكم من أحكام العبادة غير لازم. ولكن ذلك لا يمنع من قدح الفقيه فكره لإبداء المعاني المعقولة المناسبة. ومن ذلك أنه نقل عن شيوخه تعليلاً لقرن رفع اليدين بتكبيرة الإحرام. ثم نقل تعليلاً آخر عن بعض الخراسانيين وآخر عن بعض المتصوفة. ثم عقب على التعليلات الثلاثة بقوله. وهذه الثلاثة أجوبة دائرة كلها على أن القصد إشعار النفس بأمر ما. وهي معان تروق الذهن، وإن صحت وثبت أن قصد الشرع ذلك، فذكرها ها هنا غرضُنَا به التنبيه على محاسن الشرع وعنايته بأن يمهد للنفس تسهيل سبل الخير وليعلم المصلي أفعاله وما يقصد به[2].

عاشراً: طريقته في الجمع بين الأحاديث.

إن الإمام المازري وإن عني بالربط بين الحكم ودليله وتوجيه الاختلاف إلى الأصل المبني عليه أو طريقة النظر والفهم للدليل، إلا أنه عند ذكره للأدلة من السنة قلما ينبه على من أخرج الحديث. كما أنه كان كثيراً ما يروي الحديث بالمعنى أو يقتصر على مقطع من النص. وبذلك كان تخريج الأحاديث التي استدل بها يتطلب مجهوداً كبيراً. ولذلك بقيت بعض الأحاديث لم أعثر على من خرجها من العلماء.

وهو في تتبعه للمذاهب والأدلة كثيراً ما يروي الحديث الدال على الحكم وحديثاً آخر يعارضه. فتراه يعمل على الأخذ بهما. ويطلق عبارة ما تخلف عنها أبداً وهي «البناء» فهو لا يطلق كلمة الجمع. ولا كلمة التأويل. ولا كلمة التوفيق ونحو ذلك مما جرى على أقلام وألسنة الفقهاء. وإنما هو حسبما يبدو لي

(1) شرح التلقين ص 552.
(2) شرح التلقين ص 552/553.

يتصور أن السنة تزداد قوة وصلابة بهذه الظاهرة. معتبراً ذلك كالبناء الذي لا يكون صحيحاً قادراً على الصمود. إلا إذا كان وضع أحجاره بعضها فوق بعض لا يتم بفواصل ونهايات متحدة ولكن بفواصل مختلفة نهاية كل حجارة هي وسط الحجارة التي فوقها والتي تحتها. مما يقوي الالتحام. ويشد البناء.

حادي عشر: يختلف منهجه في كتابه هذا عن منهجه في المعلم. إذ صدور المعلم كتأليف لم يكن مقصوداً أصلياً. وإنما حصل بعد عرض تعليقاته عليه عند قراءة كتاب مسلم عليه. أما كتاب التلقين فقد كان يقصد من أول الأمر إلى إخراجه كتاباً. فتخير أن يكون منهجه ليس على طريقة الاختصار ولا على طريقة التوسع والاستطراد واستيفاء كل مسألة. بل هو يحيل تارة على تآليفه الأخرى وتارة ينبه على أنه طوى الكلام لئلا ينتشر. فهو مثلاً عندما يتحدث عن دليل وجوب استقبال القبلة **﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام. وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾** قابل هذه الآية. بقوله تعالى: **﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾** وبقوله تعالى: **﴿ولله المشرق والمغرب﴾**. أخذ يقابل بين هذه النصوص القطعية. ويتابع آراء الأئمة في ذلك. وختم ذلك بقوله: «وإنما لم نتمم لك النظر في ترجيح هذه الطرق لأن ذلك يخرج الكتاب عن غرضه»[1].

مكانته في الفقه:

يثبت له القاضي عياض أنه بلغ رتبة الاجتهاد. يقول فيه «إمام بلاد إفريقية وما وراءها من المغرب وآخر المستقلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد ودقة النظر»[2].

ونقل العبارة ابن فرحون في الديباج.

ونقل عن ابن دقيق العيد أنه عجب من عدم إعلانه بأنه مجتهد.

وابن عرفة يتحفظ في إثبات بلوغه درجة الاجتهاد.

---

(1) شرح التلقين ص 485.

(2) الغنيه ص 123.

وتوسط الشاذلي النيفر. فجعله مجتهداً. إلا أنه عدل عن إعلان ذلك والتزم مذهب مالك لأمرين. أن الناس يكفيهم ما هم فيه من الاختلاف فلا يضيف سبباً آخر للاختلاف. ولأنه لو أعلن اجتهاده فإن أهل إفريقية لا يرضون بمذهب مالك بديلاً. فلذلك لم يخرج عن مذهب مالك.

وهذا لا يتيسر قبوله لأن المجتهد هو الذي اطمأن إلى أن ما بلغ إليه اجتهاده صواب يحتمل الخطأ وما ذهب إليه المخالف له خطأ يحتمل الصواب. ولذا فإن دينه وأمانته تمنعه أن يفتي بما هو يعتقد خطأه. فالمجتهد ملزم شرعاً بأن يعلن عن حكم الله الذي اطمأن إليه. والمازري في ورعه وعلمه أبعد من أن يظن به هذا. ولذا فلما كان المازري رحمه الله قد أودع فقهه في كتبه. وخاصة كتاب التلقين. فإننا سننظر في أثره هذا. فهل يضيء لنا هذا الكتاب القيم الإجابة عن هذا السؤال؟

إنه لا بد قبل تتبع فقهه في كتاب التلقين تدقيق أمر.

أولاً ما المقصود بالاجتهاد. الذي نفاه من نفاه وأثبته من أثبته؟.

الاجتهاد على مراتب.

أعلى المراتب: الاجتهاد المطلق = وهي المرتبة التي تثبت للفقيه الذي نظر في المنهج الذي يتبع في استنباط الأحكام. فهو الذي سن الأدلة ما يعتبر دليلاً وما لا يعتبر دليلاً. وما يمكن أن يستند إليه الفقيه وما لا يستند إليه في بيان حكم الله.

ثم بعد الاطمئنان إلى ما ينتج وما لا ينتج. ينظر في ترتيب تلك الأدلة ما يقدم منها وما يؤخر وما هو موقف الفقيه منها عند التعارض. فالكتاب حجة مثلاً. والسنة حجة والإجماع حجة والقياس حجة. فإذا تعارض نص السنة ونص الكتاب فكيف يتم الترجيح. وكذلك القياس. وعمل أهل المدينة حجة عند مالك. والسنة حجة فإذا عارض حديث الآحاد عمل أهل المدينة فبماذا يأخذ الفقيه. وكذلك قول الصحابي هل هو حجة أو لا؟. ثم إذا أثبته الفقيه فما

هو موقفه إذا عارض قول الصحابي القياس؟ ثم بعد هذا. الإجماع حجة. فهل الإجماع حجة في كل عصر من الأعصار أو الحجة في اتباع إجماع الصحابة خاصة؟ والقياس حجة فهل القياس المعني هو القياس الجلي أو كل الأقيسة. والعرف حجة ولكن متى يعتبر العرف؟ فالفقيه الذي وضع منهجاً كاملاً في ترتيب الأدلة وما يؤخذ منه وما يترك هو المجتهد المطلق. وهذا القسم آخر من بلغه داود الظاهري. بخلافه في اعتبار القياس واقتصاره على القياس الجلي. وانحصرت المذاهب السنية في الأربعة الباقية الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي.

وما نسب الاجتهاد المطلق بعد داود الظاهري لأحد من العلماء. ولا أبرز أي عالم من العلماء منهجاً في الاجتهاد جديداً. فقد آل الأمر إلى أن كل فقيه بلغ رتبة الاجتهاد. فمعنى ذلك أنه أخذ بالطريقة الخاصة التي قام عليها مذهب من المذاهب الأربعة.

الطبقة التالية لأهل الاجتهاد المطلق التي انقرضت. أهل الاجتهاد المقيد. كأبي يوسف ومحمد في المذهب الحنفي وابن القاسم وأشهب وأصبغ في المذهب المالكي. والبويطي والمزني في المذهب الشافعي.

وهؤلاء ينظرون في أدلة الأحكام المعتمدة عند إمامهم ويرتبونها حسب ترتيب إمامهم. وقد يصلون بعد ذلك إلى حكم الجزئية المنظور فيها إلى ما يوافق إمامهم. وقد يصلون إلى خلاف ذلك فيعلنون أنهم أتباع الإمام وأنهم يخالفونه في استنباطه. وترد علهيم الحوادث التي لا نص لإمامهم فيها فيعتبر قولهم هو المذهب في تلك الحادثة العارضة. وهؤلاء هم الذين وسّعوا المذاهب.

وطبقة أقل من هذه وهم الذين يلتزمون كل ما قاله أئمة المذهب. ولكن عندما تعرض الحوادث المستجدة يُخَرّجون على فول إمامهم حكم النازلة تطبيقاً لقواعد المذهب وهم أهل التطبيق.

وطبقة رابعة تتبع الأقوال وتجمعها وتوازن بينها ثم ترجح الأقوال. ولكن تبين النواحي التي تقوي الأخذ بأحد الأقوال أو توهن الأخذ به.

وبعد هؤلاء طبقة خامسة هم المدونون للثروة الفقهية المرتبون لها

الميسرون لمعرفة حكم النازلة المطلوبة مما سبق لأئمة المذهب على اختلاف طبقاتهم قول فيها. مع تتبع الأقوال تتبعاً مستقصياً أو تتبعاً على الجملة. أو اقتصاراً على القول المعتمد.

ففي أية مرتبة من هذه المراتب يعتبر الإمام المازري؟ فالمرتبة الأولى لم يدعها أحد ولم يبرز أي فقيه منهجاً جديداً في النظر. فلا معنى لقول من يقول إنه عدل عن إبراز مذهبه لئلا يزيد الاختلاف حدة، ولأن أهل إفريقية لا يقبلون بمذهب الإمام مالك بديلاً.

كما أني لم أجده رافضاً لقول مالك مخالفاً له في الفروع. بل هو يدقق في رواية المدونة. ويوازن بين نصوصها. فهو إذن ليس من أهل الاجتهاد المقيد.

ولكن نصوصه في هذا الكتاب تعلن أنه من أهل التطبيق وأهل الترجيح.

فمن النوع الأول.

إنه حقق أنه إذا خاف متى استعمل الماء أن يعطش عطشاً يهلكه أنه يتيمم. ثم بعد ذلك فرض سؤالاً قائلاً: فما قولكم فيمن معه من الماء ما يذهب نجاسة بدنه وإن لم يغسل به النجاسة كفاه لوضوئه؟ قيل أما هذا فلا أحفظ الآن في عين هذه المسألة نصاً لأحد من أصحابنا سوى ما حكاه ابن حبيب عن بعض أصحاب مالك فيمن مسح على خفيه، ثم لحقتها نجاسة وهو في السفر، ولا ماء معه، أن ينزع خفيه ويتيمم. فهذه الرواية تشير إلى أن الصلاة بطهارة التيمم مع عدم النجاسة أولى منها بطهارة الماء مع حصول النجاسة. فعلى هذا يغسل نجاسته بالماء وإن نقله ذلك إلى التيمم[1]. فهو في هذا النص يخرج حكم من كان معه من الماء ما يكفي لإحدى الطهارتين في أنه يغسل النجاسة ويتيمم على حكم من تنجس خفه ولا ماء معه أنه ينزعه ويتيمم.

ومن ذلك أيضاً أنه في باب المياه أورد على كلام القاضي عشرة أسئلة كان السؤال السادس ما حكم الماء المشكوك فيه؟ وفصل القول فيه إما أن يكون

(1) شرح التلقين ص 280.

الشك في المغير هل يؤثر أو لا؟ وإما أن يشك في محل النجاسة لا في حصولها. وبعد أن بين اختلاف الفقهاء في ذلك ووجهة نظر كل عقبه بقوله بافتراضٍ حالة أخرى. وهو أنه إذا انقلب أحد الإناءين قبل أن ينظر فيهما للتحري. قال لا أعلم فيها نصاً. لأصحابنا. ويجب عندي أن يكون حكم التيمم عند من قال به في وجودهما على ما تقدم بيانه. لأنه إنما وجب التيمم عنده بحصول الشك في عين النجس منهما. والشك في الباقي منهما حاصل كحصوله مع وجودهما. فوجب أن يكون الحكم واحداً[1]. وانظر كذلك تخريجه للمسح على الخفين إذا لبسهما المحرم على القولين في جواز المسح لمن سفره سفر معصية[2].

وأما في باب الترجيح فإنه قد انتشر في تتبعه لأقوال الفقهاء. إذ هو يوازن بينها ثم ينظر في الملاءمة بين القول والدليل. ويرجح أو يضعف القول تبعاً لذلك.

ومن أمثلة ذلك:

أنه لما ذكر حكم العدل إذا بين النجاسة التي وقعت في الماء أنه يقبل خبره. وأتبعه بحكم ما إذا لم يبين مفصلاً إما أن يتساوى السائل والمسؤول في المذهب فيجب الأخذ بقول المخبر. وإن اختلف مذهباهما لم يحرم استعمال الماء بمجرد إجماله. حتى يكشف عن النجس وحاله. ويستحسن عندي العدول عنه إلى غيره[3].

ومن ذلك أنه لما ذكر اختلاف الأقوال في الإبراد بالظهر. أنهى كلامه بقوله والأصح عندي مراعاة حال يومه، فإذا فتر الحر القاطع عن استيفاء الصلاة، أمر بإيقاع الصلاة حينئذ إذا حان الوقت المختار. فإن لم يفتر حتى خيف فوات الوقت لم تؤخر عن الوقت[4].

---

(1) شرح التلقين ص 222.
(2) شرح التلقين ص 317.
(3) نفس المصدر ص 225.
(4) نفس المصدر ص 391/390.

ومما يدلك أيضاً على أنه لم يـر نفسه مؤهلاً للاجتهاد المقيد ما ذكره في قراءة صلاة الشفع. قال: وقد كنت في سن الحداثة، وعمري عشرون عاماً وقع في نفسي أن القراءة في الشفع لا يستحب تعيينها إذا كانت عقب تهجد بالليل. وأن الاستحباب إنما يتوجه في حق من اقتصر على شفع الوتر. فأمرت من يصلي التراويح في رمضان أن يوتر عقيب فراغه من عدد الأشفاع، ويأتي بجميع مقروءاته بالحزب الذي يقوم به فيه ويوتر عقيبه. فتمالأ المشائخ المفتون حينئذ علـى إنكار ذلك واجتمعوا بالقاضي. وكان ممن يقرأ علي. ويصرف الفتوى فيما يحكم به إلي. فسألوه أن يمنع من ذلك. فأبى عليهم إلا أن يجتمعوا لمناظرتي على المسألة فأبوا، فأبى. واتسع الأمر وصارت المساجد تفعل كما فعلـت. وخفت انـدراس ركعتي الشفع عند العوام إن لم تخص في رمضان بقراءة فرجعت إلى المألـوف. ثم بعد زمن طويل رأيت أبا الوليد الباجي أشار في كتابه إلى الطريقة التي كنـت سلكت. فذكر في بعض كتبه قول مالك في الشفع: ما عندي فيه شيء يستحب القراءة فيه. فقال: هذا يدل على أن الشفع من جنس سائر النوافل. قال وهذا عندي لمن كان وتره واحدة عقيب صلاته بالليل. فأما من لم يوتر إلا عقيب الشفع فإنه يستحب له أن يقرأ في الشفع: بسبح، وقل يا أيها الكافرون. فأنت ترى أن أبا الوليد كيف فصل التفصيل الذي كنت اخترته[1].

إن هذا النص يعلن فيه الإمام المازري عن ابتهاجه بأن فتواه في سن الحداثة قد وافقت تحقيق الشيخ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي. والباجي ما كانت رتبته إلا رتبة أهل التطبيق أو الترجيح. فلو كان المازري يشعر أنه أعلى منه درجة في الفقه لما ابتهج هذا الابتهاج. رغم أنه في نهاية الفصل ضعف رأيه ورأى أبي الوليد معاً.

---

(1) انظر تمامه ص 784/785.

مكانته في عصره

إن النص السابق يدل على أن الإمام المازري برزت مكانته العلمية. منذ عهد حداثته وازدادت تلك المكانة رسوخاً مع نضجه وتقدم سنه. فإذا كان وهو ابن عشرين سنة مرجعاً للقاضي يعود إليه ولا يخرج عن رأيه. وأنه منذ حداثته يهاب الشيوخ البالغون درجة الإفتاء مناظرته. فإن ذلك يدلك على أنه كان أرفع مقاماً وأعلى شأناً بعد ذهاب شيوخه وتفرده بالإمامة.

وهذه المنزلة التي استقرت في نفوس أهل العلم كان ينظر بها إليه أهل السلطان. فقد ذكر أثناء بيانه شرائط الجمعة وأن منها إيقاع الجمعة في المسجد. وأنها لا تقام على ظهر المسجد. قال: وقد كتب إلى سلطان يسألني عن الصلاة بمقصورة في قصره، الحائط مشترك بينها وبين الجامع. وأحب أن يصلي على أعلى الحائط المشترك مرتفعاً عن الناس محجوباً عنهم. فأجبته بأن سر اشتراط الجامع والجماعة في الجمعة بخلاف غيرها من الصلوات أنها صلاة قصد بها المباهاة والإشادة والإعلان. ولهذا جهر بالقراءة فيها، وإن كانت صلاة نهار وجعل فيها الخطبة. فكل معنى تكمل المباهاة فيه ويزيد في بهاء الإسلام كان أولى أن يسلك. والإخفاء والاستتار نقيض الغرض الذي أشار إليه الشرع. فلما كتبت إليه بهذا امتنع من إحداثه. وبعثه الإيثار على الاعتزال عن الناس على أن حاول أن يخرج من قصره هذه المقصورة إلى الهواء الذي يحيط به حيطان الجامع ليكون مصلياً في داخله فيرتفع ما رأيته فيما كتب به إلي. فسألني أيضاً عن هذا أيضاً فأشكل علي أمره. لمعان عرضت فيه. فقربت له من إباحته على أنه أولى بالأجزاء من عرض الحائط لكون المصلي فيه مصلياً في داخل الجامع. وباطنه... فهو الآن يصلي في المقصورة[1].

فهذه المحاورة تدلك على مكانته عند ذوي السلطان. وعلى صدقه مع الله فهو لم يحاب السلطان. ولم يعتمد التعلات التي يبرر بها بعضهم بأن الأولى أن نؤلف قلوب أمثال هؤلاء وأن نيسر عليهم أداء الصلاة. وذلك خير من أن

---

(1) شرح التلقين ص 972/973.

ننفرهم فلا يصلون. كأن الله أوكل لهم أن يجمعوا على الصلاة أكثر عدد ممكن. وما كلفهم الله ذلك إذ هو الذي ضبط الطريقة التي يرتضيها في عبادته، فمن اهتدى إليها فأقامها كما أمر سبحانه وحدد. فاز بالطاعة. ومن أعرض واستكبر فلم يقم الله أحداً وكيلاً على عباده ليعبدوه. وقد رأينا أن صدق المازري مع الله انتهى إلى أن السلطان أدخل جزءاً من قصره في حدود الجامع. وخضع. ويغلب على الظن أن الأمير الذي استفتاه هو الحسن بن علي الصنهاجي الذي تولى الملك سنة 515. ذلك أن إملاءه لهذا الشرح كان مما محض له نشاطه العلمي في آخر حياته. فقوله فهو يصلي الآن في المقصورة أي وقت إملائه للشرح. وبين تولي الحسن بن علي السلطة وبين وفاة المازري إحدى وعشرون سنة.

ولعله يثور سؤال مما سبق لك وهو أن المازري قد بلغ من العلم والفطنة والورع ما بوأه مكانة الإمامة في عصره فلماذا لم يقدمه السلطان لولاية القضاء مع أنه كان يستشيره ويأخذ برأيه ولا يجرأ على تجاوزه؟ قد يكون مرد ذلك أن المازري نظر في الأوضاع الاجتماعية وفي أخلاق أهل عصره. فتبين له أن لا يستطيع أن ينهض بمهمة القضاء. إذ يقول في الطعن بالعداوة بين المحكوم عليه والشهود والمفتي أو القاضي: إذ الغالب اليوم عدم الثقة من العدول والقضاة والمفتين. وفي جو مثل هذا رأى أنه أمام سيل طام من الفساد لا يستطيع مواجهته ولا إبراز الحق في هذه الظلمات التي بعضها فوق بعض والله غالب على أمره وهو الحكيم الخبير. فقد كان انصرافه عن القضاء مساعداً له على التأمل والتفقه. وبث العلم في صدور الرجال[1]. رحمه الله وأجزل مثوبته.

---

(1) انظر ما تقدم في فتنة شيخه عبد الحميد.

المقدمة الثالثة

النسخ المعتمدة في التحقيق

لما كان الكتاب مؤلفاً من متن للقاضي عبد الوهاب. الذي هو التلقين. ومن شرحه للإمام عبدالله المازري، فقد وجهت عنايتي لضبط نص المتن بوسائل تزيد على الشرح.

التلقين

اعتمدت في تحقيق المتن على النسخ الآتية:

أولاً: النسخة المطبوعة سنة 1413 ـ 1993 بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية. وأشرت إليها بحرف ـ غ ـ.

ثانياً: النسخة التي قدمها الدكتور محمد ثالث سعيد الغاني لنيل شهادة الدكتوراة في الفقه لجامعة أم القرى بمكة المكرمة 1405 ـ 1406 ـ 1985 ـ 1986. وأشير إليها برمز غاني.

ثالثاً: نصوص المتن في نسخ الشرح.

والطريقة التي سرت عليها في ذلك أني كلما وجدت اختلافاً في نص التلقين أثبت بالأصل الوجه الذي أظن أنه هو الصحيح بناء على التأمل في فقه المسألة وعلى ما جاء في الشرح. وأثبت في الحاشية الوجه أو الوجوه الأخرى ناسباً لها لأصولها.

شـرح التلقيـن

أولاً: نسخة مصورة من مكتبة الزاوية الحمزاوية.

وهي النسخة الوحيدة التي حفظت الصفحات الأولى من شرح التلقين.

كتبت بخط أندلسي واضح. عدد الأسطر بالصفحة 23. وبكل سطر معدل 10 كلمات. عدد الصفحات 385.

مفتتح النسخة:

«بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أحمد الله حمداً يقيد النعم عن الزوال، ويمنعنا من التغير والانتقال، ويهتدي به المؤيد من الأفضال، وصلى الله على محمد وعلى آله خير آل. قال الشيخ الفقيه».

وتنتهي بدعاء القنوت: وعند الشافعية وعافنا فيمن عافيت وقنا.

وكتبت الصفحة الأخيرة على هذا الشكل.

مكتبة الزاوية الحمزاوية.
يمنع طبع هذا الكتاب بدون.
إذن أهل زاوية سيدي حمزة.
رقم الكتاب 107.
النهاية.

وقد رمزت إلى هذه النسخة بحرف ـ ح ـ.

وهي أقرب النسخ إلى الصحة. يظن أنه أعيد تسفيرها. ذلك أن الصفحات قد تداخلت في أثناء الكتاب وقد نبهت على مكان الاختلاط وطريقة تصويب ترتيب أوراقها.

ثانياً: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم 12206.

هذه النسخة أصلها محبسة على العلماء والطلبة بجامع الزيتونة من المشير

أحمد باي ملك تونس في أوائل شهر صفر 1291. كما هو مثبت بالصفحة الأولى.

وهي النسخة الوحيدة التي بلغ بها ناسخها كتاب الجنائز.

بالصفحة ما بين 32 و 35 سطراً. وبالسطر معدل 20 كلمة عدد الصفحات 328.

كتبت بخط تونسي غير جيد انتشرت أخطاء الرسم. وكثير من الكلمات صورها الناسخ تصويراً مما يدل على أن مستواه المعرفي هو النسخ حسبما يبدو له.

كما أن هذه النسخة أثر فيها عاملان من الآفات التي تصيب الكتب.

العامل الأول: هو تسرب الرطوبة إلى الأطراف العليا في كثير من صفحاتها مما تسبب عنه ذهاب الحروف أو اختلاطها اختلاطاً يصعب معه تبين الكلمة المرادة.

وقد اجتهدت بما بقي من حروف الكلمة لإثبات ما أظنه تماماً لها بالاعتماد على السياق والسباق. ولكن في قسم كبير من الصفحات الأخيرة انتشر المحو وشمل أسطراً. فأعجزني تقويم النص وتكميله. إذ هي النسخة التي بلغت آخر ما يتعلق بالصلاة.

العامل الثاني: هو عبث الأرضة وجولاتها المخربة. وحاولت التغلب على الصعوبة في حدود المستطاع حسبما قمت به لتدارك آثار الآفة السابقة.

وبجانب هذا أو ذاك فقد تبين لي أن النسخة قد أعيد تسفيرها وضمت أوراقها بعضها إلى بعض بعد أن اختلطت فأعدت تنسيقها ليتتابع النص حسبما يقتضيه الموضوع واعتماداً على السياق والتسلسل الفقهي في تقرير المسائل. ونبهت في أسفل الصفحة على الاختلال وطريقة تداركه.

الصفحة الأولى من النص:

فاغسلوا: مفهومه للصلاة والغسل للصلاة. هو معنى النية التي بيّناها.

مما يلاحظ أنه بين أول الشرح وأول ما هو موجود من النسخة نقص يبلغ 28 صفحة من التحقيق.

وآخرها:

نجز كتاب الجنائز وبتمامه ختم السفر الأول من شرح التلقين للإمام المازري رضي الله عنه ونفع به. يتلوه بحول الله وقوته «في» السفر الثاني كتاب الزكاة والحمد لله حمداً يدوم بدوامه. والصلاة الدائمة كذلك على سيدنا محمد خاتم أنبيائه، ومبلغ أنبائه، وعلى آله وصحبه ذوي الشرف وأنصاره وسلم تسليماً كثيرا. إلى يوم الدين. وغفر لكاتبه وجعل خير عمره آخره وخير عمله خواتمه وخير أيامه يوم لقائه وغفر لوالديه ولكاسبيه ولوالديهم ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وقد أغفل الناسخ ذكر اسمه وذكر تاريخ انتهائه من النسخ.

وهذه النسخة رغم ما وصفته من الحالة التي هي عليها. كان عليها المعول في التحقيق. وقد رمزت إليها بحرف ـ و ـ أي الوطنية.

ثالثاً: نسخة ثانية بالمكتبة الوطنية رقمها 6547.

كانت هذه النسخة من مستودعات المكتبة الصادقية بجامع الزيتونة مضمنة تحت عدد 14565. وقد أغفل تاريخ التحبيس.

عدد الأسطر بالصفحة 33 سطراً. ومعدل عدد الكلمات 14 بالسطر. وعدد الصفحات 377 صفحة.

كتبت بخط تونسي نسخي جميل واضح.

أمضيت مع هذه النسخة زمناً أقابل بين النص كما هو مثبت بها وبين بقية النسخ. وأنصّ على الخلاف في الأسفل. ثم تبين لي أني اغتررت بجمال الخط وبوضوحه. وأن النسخة منقولة عن النسخة السابقة ـ و ـ ذلك أنه كلما كان هناك بياض بالأصل. أو كلمة ممحوة كلا أو بعضاً أو رسم مشتبه أو رطوبة خلطت

الأحرف فاشتبهت الكلمات، فإن هذه النسخة جاءت مطابقة للنسخة ـ و ـ السابقة. ولذلك عمدت إلى كل التعليقات المبنية عليها فحذفتها.

رابعاً: النسخة الموجودة بمكتبة الحرم النبوي من أوقاف الشيخ محمد العزيز بن محمد الوزير.

وهذه النسخة منقولة عن سابقتها. رقم 6547. البداية واحدة فيهما والنهاية واحدة فيهما. وينهي الناسخ بما يلي:

هذا ما وجدنا وتوقف لوجود نقص بالأصل. والله الموفق للصواب.

وإليه المرجع والمآب. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وسلام على المرسلين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وكان الفراغ من هذا الجزء في أوسط جمادى الأولى. من عام أربعة وخمسين ومائتين وألف. وكتبه العبد المذنب الفقير أحمد بن ضيف الله القصوري الكافي أصلح الله حال الجميع. آمين آمين.

وقد اعتمدتها ـ زمناً ـ ثم عدلت عن ذلك لما تبين لي أنها لا تضيف أية إضافة لتقويم النص.

أما البداية. إن الغسل الواجب عن هذين الحديثين (هكذا) واحد وممنوعاتهما تتماثل. وانفرد الحيض بأنه يمنع من الوطىء (هكذا) وانفراد الجنابة بأنها تمنع من قراءة القرآن.

وأما ختام النسخة «ووجه قول من قال فيها بقراءة القرآن بهذا التقدير، كان من فاته الركوع الأول فأدرك الثاني وركع في الثالث وأدرك الرابع لا يقضي شيئاً لأنه بمثابة من لم يعتد بقيام الركعة.

خامساً: نسخة مكتبة كلية القرويين بفاس. رقمها 348.

هذه النسخة هي أقدم نسخة عثرت عليها. مكتوبة بخط مغربي مقروء بالصفحة 31 سطراً وبالسطر معدل 15 كلمة وعدد صفحاتها 320 صفحة خرمت الأرضة أوراقها من الأطراف والوسط.

تعذر قراءة أول صفحة منها. وما بقي يدل على أنها نسخة تامة من البداية غير منقوصة.

وانتهت بـ «وقد ذكرنا تفرقته في الخروج من المسجد إذا أقيمت الصلاة بين الوتر وركعتي الفجر. فأخرجه في الوتر لتأكدها. ولم يخرجه لركعتي الفجر لانخفاض حرمتها عن حرمة الإقامة».

ثم بعد ذلك.

كمل الجزء الأول من كتاب شرح التلقين لأبي عبدالله المازري بحمدالله وعونه. وكان الفراغ منه يوم الجمعة العاشر لجمادى الأولى من عام ثمانية وتسعين وستمائة نفع الله به كاتبه بمنه وكرمه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما.

وبعد ذلك بخط مغاير ابتهال لمن تملكها بعد ذلك.

وهذه النسخة لم تحظ بعناية المقابلة أو التصحيح. ولذلك كثرت الأخطاء بها. واستعنت بها رغم الخرم الذي يمنع في كثير من المواطن تواصل النص ورمزت إليها بحرف ـ ق ـ.

سادساً: نسخة مكتبة القرويين بفاس رقمها 348.

هذه النسخة تشمل الكتب التالية قصر الصلاة ـ صلاة الجمعة. صلاة الخوف صلاة العيدين. صلاة الكسوف. صلاة الاستسقاء.

على الصفحة الأولى شهادة تحبيسها عام خمسة وستين وسبعمائة.

ونص التحبيس تعذر علي قراءته لمحو قطّع كلماته.

كتبت بخط مغربي واضح وجميل. أثر فيه الزمن بخرم الأرضة وإمحاء بعض الكلمات لم تصحح ولم تقابل. بالصفحة 22 سطراً. وبالسطر معدل 12 كلمة عدد صفحاتها 202.

الصفحة الأولى:

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

باب في قصر الصلاة في السفر

قال القاضي أبو محمد رحمه الله القصر في الصلاة الرباعية.

وآخر ما جاء في النسخة:

ويمنعوا من إظهار ذلك في أسواق المسلمين وجماعتهم في الاستسقاء وغيره. كما يمنعون من إظهار الربا وشرب الخمر.

كمل كتاب الصلاة وبكماله تم السفر الثالث من شرح التلقين للإمام أبي عبدالله المازري رضي الله عنه والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

وقد رمزت لهذه النسخة بحرفي ـ قث ـ.

سابعاً: نسخة مكتبة القرويين بفاس رقم 348.

وهذه النسخة المصورة. قد اختلطت أوراقها اختلاطاً كبيراً. فهي حسب الصورة التي عندي، بعض أوراقها يتعلق بالصلاة. وبعض الأوراق بالمعاملات.

ورغم صعوبة الاستفادة منها فإني لم أهملها وصبرت عليها وخاصة إذا اشتبه النص المثبت في غيرها. ورمزت إليها بحرفي ـ قل ـ.

صورة من نسخة المكتبة الحمزاوية رمزها - ج -

صورة من نسخة المكتبة الوطنية بتونس رمزها ـ و ـ

صورة من نسخة المكتبة الوطنية بتونس رمزها ـ و ـ



صورة من نسخة مكتبة القرويين بالرباط رمزها ـ ق ـ



صورة من نسخة مكتبة القرويين بالرباط رمزها ـ قث ـ





شرح التلقين

للإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري

536 - 453

1141 - 1061

الجزء الأول

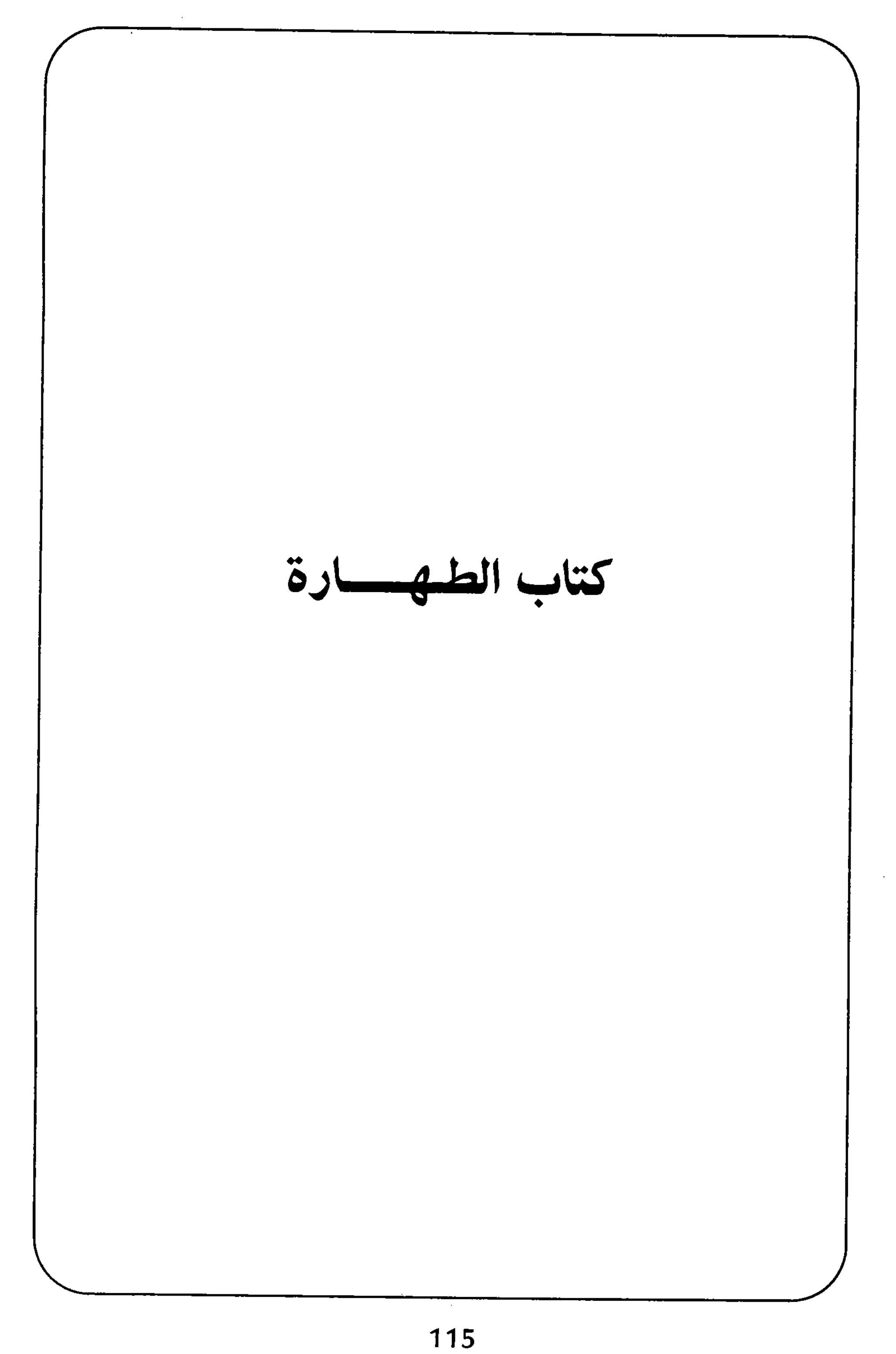
الصلاة ومقدماتها

تحقيق

سماحة الشيخ محمد المختار السلامي

مفتي الجمهورية التونسية





كتاب الطهـــارة



بسم الله الرحمن الرحيم
وصل على سيدنا محمد وآله

/ أحمد الله حمداً يقيد النعم عن الزوال، ويمنعها من التغير والانتقال، [ع 2] ويهتدي به المؤيد من الأفضال. وصلّى الله على محمد، وآله خير آل.

قال الشيخ الفقيه الإمام الأوحد، أبو عبد الله بن علي المازري رضي الله عنه: سألت، أبان الله لك معالم التحقيق، وسلك بك أوضح طريق، وأيدك بالسعادة والتوفيق، أن أملي عليك جملاً على كتاب التلقين، للقاضي أبي محمد عبد الوهاب رحمه الله، أظهر لك (مضمونه)[1] وأبيح مصونه، وأستخرج مكنونه، فأجبتك إلى ذلك، راجياً من الله سبحانه جزيل المثوبة فيه بمنه وطوله[2].

كتاب الطهارة[3]

قال القاضي، أبو محمد، عبدالوهاب رضي الله عنه: الطهارة من الحدث فريضة واجبة على كل من لزمته الصلاة.

قال الشيخ وفقه الله: أعلم أن هذا الفصل يتعلق به عشرة أسئلة. منها أن يقال:

---

(1) كلمة غير واضحة في الأصل.

(2) لم يتعرض الإمام المازري لشرح مقدمة القاضي عبد الوهاب. ونصها كما وردت في النسخة المصورة التي حققها الطالب محمد ثالث سعيد الغاني. وفي النسخة المغربية وزارة الأوقاف.

قال القاضي الجليل أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي البغدادي رحمه الله. نحمد الله «الحمد الله في نسخة الغاني» ونشكره، نستعينه ونستغفره ونعبده ونذكره ونؤمن به ولا نكفره. ونسأله الصلاة على خيرته من خلقه محمد نبيه وعلى آله واصحابه وأزواجه «وذريته في نسخة الغاني» صلاة نامية «تامة في نسخة الغاني» زاكية «ساقطة» نحظى بفضيلتها ونسعد بمزيتها. «آمين».

(3) كتاب الطهارة مثبت في نسخ المتن ساقط من جميع نسخ الشرح.

1 ـ ما الطهارة؟.
2 ـ وما أقسامها؟.
3 ـ وما أحكامها؟.
4 ـ وما الفرض؟.
5 ـ وما الواجب؟
6 ـ ولم كررهما إن كانا بمعنى واحد؟.
7 ـ ومن الذي تلزمه الصلاة؟.
8 ـ ولم عدل إلى هذا اللفظ دون غيره؟
9 ـ ولم قيد من الحدث؟.
10 ـ وما وجه البداية بهذا الذي بدأ به؟.

فالجواب عن السؤال الأول، أن يقال: الطهارة لها تفسيران: لغوي وشرعي. فأما اللغوي فهو الخلوص من الأدناس، قال الله سبحانه: ﴿ **إني متوفيك ورافعك إلي، ومطهرك من الذين كفروا**﴾[1] والمراد مخلصك من أدناسهم. وقال تعالى: ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت، ويطهركم تطهيراً**﴾[2] (........)[3] أراد أن يخلصكم من الدنس أيضاً. فإن قيل هذا مجاز، وتشبيهه بالتطهير بالماء. قيل هذا خطأ. لأنه سبحانه ذكر الفعل وأكده بالمصدر وقال: ﴿ **ويطهركم تطهيراً**﴾. والفعل إذا أكد بالمصدر (......)[4] قول من قال من المبتدعين / إنه سبحانه غير متكلم على [ع 3] الحقيقة، وأن قوله: ﴿**كلّم الله موسى تكليماً**﴾[5] مجاز، لأن الله سبحانه ذكر الفعل، وأكده بالمصدر[6] فامتنع حمله على المجاز.

وأما الشرعي، فهي إزالة الدنس أو ما في معناه بالماء، أو بما في معناه. والشرع ها هنا لم ينقل اللغة، وإنما خصص هذه التسمية في عرف التخاطب ببعض ما وضعت له. والمغتسل من الجنابة في معنى مزيل الدنس وإن لم يكن ثم ما يزال حقيقة، لأن ما منعه من التقرب إلى الله سبحانه في معنى الدنس.

والجواب عن السؤال الثاني، أن يقال: الطهارة على قسمين عينية وحكمية.

(1) سورة آل عمران، الآية: 55 .
(2) سورة الأحزاب، الآية: 33.
(3) مقدار كلمة ممحو..
(4) محو قد يكون الكلام الذاهب: «يمتنع حمله على المجاز، وهذا يرد».
(5) سورة النساء، الآية: 164.
(6) في النسخة فالمصدر.

فأما العينية فإنها طهارة النجس، لأنها يزال بها عين النجاسة. وأما الحكمية، فهي طهارة الحدث. لأن الغرض بها رفع حكم الحدث وليس هناك عين تزال.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أحكامها تتنوع[1] ثلاثة أنواع: فروض، وسنن، وفضائل، وسيرد تفصيل هذه الأحكام.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الفرض أصله في اللغة التقدير، ومنه فرض القاضي النفقة، بمعنى قدرها. وهو[2] في الشرع ما استحق الذم بتركه على وجه ما، على حسب ما قلناه في الفرض، لأنهما عندنا بمعنى واحد.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: الوجوب في اللغة السقوط ومنه قوله: ﴿ فإذا وجبت جنوبها ﴾[3].

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما كررهما لاختلاف الناس فيهما هل هما بمعنى واحد أو بمعنيين؟.

فذهبت طائفة من أهل الأصول إلى أن الواجب دون الفرض. وفسر بعضهم ذلك: بأن الواجب لا يكفر المخالف فيه. والفرض يكفر المخالف فيه. وهذه طريقة أصحاب أبي حنيفة في تسميتهم صلاة الوتر واجبة، ومنعهم من أن تسمى فريضة، لأنا نحن والشافعي نخالف في وجوبها. ولا نكفر عندهم بذلك. (. . . . .)[4] الخمس فريضة لأن من خالف فيها كفر. فلأجل هذا الاختلاف بين / هذين اللفظتين كررهما رضي الله عنه، ليجمع بين المذهبين وهذا من حذقه. [ع 4]

فإن قيل فهلا اقتصر على قوله فريضة؟ لأن الفرض لا اختلاف فيه، وإنما الاختلاف في الواجب. قيل قد قدمنا أن أصل الفرض في اللغة التقدير، واستعماله في هذا المعنى ليس بغريب، وقد حمل من ذهب من أصحابنا إلى أن زكاة الفطر

---

(1) هكذا بالأصل - ولعله قد سقط حرف الجر - إلى: حتى يستقيم البدل فروض.

(2) في الأصل = وهي

(3) سورة الحج، الآية: 36 .

(4) محو ولعل الممحو والصلوات.

ليست بواجبة قوله: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر[1] على معنى قدر. فقصد[2] رحمه الله، إزالة هذا الاحتمال، بما أورده من التأكيد بالوجوب.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: الذي تلزمه الصلاة هو كل مسلم بالغ صحيح العقل متمكن من أدائها وفعل ما هو شرط فيها؟ وقولنا: متمكن من أدائها، احتراز ممن تحت الهدم، وقولنا وفعل ما هو شرط فيها، احتراز ممن لا يجد ماءً ولا تراباً. فبين أصحابنا اختلاف: هل تلزمه الصلاة أم لا؟[3].

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما عدل لهذا اللفظ لأن الطهارة إنما تجب لأجل الصلاة، ولا يخاطب بها إلا من لزمته والذي تلزمه الصلاة له شروط يكثر تعدادها ويختلف في بعضها. فعدل رحمه الله عن تعديد ذلك لطوله وأتى بما هو أخصر، وليشعر بأن الطهارة تبع لوجوب الصلاة، وأنها عبادة تراد لغيرها لا لنفسها. ولو قال على كل مسلم وأتى بما بعده من الشروط، لتوزع في هذا الشرط الأول ابتداءاً على رأي من رأى أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، بشرط تقدمة الإيمان.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: قيد بقوله من الحدث، لما قدمناه من أن الطهارة على قسمين: عينية وهي طهارة النجس، وقد اختلف فيها هل إزالتها فرض أم لا؟

وحكمية وهي طهارة الحدث (ولا خلاف أنها)[4] فرض وهي التي غرضه الكلام عليها.

[٤ د] **والجواب / عن السؤال العاشر: أن يقال**: أما وجه هذه البداية التي بدأ بها، فهو أن الكلام في ذات الشيء قبل الكلام في أوصافه، فأراد رحمه الله أن يبين هذه الطهارة ما هي؟ ثم يتكلم على تفاصيل أحكامها. فذكر جنسها أولاً ثم نوعها، بأن قال: وهي ثلاثة أنواع ومن المصنفين من يختار البداية بالكلام على

(1) أخرجه الجماعة نيل الأوطار ج 4 ص 201.

(2) في الأصل فقصده.

(3) هكذا في الأصل والصواب أو لا.

(4) بياض بالأصل. وبهذا التقدير يستقيم المعنى.

أحكام المياه، لأنه قال تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[1] وهذا يتضمن أن هاهنا مغسولاً به فيجب بيان حكمه قبل بيان حكم الأعضاء المذكورة بعده. وقد يختار بعضهم البداية بالكلام على النية، لأن كل ما يتصرف فيه المكلف في هذه العبادة عمل، ولا عمل إلا بنية، على حسب ما ورد به الخبر، فوجب أن يقدم ما من حقه أن يتقدم على كل عمل مفتقر إليه.

قال القاضي أبو محمد وهي ثلاثة أنواع: وضوء، وغسل، وبدل منهما عند تعذرهما، وهو التيمم.

قال الشيخ وفقه الله: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الجنس؟.
2 ـ وما النوع؟.
3 ـ وما الوضوء؟.
4 ـ وما أقسامه؟.
5 ـ ولم بدأ بذكره وبيانه قبل الغسل؟.
6 ـ وما وجه تسمية التيمم بدلاً؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الجنس فقد حده أهل علم المنطق، بأنه اللفظ المقول على كثيرين مختلفين بالنوع. وهذا الحد قد أطبق عليه جميع الفلاسفة المتقدمين منهم والمتأخرين. وهو حد فاسد. لأن الجنس شيء غير اللفظ الدال عليه. وهذا الذي ذكروه إنما هو حد اللفظ الدال عليه. فقولهم أنه حد للجنس بعينه خطأ. ألا تراهم يقولون قولنا حيوان جنس، وقولنا إنسان نوع، لأنه بعض الحيوان. ومعلوم أن الحيوان ليس هو اللفظة، التي هي قولنا حيوان. ووجه آخر يفسد به هذا الحد، وهو أنهم ذكروا أنه اللفظ المقول على المختلف بالنوع. والنوع لا يعلم عندهم حقيقته إلا بعد أن يعلم حقيقة / الجنس. فقد بينوا الشيء بما هو مأخوذ منه، ومتفرع عنه، وكيف يصح أن [ع 6] يعلم الأصل من الفرع؟ هذا عكس الحقائق. والصواب في هذا أن يقال: أما الجنس فهو الشبه والمثل هذا أصله في اللغة. وأما العبارة الدالة عليه، فيمكن أن ترسم: بأنها القول الشامل لمسميات تتباين بالصفات اللازمة لها ألا ترى أن

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

قولنا حيوان ينطلق على أشياء متباينة: كالإنسان، والفرس، والطائر. وصفات الإنسان وشكله الذي فارق به الفرس والطائر، لازمة له. فلو فارقته لفارق كونه إنساناً، فهذا هو الرسم الصحيح الذي يجب أن نرسم به المعنى، الذي قصدوا هم إليه. وأما على قولنا: أن الجنس هو الشبه والمثل، فليس هذا بحد للفظ الدال على هذا المعنى. والكلام في حد المثل مبسوط في كتب الأصول، لا حاجة بنا إلى ذكره هاهنا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما النوع فقد حده من ذكرناه من الفلاسفة أيضاً، بأنه اللفظ المقول على كثيرين مختلفين بالشخص. وهذا أيضاً يفسد بنحو ما أفسدنا به الأول أيضاً. لأن هذا إنما هو حد اللفظ الدال على النوع. واللفظ غير النوع. ويفسد أيضاً بقولهم على كثيرين مختلفين بالشخص. لأن الأعراض ليست أشخاصاً. وقولنا ـ سواد ـ هو نوع وليس بشخص. والصواب في هذا أن ترسم العبارة الدالة على النوع الذي قصدوه: بأنها القول الشامل لمسميات تتباين بالتغاير خاصة. ألا ترى أن قولنا إنسان يطلق على زيد وعمرو وبكر، ولا تباين بينهم في المعنى الذي كان به كل واحد منهم إنساناً وإنما تباينوا بالتغاير، لأن زيداً إنسان وعمرو إنسان.

قال القاضي رحمه الله: لما ذكر جنس الطهارة أولاً، ذكر نوعها، وهكذا يقتضي الترتيب أن من بيّن الجنس بيّن النوع. وهذا الذي دعانا نحن إلى بيانهما لتكمل فائدة الكتاب.

[ع 7] **والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال:** / أما الوضوء فله تفسيران لغوي وشرعي. فأما اللغوي: فهو النظافة. ومنه قيل وجه وضيء بمعنى سلامة محاسنه مما يشين. وأما الشرعي فهو تطهير أعضاء مخصوصة بالماء، لأن ذلك مما ينظفها ويرفع أيضاً حكم الحدث المانع من التقرب إلى الله سبحانه. *ما منع من التقرب إلى الله تعالى سبحانه*[1]. فإن «الوضوء»[2] في معنى النظافة والشرع لم ينقل اللغة هاهنا وإنما قصرها في العرف على بعض ما وضعت له.

---

(1) الظاهر أن ما بين النجمتين مكرر.

(2) لفظ غير واضح في الأصل.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما أقسامه فقسمان: فرض وفضل. فالفرض ما لزم رفع الحدث به، والفضل ما فعل تجديداً، وما كرر من مغسول الفرض.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما بدأ بذكره لوجهين: أحدهما أن الله تعالى بدأ بذكره قبل ذكر الغسل، فاختار أن يبدأ بما بدأ الله سبحانه به. والثاني أنه يتكرر أكثر من تكرر الغسل. والبداية بما تمس الحاجة إليه أكثر، أولـى.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما تسمية التيمم بدلاً فقد تعقبها عليه بعض الأشياخ المتأخرين. ورأى أن حقيقة البدل: ما ناب مناب ما هو بدل عنه مع حضوره ووجوده. كالعتق في كفارة اليمين، والإطعام. فإن أحدهما بدل عن الآخر، لأنه يجزىء مع وجوده وحضوره. والتيمم لا يجزىء إلا مع عدم الماء، فلا يسمى بدلاً. وهذا عندي تعسف في التعقب على مثل هذا الحبر المتبحر في الأصول التي يعلم منها حقيقة هذا اللفظ. وقصارى ما قاله من تعقب عليه: أنه خرج عن الحقيقة في تسميته بدلاً. وهب أن الأمر كذلك، أيمنع من تسميته بدلاً على جهة المجاز؟ هذا ما لا يمكن أن يمنع منه. وإذا ثبت الجواز[1] التجوز في العبارات، والاستعارة في التسميات فكيف يمنع أن يورد هذا الخبر في كتابه، وفي كتاب الله سبحانه من المجاز ما لا يحصى كثرة؟ هذا لو سلمنا أن حقيقة البدل ما قاله هذا المتعقب. وكيف واللفظة على نحو ما استعملها القاضي أبو محمد. ألا ترى أن القراء يقولون أبدل نافع / من هذه الهمزة ألفاً، وأبدل [ع 8] فلان من كذا حرف كذا، ويشيرون إلى حرف معدوم قد لا يجوز إظهاره. وترجمة كتاب القلب والإبدال لابن السكيت يغنيك عن هذا. وقد أورد في الكتاب المترجم لهذا من الإبدال في الحروف ما لا يحصى. ولا وجه لمناقشة مثله لمثل هذا. ولم يذكر ما يتعلق به هذا الفصل من السؤالات المتعلقة بالغسل والتيمم لأنها ترد في أبوابها.

قال القاضي أبو محمد: فأما الوضوء ففي ثمانية مواضع: وهي الوجه

(1) الجواز هكذا في الأصل: ولعل الصواب جواز.

وداخل الفم، وداخل الأنف، وما بين الصدع والأذن، واليدان إلى آخر المرفقين، والرأس، والأذنان ظاهرهما وباطنهما، والرجلان إلى آخر الكعبين.

قال الشيخ وفقه الله: يتعلق بهذا الفصل سؤالات كثيرة. ولكن رأينا تأخيرها إلى مواضعها ولكن الذي يختص به سؤال واحد، وهو أن يقال لم استوفى جميع أعضاء الوضوء المسنون منها والمفروض دون غسل اليدين فلم يعدهما مع جملة هذه الأعضاء؟.

فعن هذا ثلاثة أجوبة. أحدها أن يقال: إنما عد المسنون والمفروض. وغسل اليدين ليس بسنة عند بعض أصحابنا، وإنما هو فضيلة. ولم يتعرض لذكر الفضائل فيما بعد. والثاني أن يقال إنما اختار أن يبدأ بما بدأ الله تعالى به وهو الوجه. فلما حصل له هذا الذي اختاره وعرض فيه ما يعد من السنن، عده فأضافه إليه على جهة التبع. لا سيما والذي عده من ذلك مع الوجه من الناس من يذهب إلى أنه فرض وأنه من جملة أجزاء الوجه. وكذلك الأذنان قد قيل فيهما أنهما من أجزاء الرأس المفروض، فحسن عند[1] ذلك مع جملة الفروض.

والثالث أن يقال قد خرج في الصحيح[2] أن ابن عباس وصف وضوء النبي عليه السلام فابتدأ بذكر الوجه، فاتبع القاضي أبو محمد في وصفه وصف ابن عباس رضي الله عنه في هذا الحديث.

[ع 9] **قال القاضي أبو محمد** وطهارته نوعان / غسل ومسح، فالمسح في الرأس، والأذنين. والغسل فيما عداهما. وأحكامه ثلاثة أنواع: فرض، وسنة، وفضيلة.

قال الشيخ وفقه الله يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما الفرق بين الغسل والمسح؟.

---

(1) هكذا ولعل الصواب عدُّ.

(2) رواه البخاري بسنده إلى عطاء بن يسار وعن ابن عباس أنه توضأ فغسل وجهه ثم أخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق. الحديث كتاب الوضوء.

2 ـ ولم اقتصر في الممسوح على الرأس والأذنين، وقد تمسح بعض الأعضاء المغسولة للضرورة؟.

3 ـ وما الفرض؟.

4 ـ وما السنة؟.

5 ـ وما الفضيلة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الفرق بين الغسل والمسح: أن الغسل صب الماء على الشيء مع إمرار اليد عليه على اختلاف في هذا الوصف الأخير. وهو إمرار اليد. وأما المسح فإنه مسح الشيء بالشيء. ففي عرف الشرع مسح العضو باليد مع إضافة بلل الماء، وقد حكى ابن قتيبة أن الغسل قد يسمى مسحاً. واحتج بقولهم تمسحت للصلاة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما اقتصر في الممسوح على ذكر الرأس والأذنين دون ما يمسح من المغسول للضرورة، لأن المغسول إذا مسح للضرورة فالمسح بدل عن الغسل ليس بأصل فيه، ومسح الرأس والأذنين أصل، ومراده ذكر الأصلي لا الفرعي فلهذا اقتصر عليه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما الفرض فقد تقدم بيانه وذكر حده فلا وجه لإعادته، وإنما عددناه هاهنا في الأسئلة لنذكرك ما مضى فيه. فإنه يفتقر إليه في معرفة الفرق بين السنة والفريضة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما السنة فهي الطريقة، هذا أصلها في اللغة. وسنة النبي عليه السلام طريقته. وقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»[1] أي عليكم بطريقتي وطريقة الخلفاء من بعدي. فإذا ثبت أن أصل السنة الطريقة، ففعل الواجبات طريقته عليه

(1) أخرجه أبو داود في كتاب السنة والترمذي في باب العلم وأحمد عن العرباض بن سارية. ولفظ الترمذي. عن العرباض بن سارية قال: وعظنا رسول الله ﷺ إلى أن قال: وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ ـ حسن صحيح ـ.

[ع 10] السلام، / فيجب أن تسمى سنة على أصل اللغة، ويخرج من مضمون ذلك أن كل واجب سنة، وليس كل سنة واجباً. لأن من طريقته عليه السلام فعل المندوب. والمندوب ليس بواجب. هذا الأصل في اللغة. لكن عرف الشرع ألا يسمى كل واجب سنة. ألا ترى أنهم لا يقولون صلاة الظهر سنة. ولا يقولون الوضوء سنة. ولا صوم رمضان سنة، ولا الحج سنة. ولكنهم تعارفوا في الشرع على أن كل ما ثبت حكمه بفعل النبي عليه السلام أو قوله، وأكد وحض عليه، ولا أصل له في الكتاب، فإنه سنة. ولهذا يقولون صلاة الوتر سنة، وصلاة الاستسقاء، وصلاة الكسوف، وصلاة العيدين لأنها مما شرعها ﷺ وأكد أمرها، ولم يوجبها ويؤثم تاركها.

وقد يطلق بعضهم تسمية السنة على ما علم حكمه من جهة النبي عليه السلام وإن شرعه على جهة الوجوب. وقد سألت بعض أشياخي عن قول بعض أصحابنا: قد اختلف في إزالة النجاسة هل هي فرض أو سنة، مع حكايته الاتفاق على تأثيم من صلّى بها عامداً؟ كيف يصح وصف الشيء بأنه سنة مع وصفه بأنه يؤثم بتركه؟ فلم يظهر له عن هذا جواب. فسألت غيره من شيوخنا عن هذا، فقال: مجمل القول بأنها سنة، على أن حكمها من جهة النبي عليه السلام، واجب من غير أن يكون له أصل في الكتاب. وقد شرع عليه السلام إزالتها على جهة الوجوب. فقيل ذلك من سنته وإن كان واجباً. ثم رأيت بعد ذلك هذا الذي قاله، لبعض أصحابنا البغداديين. وهذه نكتة حسنة يجب أن تتدبرها. فقد وقع في مسائل أصحابنا ما لا ينكشف لك حقيقته إلا بها. منها هذا الذي ذكرناه في إزالة النجاسة والتسمية على الذبيحة، وستر العورة في الصلاة، إلى غير ذلك مما تقف عليه في مواضعه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: الفضيلة كل فعل له فضل وفيه [ع 11] / أجر، من غير أن يستحق الذم بتركه، ولا التأثيم، وهذا الفرق بينه وبين الواجب، وأما الفرق بينه وبين السنة، فإن قلنا بأحد المذهبين أن من السنن ما يكون واجباً، فالفرق بينهما بين، لأن الفضائل ليس منها واجب أصلاً. هذا أصلها في عرف الشرع. وإن قلنا بالمذهب الآخر أن السنن لا يكون منها

واجب. فالفرق بين السنة والفضيلة: زيادة الأجر ونقصانه وكثرة تحضيض صاحب الشرع. فكل ما حض عليه وأكد أمره، وعظم قدره، سميناه سنة كالوتر، وما في معناها. وكل ما تسهل في تركه وخفف أمره سميناه فضيلة ليشعر المكلف بمقدار الأجور في الأفعال، فتقدم الأولى فالأولى، وتعلم قدر ما يتقرب بـه. وهذه نكتة يجب أن تتدبرها. فقد وقـع اختلاف بين أصحـابنا في سنن الوضوء وفضائله. ولا تنكشف حقيقته إلا لمن انكشف له هذا الذي قلناه.

قال القاضي أبو محمد وفروضه ستة: وهي[1] النية، وغسل الوجه كله، وغسل اليدين إلى آخر المرفقين، والمسح بالرأس كله * وغسل الرجلين إلى الكعبين *[2] وما به يفعل ذلك وهو الماء المطلق.

وسننه سبع: وهي غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء[3]، والمضمضة، والاستنشاق، وغسل البياض الذي بين الصدغ والأذن، ومسح داخل الأذنين، وفي ظاهرهما خلاف، وتجديد الماء لهما، والترتيب.

وفضائله ثلاث وهي السواك قبله، والتسمية عند بعض أصحابنا، وتكرار مغسوله مرتين وثلاثاً. هذا ذكر جمله ونحن نبين تفصيله * إن شاء الله *[4].

قال الشيخ وفقه الله: إعلم أنه يتعلق بكل واحد مما عدده من هذه الأنواع مسائل كثيرة. ولكن أخرنا ذكرها عند ذكره رحمه الله تفاصيلها لئلا يحتاج إلى تكرير الكلام / عليها. وقد خولف في بعض ما عدده من السنن والفضائل. [ع 12] ونحن نذكر إذا مررنا عليه إن شاء الله.

قال القاضي أبو محمد: فأما النية فقد بينا أنها من فروضه. وهي قصده بها ما يلزمه[5]. والذي يلزمه أن ينوي بوضوئه: رفع الحدث أو استباحة فعل معين

---

(1) وهي ساقطة من الأصل. مثبتة في نسخة الغاني.
(2) ساقطة بالأصل. مثبت في نسخة الغاني. وفي إلى آخر الكعبين.
(3) اليد ـ إدخالها في الإناء ـ والتصحيح من نسخة الغاني ـ وفي ـ غ.
(4) ساقطة من الغاني.
(5) به ما لزمه في نسخة الغاني وفي غ.

يتضمن رفع الحدث. ومعنى رفع الحدث استباحة كل فعل كان الحدث مانعاً منه. ومعنى تعيين ما يتضمن ذلك، هو أن ينوي به استباحة فعل بعينه لا يستباح إلا بعد التطهر من الحدث. وذلك كالصلوات كلها على اختلاف أنواعها. من الصلوات المعهودة، وصلاة الكسوف، والجنازة، وسجود القرآن، على اختلاف أحكامها من فرض على الأعيان، وعلى الكفاية[1] ، وسنة، ونفل، وكالطواف بالبيت. كل هذا لا يجوز[2] إلا مع التطهر من الحدث. فقصده استباحة واحدة كقصده استباحة جميعه.

قال الشيخ وفقه الله: يتعلق بهذا الفصل خمسة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ ما النية؟.

2 ـ وما أقسامها؟.

3 ـ وما أحكامها؟.

4 ـ وما الغرض بها[3]؟.

5 ـ ولم كان القصد لاستباحة فعل معين يتضمن رفع الحدث يكتفى به؟.

6 ـ وهل يؤثر أن يضيف إلى ذلك القصد إلى أن لا يستبيح غيره؟.

7 ـ وهل يجزئ أن يكون هذا الفعل يستحب الطهارة فيه من غير إيجاب؟.

8 ـ وهل يكتفى بقصد الطهارة خاصة؟.

9 ـ وهل يكتفى بقصده رفع حدث واحد؟.

10 ـ وهل يؤثر أن يضيف إلى ذلك القصد[4] إلى/ أن لا يرفع غيره؟. [ع 16]

11 ـ وهل تفيد نية وقع فيها اشتراك بين القربة وغيرها؟.

12 ـ وما محل النية الخلقي؟.

---

(1) كفاية في نسخة الغاني.

(2) لا يجزي إلا بعد في نسخة الغاني

(3) منها. الغاني.

(4) إلى هنا توقف تتابع النص. وانتقل الناسخ إلى قوله أن الغسل الواجب الوارد في الجواب عن السؤال العاشر. ثم وجدت في صفحة 16 سطر 12 بقية الأسئلة. مما يلتئم به الكلام ويستمر إلى نهاية ص 18. ثم يتصل النص ابتداء من ص 39.

13 ـ وما محلها الشرعي؟.

14 ـ وهل يلزم استصحابها في العبادة ذكراً أو حكماً؟.

15 ـ وفي أي الطهارات تجب؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما النية فهي القصد إلى الشيء والعزيمة عليه، ومنه قول الجاهلية: «نواك الله بحفظه» أي قصدك به. قال الشاعر:

إلى الله أشكو نية شقت العصا   هي اليوم شتى وهي أمس جميع

وذكر القاضي النية مطلقاً. وفسرها: بأنها القصد لما يلزم من رفع الحدث. وإنما أراد النية التي تجب على المتطهر. ولم يقصد تحرير العبارة عنها كما يجب.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما أقسامها فإنها على قسمين: مفردة ومركبة. فالمفردة أن ينوي القربة خاصة / ، أو الطهارة خاصة، أو رفع الحدث خاصة، أو استباحة ما منعه الحدث خاصة. والمركبة أن يقصد إلى رفع الحدث والتقرب معاً. أو ما أشبه ذلك. [ع 17]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما أحكامها فكثيرة. وأنت تمر عليها في جواب هذه المسائل. فإنها كلها من أحكام النية.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الغرض بها فتخصيص الفعل ببعض أحكامه وأوصافه. ألا ترى أن الساجد لله، والساجد للصنم في الصورة سواء. وإنما كانت إحدى السجدتين طاعة والأخرى معصية بالقصد والنية. فلهذا قال عليه السلام: **الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه**[1]. فنبّه ﷺ: على أن الفرق بين الهجرتين مع تساوي الصورتين، النية والقصد. وهذا واضح.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما قصده باستباحة فعل معين لا

(1) متفق عليه.

يستباح إلا بطهارة. فإنه إنما[1] اكتفى بهذه النية واستباح سائر ممنوعات الحدث. لأنا لو لم نقل بذلك لأدى إلى التناقض، لأن من يتوضأ ليستبيح الصلوات المفروضة فمعلوم أنه لا يستبيحها إلا بعد ارتفاع حكم الحدث. فلو قلنا: إنه لا يستبيح غير الصلوات لم نقل ذلك إلا لأن حدثه باق. وقد قدمنا أنه ارتفع. وهذا يؤدي إلى جمع النقيضين وهو محال.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما إن أضاف القاصد لاستباحة فعل معين، القصد إلى أن لا يستبيح غيره، كمن توضأ ليصلي الظهر خاصة لا يصلي غيرها، فقد اختلف فيه. فقال: بعض أصحاب الشافعي لا يستبيح به شيئاً أصلاً، لا الصلاة التي قصدها ولا غيرها مما لم يقصده. وقال ابن القصار تتخرج المسألة على القولين في رفض الوضوء فإن قلنا أنه يؤثر استباحة الصلاة التي قصدها دون ما سواها. / [ع 18] وإن قلنا إنه لا يؤثر استباحة تلك الصلاة وما سواها. فوجه القول الأول أن قصده إلى أن لا يستبيح ما سوى هذه الصلاة، قصد[2] لبقاء حدثه، وكأنه قصد إلى أن هذا الوضوء إنما يوقعه لا لرفع الحدث فلم يعتد به أصلاً، وكان وجوده كعدمه. ووجه القول بأن يستبيح تلك الصلاة وغيرها أنه قصد استباحة صلاة، وذلك يتضمن رفع الحدث، إذ لا تستباح صلاة إلا بارتفاعه. فإضافته إلى هذا أنه لا يستبيح غيرها لغو. لكونه من الاعتقادات المخالفة لقاعدة الشرع في هذا. ووجه القول بأنه يستبيح تلك الصلاة دون غيرها، قوله عليه السلام: «وإنما لامرىء ما نوى»[3] وهذا نوى استباحة صلاة بعينها دون غيرها فوجب أن يكون له ما نوى.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما قصده بوضوء ما لا تجب الطهارة فيه، ولكنها تستحب كقراءة القرآن من غير مس المصحف. فإن فيه قولين: أحدهما وهو المشهور أن حدثه لا يرتفع. لأن ذلك الفعل الذي قصد إليه يصح فعله مع بقاء الحدث، فلم يتضمن القصد إليه القصد برفع الحدث،

---

(1) فإنما في ـ ق ـ.
(2) خبر أن قصده.
(3) متفق عليه.

كما يتضمنه القصد إلى ما تجب الطهارة فيه. والثاني أن حدثه يرتفع لأنه مستحب له في الشرع أن يرفعه إذا أراد الشروع في هذا الفعل. فكأنه قصد إلى ما استحبه الشرع من رفع الحدث. والقصد إلى رفع الحدث هو المطلوب. والقول الأول أصح في النظر.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال**: أما قصده للطهارة المطلقة، فإن ذلك لا يرفع حدثه لأن الطهارة على قسمين: طهارة نجس، وطهارة حدث. فإذا قصد قصداً مطلقاً وأمكن انصرافه لطهارة النجس، لم يرتفع به الحدث. وإن قصد الطهارة من الحدث، وهو معنى القصد برفع الحدث فوجب أن يعتد به في رفع الحدث.

والجواب عن السؤال التاسع والعاشر، مأخوذ من الجواب عن السؤال /[1] الخامس والسادس المتقدمين. وذلك أن من بال وتغوط، فقصد [ع 39] بوضوئه رفع حكم البول. فإن الغائط يرتفع *[2] لأنا لو لم نقل ذلك لأدى إلى التناقض، وإلى الجمع بين القول بأن حدثه [ارتفع ولم يرتفع][3] وأما ارتفاعه فمن حيث (. . . . .) *[4] وبقاؤه من حيث لم يرفع حكم الغائط وهذا نحو ما قلناه فيمن قصد استباحة الصلوات. وكذلك إذا قصد لرفع حكم البول، وقصد أن لا يرفع حكم الغائط، فإنه تجري فيه الثلاثة الأقوال التي قدمناها، فيمن قصد بوضوئه[5] استباحة صلاة بعينها دون غيرها.

وما ذكرناه من التوجيه للأقوال هناك يجري هاهنا. وهذا مع تساوي موجبات الأحداث، أو دخول موجب أحدها في الآخر، كالبول والغائط والحدث الأصغر والأكبر. فإن البول والغائط ممنوعاتهما متساوية. والطهارة

---

(1) يتصل أول ص 39 ـ بنهاية ص 18ـ وما بينهما اختلطت فيه الأوراق على الناسخ فنقلها كما صادف له أن جمعها.
(2) ما بين النجمتين ساقط من ـ ح ـ.
(3) مقدار ثلاث كلمات محو من نسخة ـ ں ـ.
(4) محو. ولعله رفع حكم الغائط.
(5) بالوضوء في ـ ق ـ.

الواجبة عنهما متساوية. فكان القصد برفع أحد الحدثين يغني عن القصد لرفع الآخر. وكذلك الحدث الأصغر الذي هو البول وشبهه مع الحدث الأكبر الذي هو الجنابة وشبهها، فإن القصد لرفع الحدث الأكبر وهو الجنابة يغني عن القصد لرفع الحدث الأصغر الذي هو البول. لأن الواجب عن البول غسل أعضاء، هي بعض الجملة التي يجب غسلها في الجنابة. وجميع ممنوعاته هي بعض ممنوعات الجنابة أيضاً. وهل يغني القصد لرفع الحدث الأصغر عن الأكبر كمن تيمم للحدث الأصغر ثم ذكر أنه جنب؟ فيه قولان:

أحدهما أنه يرفع أحكام الجنابة. والثاني أنه لا يرفعها.

فوجه القول بأنه يرفعها: أنه بقصده[1] رفع حكم الحدث الأصغر، قصد رفع بعض ممنوعات الجنابة. ومن قصد رفع بعض ممنوعات الحدث ارتفع له جميعها كمن توضأ ليصلي فإنه يستبيح به سائر الممنوعات كما تقدم.

ووجه القول بأنه لا يرفعها انفرادها بممنوعات تختص بها دون الحدث الأصغر. فكانت في معنى العبادات المختلفة التي لا ينوب بعضها عن بعض وأيضاً فإن الحدث الأصغر يسقط حكمه مع الحدث الأكبر إذا اجتمعا فإذا نواه خاصة/ فقد نوى أمراً ساقطاً وقصد إلى ما لا يجب عليه، فلم يغنه فيما وجب عليه. [ع 40]

وعلى هذا يتخرج القول فيمن غسل أعضاء الوضوء المفروضة بنية الحدث الأصغر، ثم ذكر أنه جنب بفور ذلك. فهل يبنى غسل الجنابة على ما غسل من هذه الأعضاء أم يستأنف؟ يتخرج على القولين المتقدمين في التيمم.

ولأجل هذا المعنى أيضاً وقع الخلاف في الحائض الجنب إذا تطهرت للجنابة ناسية للحيضة. ويتخرج فيها اختلاف إذا تطهرت للحيضة ناسية للجنابة على قولين أحدهما أن حكم الحدثين يرتفع والآخر أنه لا يرتفع.

فوجه القول بارتفاعه في المسألتين أن الغسل الواجب عن هذين الحدثين واحد. وممنوعاتهما تتماثل. وانفراد الحيض بأنه يمنع من الوطء، وانفراد الجنابة بأنها تمنع من قراءة القرآن، على أحد القولين، في إباحة القراءة

(1) يقصد في الأصل. والصواب ما أثبتناه.

للحائض، إذا حمل قول أصحابنا على إطلاقه في الإباحة، وإن ارتفع الدم. فإن هذا الانفراد الذي انفرد به كل واحد من هذين الحدثين، لا يمنع من ارتفاعه بالقصد[1] إلى رفع صاحبه، لأن ممنوعات صاحبه هي أكثر من ممنوعاته. وقد قدمنا أن القصد لرفع بعض ممنوعات الحدث يرفع جميعها. فوجب أن يكفي القصد هاهنا لرفع أحد هذين الحدثين، لكون ممنوعات أحدهما مثل ممنوعات الآخر.

ووجه القول بأنه لا يرتفع. أن كل واحد من هذين الحدثين لما اختص بنوع ينفرد به، صار في معنى المخالف للآخر، فلم يجزىء القصد لأحدهما عن القصد للآخر، لمخالفة / أحدهما للآخر. [ع 13]

ومن هذا النمط اختلاف أصحابنا فيمن تطهر للجمعة ناسياً للجنابة، أو للجنابة ناسياً للجمعة. فهل ينوب القصد لأحدهما عن الآخر أم لا؟ في ذلك قولان. فوجه القول: بأن ذلك لا ينوب، أن سبب طهارة الجنابة رفع الحدث، وسبب غسل الجمعة تطييب الرائحة والنظافة. فلما اختلف سبب العبادتين صارا في معنى المختلفتين[2] في أنفسهما لا سيما مع كون غسل الجنابة فرضاً، وغسل الجمعة نفلاً. وهذا غاية الاختلاف.

ووجه القول بأنه ينوب: أن غسل الجمعة شرع للنظافة، ثم يخاطب به من كان نظيفاً. فدل أن هذا السبب لا يراعى ولا يوجب اختلافاً بين العبادتين. فإذا تطهر للجنابة فقد حصلت النظافة التي هي السبب في غسل الجمعة إن راعينا هذا السبب. فوجب أن نكتفي به بحصول الغرض[3] من الطهارة الأخرى. وإن اغتسل للجمعة ناسياً للجنابة فإن نيته كالمتضمنة لرفع الحدث. لأن المكلف لا يقصد إلى النفل إلا وهو يعتقد أن الفرض حينئذ حاصل. فصارت نية الفرض كالمذكورة حينئذ. فاكتفى بهذا القدر[4] فيها.

(1) إلى هنا من ص 40 سطر 12 من النسخة الحمزاوية انقطع وصل الكلام. وتمامه في ص 12 سطر 17.
(2) المختلفتين في ـ ق ـ: والمختلف في ـ ح ـ.
(3) نكتفي له بحصول الفرض. في ـ ح ـ.
(4) العذر. في الأصل والصواب ما أثبتناه.

ومن هذا النمط الذي نحن فيه أيضاً[1]، وقع الاختلاف فيمن جمعهما في نية واحدة[2]. فاغتسل للجمعة والجنابة معاً. فقيل تجزئه لأن المطلوب من غسل الجمعة النظافة، وهي حاصلة بغسل الجنابة، وإن لم يقصد إليها. فإضافته القصد إليها إلى قصد غسل الجنابة لا يضر، لما كان أمراً حاصلاً وإن لم يقصد، وقيل لا يجزيه لاختلاف أحكامهما بالفرض والنفل، وأسبابهما بالحدث والنظافة، فلم يصح الجمع بين ما اختلف هذا الاختلاف.

ومن هذا النمط أيضاً اختلاف الناس فيمن نوى بوضوئه التبرد ورفع الحدث معاً. فقيل يجزيه ويرتفع حدثه لأن التبرد حاصل بمباشرته الماء البارد أراد ذلك أو لم يرده. فإضافته القصد إلى ذلك، إلى قصد رفع الحدث لا يضر، لما كان أمراً حاصلاً على كل حال أراده أو لم يرده. وقيل لا يجزيه لأنه / [ع 14] مطلوب بإن يكون السبب الباعث له على إيقاع العبادة[3] هو الوجه المشروع. وتحصيل الفرض الذي ألزم تحصيله. فإذا بعثه على ذلك سبب آخر غير مشروع، وجب أن يكون له كله على حسب ما قال عليه السلام: لقول الله سبحانه: **﴿من عمل عملاً أشرك فيه غيري فهو له كله وأنا أغني الشركاء عن الشرك﴾**[4]. وقد اشتمل هذا الفصل على مسائل خارجة عما أثبتناه من العدد في أول الفصل. وإنما أثبتناها هاهنا لأجل دورانها كلها على معنى واحد. فرأينا أن ربط بعضها ببعض هاهنا أربط لها بالحفظ.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: وهو هل تفيد نية وقع فيها اشتراك؟

---

(1) أيضاً ساقطة من ـ ح ـ.

(2) في نيته في ـ ح ـ.

(3) ساقطة من ـ ح ـ.

(4) أخرجه ابن ماجة. وأحمد عن أبي هريرة. أن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل. أنه قال: أنا أغني الشركاء فمن عمل عملاً فأشرك فيه غيري فأنا بريء منه وهو للذي أشرك. ورواه مسلم بسنده إلى أبي هريرة أنا أغني الشركاء عن الشرك. من عمل عملاً أشرك فيه غيري تركته وشركه.

قد تقدم هاهنا وهو القول فيمن قصد بوضوئه رفع الحدث والتبرد معاً فأغنى ذلك عن إعادته.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: أما محلها الخلقي فاختلف الناس فيه، فمذهب أكثر أهل الشرع وأقل أهل الفلسفة أنه القلب. ومذهب أكثر أهل الفلسفة وأقل أهل الشرع أنه الدماغ، وهذا أمر لا مدخل للعقل فيه، وإنما طريقه السمع وظواهر السمع تدل على صحة القول الأول. وذلك مذكور في علوم أُخر.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: أما محلها الشرعي، فإنه افتتاح العمل الذي شرعت فيه. وإنما كان ذلك كذلك لأن الغرض بها تخصيص[1] العمل ببعض أحكامه على ما قدمنا. وهذا لا يحصل إلا بمقارنتها له. وهل يراعى ابتداء العمل المفروض أو ابتداؤه المشروع وإن لم يكن مفروضاً.؟ اختلف فيه. فقيل: يراعى ابتداؤه المشروع وإن لم يكن مفروضاً. وهو مذهب القاضي أبي محمد في هذا الكتاب. لأنه قال: ويبدأ المتوضىء بعد النية بغسل يديه. فأخبر أن محلها عند غسل اليدين، وغسل اليدين ليس بفرض. وقيل بل يراعى ابتداؤه المفروض. وهو قول الشافعي، وظاهر قول بعض أصحابنا. فيكون محلها / عند غسل الوجه. [ع 15]

فوجه القول الأول أن العبادة ذات الأجزاء تجري أجزاؤها مجرى جزء واحد. ألا ترى أن النية عند أولها تغني عن استصحابها ذكراً في سائرها. لأنها قدرت كالجزء الواحد، فكذلك غسل اليدين لما شرع في الوضوء، وصار جزءاً من أجزائه، اكتفي بإيقاع النية عندهما.

ووجه القول الثاني أن المعتبر في العبادة[2] هو المفروض منها الواجب. والإخلال به يفسد العبادة. والإخلال بالنافلة لا يفسدها فكان الواجب إيقاع النية عند غسل الوجه، الذي هو ابتداء المفروض. لأن المقصود في العبادة هو وما

(1) تحصيل في ـ ح ـ.
(2) العبادات في ـ ق. ـ

سواه من الفروض. فوجب أن يوقع القصد عند المقصود. فإن قدمها على ابتداء العمل الذي أمر بأن يوقعها فيـه، فهل يعتد بها أم لا؟ لا يخلو ذلك من قسمين: أحدهما أن يقدمها بالزمن البعيد. والآخر أن يقدمها بالزمن القريب. فإن قدمها بالزمن البعيد فإنها لا تؤثر، ولا يعتد بها من غير اختلاف.

ووجه ذلك: أن الغرض بها تخصيص الفعل، وإيقاعه على جهة التقرب. فإذا قدمت عليه بالزمن البعيد، فقد وقع عارياً منها. فوجودها كعدمها. وإن قدمها بالزمن القريب في الطهارة ففيه قولان: أحدهما: أن ذلك لا يجزيه، وهو الأصح في النظر، لأن النية عرض، والعرض لا يبقى عند أهل الأصول. فقد حصل من ذلك وقوع الفعل عارياً عنها. فلا فرق بين تقدمها بزمن بعيد أو قريب[1]، لأن الفعل وقع عارياً عنها في الحالين. وقيل أنه يجزيه لأن ما قارب الشيء حكمُه حُكمُه. فإذا أوقع النية قبل الشروع في العبادة بالزمن القريب، ثم ذهل عنها، ثم أوقع العمل بفور ذلك، قدر أن النية مصاحبة له بكونها قريبة منه.

[ع 16] **والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال:** / أما استصحابها فلا يلزم ذكراً، وإنما يستصحب حكماً. لما قدمناه من أن العبادة ذات الأجزاء، أنزلت منزلة العبادة التي هي جزء واحد. فقدر أن النية الواقعة في ابتداء الأجزاء مصاحبة لسائر الأجزاء، وإذا ثبت أنه لا يلزم استصحابها ذكراً، وإنما يلزم حكماً، فاستصحابها حكماً إنما يصح أيضاً ما دام العمل متصلاً بعضه ببعض. فلو طال انفصال ما بين أجزائه لافتقر الجزء المستأنف إلى نية تجدد له. كمن ذكر عضواً من أعضاء الطهارة بعد انفصاله عن الطهارة بالزمن الطويل، فإنه يجدد نية عند غسله. وكذلك من خلع خفيه وشرع في غسل رجليه. وإنما كان الأمر هكذا في الاكتفاء باستصحابه حكماً، لأنه يشق على المكلف أن يبقى سائر نهار صومه ذاكراً للنية، لا يذهل عنها طرفة عين. هذا لا يتأتى منه في غالب العادة، فعفي له عنه. وكذلك الأمر في الطهارة، والصلاة، والحج، وسائر العبادات،

(1) ولا قريب في ـ ق ـ.

أجريت مجرى واحداً[1]/ [2] وإن كان مشقة ذلك في بعضها أشد من مشقته في بعض. وهل يذهب حكم الاستصحاب عما فعل من بعض أجزائها ولم يكمل؟.

اختلف الشيخان رضي الله عنهما أبو محمد وأبو الحسن في تأويل مسألة المدونة فيمن مس ذكره في غسله من جنابته بعد أن غسل أعضاء وضوئه. هل عليه إذا أعاد غسل أعضاء وضوئه تجديد نية أم لا؟ قال أبو محمد يجدد النية، وقال الشيخ أبو الحسن ليس ذلك عليه.

وسبب اختلاف الرجلين: اختلاف المذهب في ارتفاع حكم الحدث عن الأعضاء المغسولة قبل إكمال الطهارة. فقد قيل فيمن غسل بعض أعضاء وضوئه أن حكم الحدث قد ارتفع عنها قبل إكمال وضوئه، وقيل لا يرتفع عنها حتى يكمل وضوءه.

ومن هذا، الاختلاف المشهور فيمن توضأ، وغسل رجله اليمنى، وأدخلها في الخف، ثم غسل اليسرى، / وأدخلها في الخف. هل يمسح على خفيه إذا أحدث أم لا؟ في ذلك قولان: فمن اعتقد أن حكم الحدث قد ارتفع عن الرجل اليمنى قبل إكمال الطهارة مسح عليهما، لأنه أدخلها في الخف بعد أن حكم بارتفاع الحدث عنها ومن لم يحكم بارتفاع الحدث عنها لم يمسح عليهما لأن من شرط المسح لبسه على طهارة. فإذا قلنا أن حكم الحدث ارتفع عن الأعضاء المغسولة قبل إكمال الطهارة، وجب صحة ما قاله الشيخ أبو محمد، لأن حدث الجنابة قد ارتفع عنه، فمسه لذكره بعد ارتفاع حكم حدث الجنابة عنها، يحوجه إلى تجديد نية الطهارة الصغرى. وإن قلنا إن حكم حدث الجنابة باق على الأعضاء المغسولة، لم يحتج إلى تجديد نية الطهارة الصغرى، لأن الجنب ليس عليه أن ينوي الطهارة الصغرى. فعلى هذا يتخرج اختلافهما، ولكن يتفقد في ذلك أصل آخر، وهو كون المتوضىء والمغتسل يقصد بتكرير الغسل الفرض. فإذا صح هذا القصد صح ما قلناه من التخريج على هذا الأصل. وقد رأيت في كلام

[ع 41]

(1) الإقحام المنبه عليه سابقاً في ص 21 ـ ومكانها في نسخة ح ص 40 سطر 13.
(2) اتصال النص من ص 40 س 13 .

الأشياخ المتأخرين على هذه المسألة تنازعاً فيه[1]، لو مس ذكره بعد إكمال غسله. وحكم المجلس باق عليه. فقال بعضهم: إنه لا يفتقر إلى نية على طريقة الشيخ أبي الحسن، لأن حكم النية كما يستصحبه على آخر العبادة، يستصحب حكمه ما دام بحكم الفور. وأشار بعضهم إلى أنه لا يختلف فيه إذا كان قد أكمل غسله، أنه يفتقر إلى نية مجددة لسقوط فرض الطهارة الكبرى عنها، فلا يستصحب حكم ما سقط. ومن العجيب هاهنا أنه قد يسبق إلى الفهم أن مذهب الشيخ أبي محمد أحوط في التزام النية، وليس الأمر كذلك، فإن الشيخ أبا الحسن إذا كان مذهبه الاستغناء عن تجديد النية، فإن تجديدها بنية الحدث الأصغر يمنع من الاجزاء، على طريقة من قال: إن النية للحدث الأصغر لا تنوب عن النية للحدث الأكبر. وقد كنا قدمنا الاختلاف في ذلك وتوجيهه. فقد صار على هذه/ الطريقة إثبات النية مانعاً من الاجزاء وإسقاطها به يصح الاجزاء عند من التزم هذه الطريقة ولم يعرج على الاختلاف فيها.

[ع 42]

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: الطهارة على قسمين. طهارة عينية وهي طهارة النجس، وطهارة حكمية، وهي طهارة الحدث وما في معناها. فأما طهارة النجس فأنها لا تفتقر إلى نية لأنها من باب التروك، فأشبهت ترك الزنى، واللواط، والسرقة. فإن ذلك لا يفتقر إلى نية. وأما طهارة الحدث فأنها تفتقر إلى نية، إن كانت طهارة بالتراب. وإن كانت طهارة بالماء، فالمشهور أنها تفتقر إلى نية أيضاً. وحكي عن مالك أن الوضوء لا يفتقر إلى نية. ويتخرج على هذه الرواية الغسل. فوجه إثبات النية في طهارة الحدث على الجملة. قوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة/** [2] **فاغسلوا**﴾[3] مفهومه للصلاة. والغسل للصلاة هو معنى النية التي بيناها. وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات» وقياساً على الصلاة. ووجه الرواية الثانية أنه عليه السلام توضأ وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»[4] ولم يذكر النية

(1) هكذا ولعل الصواب فيما.

(2) من هنا تبدأ نسخة المكتبة الوطنية.

(3) سورة المائدة، الآية: 6.

(4) عن ابن عمر قال: توضأ رسول الله ﷺ واحدة واحدة فقال: هذا وضوء من لا يقبل الله =

فيه. وأما غسل الجمعة، فهل يفتقر إلى نية أم لا؟.

يتخرج على قولين[1]، أحدهما وهو الظاهر من المذهب أنه يفتقر إلى نية. لأنها طهارة حكمية، وليس المطلوب بها في حق كل مكلف إزالة عين. لأنها وإن كان سبب الخطاب بها النظافة، وإزالة الأرياح الكريهة، فقد يخاطب بها من لا رائحة عنده يزيلها، فألحقت بحكم طهارة الحدث التي لا يزال بها عين. ولهذا منع في أحد القولين من أن يغتسل لها بماء الورد، أو الماء المضاف الذي لا تجزىء الطهارة به. والثاني أنها لا تفتقر إلى نية، لأن سببها في أصل الشرع، إزالة الأرياح الكريهة فألحقت بطهارة النجاسة التي الغرض بها أيضاً إزالة عين. فلم يفتقر إلى نية / . ولهذا[2] جاز في أحد القولين الاغتسال لها بالماء المضاف. [ع 19]

وأما غسل الذكر من المذي فهل يفتقر إلى نية أم لا؟ فيه قولان: أحدهما أنه يفتقر إلى نية لأنه غسل، تعدى محل مقتضيه الذي هو المذي المختص برأس الذكر. فوجب أن يفتقر إلى نية قياساً على طهارة الحدث، التي تعدت محل مقتضيها أيضاً. ألا ترى أن البول محله الذكر، وتجب عنه طهارة أعضاء كثيرة. وكذلك المذي محله رأس الذكر، والواجب عنه في المشهور غسل جميع الذكر. والثاني أنه لا يفتقر إلى نية، لأن سبب الخطاب به إزالة عين * المذي. والطهارة التي يزال بها عين لا تفتقر إلى نية.

وكذلك غسل اليدين في إفتتاح الوضوء يتخرج أيضاً على قولين أحدهما أنه يفتقر إلى نية لأن غسلهما ليس الغرض به إزالة عين *[3] وإنما هي طهارة حكمية على مذهب ابن القاسم فتفتقر إلى نية قياساً على طهارة الحدث، والثاني أنه لا يفتقر إلى نية لأن سبب الخطاب به إزالة ما أمكن علوقه باليدين

= صلاة إلا به ـ أخرجه ابن ماجة ـ 411 ـ وانظر إرواء العليل ج 1 ص 125.

(1) القولين ـ و ـ.

(2) من هنا يتتابع النص بالنسخة ح ـ فيكون ما بين ص 40 وص 42 قد اختلط في النسخة المنسوخ منها.

(3) من قوله المذي إلى قوله إزالة عين ساقط من ح.

حال النوم أو غيره على أصل أشهب. والطهارة التي[1] تزال بها عين لا تفتقر إلى نية.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وأما الوجه فالفرض إيعاب جميعه، وحَدُّه ما انحدر من منابت شعر الرأس إلى آخر الذقن للأمرد[2]، واللحية للملتحي طولاً. وما دار[3] عليها من العذارين عرضاً فإن كان عليه شعر لزم إمرار الماء عليه، ثم ينظر: فإن كان كثيفاً قد ستر البشرة ستراً لا تتبين معه، انتقل الفرض إليه، وسقط فرض إيصال الماء إلى البشرة. وإن كان خفيفاً تتبين[4] منه البشرة، لزم إمرار الماء عليه وعلى البشرة. وسواء في ذلك أن يكون على خد، أو شفة، أو حاجب، أو عذار، أو عنفقة. ويلزم فيما انسدل من[5] البشرة كلزومه فيما تحته بشرة.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل حده للوجه صواب أم لا؟.

2 ـ وهل اللحية من الوجه أم لا؟.

3 ـ وهل يجب تخليلها؟.

4 ـ وهل البياض الذي بين الصدغ والأذن[6] من الوجه / أم لا؟. [ع 20]

5 ـ ولم نبه عن[7] العنفقة والحاجب؟.

والجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: أما حده للوجه بأنه ما انحدر من منابت شعر الرأس ففيه تعقب. لأن الأغم والأصلع لا يلزمهما البداية في غسل الوجه من منقطع شعر الرأس. لأنا لو كلفناهما ذلك لأمرنا الأغم أن

(1) في نسخة ـ ح ـ لا تزال.
(2) وآخر اللحية. الغاني.
(3) وما زاد في ـ و ـ.
(4) تبين ـ الغاني ـ.
(5) عن ـ الغاني ـ.
(6) الأذن والصدغ في ـ و ـ.
(7) على في ـ ح ـ.

يقتصر على غسل[1] بعض جبهته، والأصلع[2] أن يغسل بعض رأسه، وذلك لا يصح. فالواجب أن يقال: ما انحدر من منابت شعر الرأس المعتاد، ليسلم الحد من هذا التعقب. وهو الذي أراد رحمه الله. ولكنه حذفه ظناً أنه يفهم عنه. وكذلك حده بما انحدر: لفظة فيها إيهام. ولكن مقصده منها مفهوم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف في اللحية، فذهب الجمهور من أصحابنا إلى أنها من الوجه، لأنها مما يواجه بها. وذهب الأبهري إلى أنها ليست منه. لأن الوجه قبل ظهورها يسمى وجهاً. وقد كانت له هذه التسمية قبل ظهورها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما تخليلها ففيه ثلاثة أقوال:

1 ـ الكراهة لأن ذلك من التعمق في الدين ولئلا يظن أن ذلك مشروع.

2 ـ والوجوب لأن البشرة كان يجب إيصال الماء إليها قبل ظهور الشعر فكذلك بعد ظهوره. وقد روي عنه عليه السلام: أنه كان يخلل لحيته[3].

3 ـ والاستحباب ليسلم[4] من الخلاف.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف في البياض الذي بين الصدغ والأذن على ثلاثة أقوال فقيل هو من الوجه، يجب غسله معه. لأن المواجهة تقع به. وقيل ليس من الوجه. لأن المواجهة لا تقع به. وقيل هو من الوجه فيمن لا شعر بخده، لأنه يواجه به[5]، ومن بخده الشعر ليس هو من وجهه لأنه لا يواجه به.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: نبه على العنفقة وما ذكر معها. لأن

---

(1) ساقطة من ـ و ـ.

(2) الأقرع في ـ ح ـ.

(3) عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يخلل لحيته. الترمذي وصححه وابن ماجة وابن خزيمة والحاكم. والدارقطني وابن حبان.

(4) أن يسلم في ـ ح ـ.

(5) منه في ـ و ـ.

[ع 21] بعض أصحاب الشافعي ذهب/ إلى افتراق حكم هذه المواضع فنبه على مخالفته له.

قال القاضي رحمه الله: وأما اليدان ففرض غسلهما إلى استيفاء المرفقين مع[1] تخليل أصابعهما.

[و 2] **قال الإمام رضي الله عنه:** / يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل يجب غسل المرفقين؟.

2 ـ وهل يجب تخليل أصابع اليدين؟.

3 ـ وهل يجب تحريك الخاتم؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: في إيجاب غسل المرفقين خلاف، فوجه إثباته أن أبا هريرة توضأ وأدار الماء عليهما، ثم قال: * عند كمال وضوئه *[2] هكذا توضأ رسول الله ﷺ. ولأنه عليه السلام قال: «**تأتوني يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء. فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل**»[3]. وهذا من مليح استعارته ﷺ وبليغ اختصاراته، لأن الغرة في الوجه والرأس، والتحجيل في اليدين والرجلين. وهو[4] لون يخالف لون الفرس. فاستوفى ﷺ الأربعة الأعضاء المذكورة في القرآن، التي هي جملة الوضوء المفروض بذكره الغرة والتحجيل. وأشار إلى النور المخلوق في هذه الأعضاء المخصوصة بالتطهير، وأنها تتميز عن بقية البدن بذلك تشريفاً لها. وفي أمره بإطالة الغرة ما يقتضي الأمر بدخول المرفقين في الغسل. ووجه نفيه أنه سبحانه

---

(1) على في نسخة الغاني ـ.

(2) ما بين النجمتين ساقط من ـ و ـ.

(3) عن بريدة قال: دعا رسول الله ﷺ بوضوء فتوضأ واحدة واحدة. فقال هذا الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة إلا به. ثم توضأ ثنتين ثنتين فقال هذا وضوء الأمم قبلكم ثم توضأ ثلاثاً ثلاثاً فقال هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي. رواه الطبراني في الأوسط وفيه ابن لهيعة. مجمع الزوائد ج 1 ص 231.
أخرجه مسلم وأحمد عن نعيم بن عبدالله المجمر ـ ولفظ مسلم إن أمتي يأتون يوم القيامة غراً محجلين من أثر الوضوء. فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل.

(4) وهي في ـ ح ـ.

قال: وأيديكم إلى المرافق[1]. وأصل إلى في اللغة الغاية. وإذا كانت المرفقان[2] غاية[3] الذراعين لم يكونا منه، لأنهما لو كانا منه لكانت الغاية غيرهما. وهذا خلاف الظاهر[4]. وقد قال بعض من نفى الوجوب أن إدخال المرفقين في الغسل مستحب.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف في تخليل أصابع اليدين فقيل يجب، لأن الغسل عبارة عن مرور الماء * واليد *[5]. وذلك لا يحصل إلا بالتخليل. ولأنه عليه السلام قال: «**إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك**»[6]. والأمر عند أكثر الفقهاء على الوجوب. / وقيل يستحب، لأن حركة كل أصبع على ما يليه، تغني عن حركة أصبع آخر من اليد * الأخرى *[7] فلم يكن للوجوب معنى. ولكن يستحب ذلك لأجل الحديث وليسلم من الخلاف. [ع 22]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف في تحريك الخاتم على ثلاثة أقوال. فقيل: بإثباته سواء كان الخاتم ضيقاً أو واسعاً. لأن بذلك يحصل حقيقة الغسل، الذي هو مرور الماء والدلك. وقيل بنفيه لأن الماء جوهر[8] لطيف يمر من تحت الخاتم، وإن كان ضيقاً.

وقد قال بعض أصحابنا: يتخرج على هذه الرواية سقوط التدلك في الغسل، والاكتفاء بمرور الماء خاصة. وقال بعضهم ليس الأمر كذلك. وإنما استغني بمرور الماء هاهنا، لأنه ملبوس يستدام لبسه، فلم يلزم غسل ما تحته كالخفين. وقيل بإثباته إن كان ضيقاً وبنفيه إن[9] كان واسعاً، لأن الواسع

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.
(2) المرفقين في ـ ح ـ على الحكاية.
(3) نهاية في ـ و ـ.
(4) الظواهر في ـ و ـ.
(5) واليد ساقطة من ـ و ـ.
(6) أخرجه الترمذي وابن ماجة وأحمد والحاكم عن ابن عباس.
(7) ساقط من ـ و ـ.
(8) جوهره ـ ح ـ.
(9) إذا ـ و ـ.

يتحرك، وإن لم يقصد إلى تحريكه بخلاف الضيق.

قال القاضي رحمه الله: وأما الرأس فهو ما صعد عن الجبهة إلى آخر القفا طولاً. وإلى الأذنين عرضاً. واختلف في الأذنين، هل هما منه حقيقة أو حكماً؟.

فمن أوجب مسحهما عدهما منه. ومن لم يوجب[1] عدهما زائدتين عليه. والاختيار في صفة مسح الرأس أن يبدأ بيديه من مقدمه، ثم يمر بهما إلى مؤخره. ثم يردهما إلى حيث بدأ.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل الواجب مسح الرأس كله أو بعضه؟.

2 ـ وهل يلزم مسح ما انسدل منه؟.

3 ـ وهل يجزىء غسله عن مسحه؟.

4 ـ * وهل يكتفي في مسحه بما في اليدين من بلل، أو لا بد من استئناف بلل آخر *[2] ؟.

5 ـ وهل يكتفي ببلل الرأس أو لا بد من بلل اليدين؟.

6 ـ وما وجه الخلاف في الأذنين؟.

7 ـ وما وجه اختياره في صفة المسح، الصفة التي ذكر؟.

8 ـ وهل حكم المسح يسقط بحلق[3] الشعر أم لا؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما المشهور من مذهب من مالك فإن الواجب / مسح الرأس كله. وقال ابن مسلمة: إن اقتصر على الثلثين * منه *[4] أجزأه. وقال أبو الفرج: إن اقتصر على الثلث أجزأه. وقال الشافعي: إن اقتصر على أقل ما يسمى مسحاً أجزأه. وقدره بعض أصحابه بثلاث[5]

[ع 23]

(1) ومن لم يوجب مسحهما ـ ح ـ.
(2) ساقط من ـ ح ـ.
(3) حلق ح.
(4) ساقط من ـ ح ـ.
(5) ثلاث ـ ح ـ.

شعرات. وقال أبو حنيفة في أحد[1] قوليه: إن اقتصر على الناصية، وهي ما بين النزعتين أجزأه. وقريب منه روي عن مالك أيضاً. هذا قدر الواجب، وإلا فقد اتفق الجميع على أن الكمال في الإكمال. وأما ما ذكرناه من الأجزاء فإنما يتعلق عندهم بها[2] الإجزاء.

واعلم أن النظر أحد هاتين. أما حمل الظاهر فهو قوله سبحانه: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾[3]: على استيفاء الجملة، ونهاية هذه التسمية. وهو مذهب مالك. والقياس على بقية أعضاء الوضوء. وإما حمل الباء على التبعيض، وقصر الظاهر على أقل ما ينطلق عليه[4] وهو مذهب الشافعي. وقد دوفع عن حمله الباء هاهنا على التبعيض، بأنه[5] لم يحملها، ولا أحد من العلماء على التبعيض في قوله تعالى: ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾[6]. وبأنها لو كانت للتبعيض لامتنع تأكيد الجملة بما ينافي التبعيض. فلما حسن أن يقال: امسح برأسك كله، دل أنها دالة على التبعيض. وأما ما قاله ابن مسلمة وأبو الفرج فلا معنى له. لأنا أوضحنا أن النظر إنما يتردد بين مذهبين لا أكثر. ولكن أمثل ما يعتذر به عنهما، أن أحدهما رأى أن أصل المسح التخفيف، وإيجاب الإيعاب ينافي التخفيف. فالقليل يجب أن يعفى عنه، والثلث قليل في مواضع من الشرع. وقد عفي[7] عنه هاهنا لقلته. ورأى الآخر أن الثلث في حيز الكثير، لقوله عليه السلام: «والثلث كثير»[8]. والكثير يصح الاقتصار عليه. مع الرواية أنه عليه السلام مسح بناصيته[9] وهي لا تبلغ

(1) آخر ـ و ـ.
(2) بها عندهم ـ ح ـ.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.
(4) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب فهو جواب أما.
(5) لأنه ـ و ـ.
(6) سورة النساء الآية: 43.
(7) فعفي ـ و ـ.
(8) متفق عليه من حديث سعد بن أبي وقاص.
(9) أخرجه مسلم وأحمد من حديث المغيرة بن شعبة.

[ع 24] / الثلث. فكان من بلغه أحرى أن يجتزأ به. وهذا الحديث هو حجة أبي [و 3] حنيفة في اقتصاره على الناصية. وقد دوفع عنه بأنه لما[1] مسح على الناصية استكمل بقية الرأس بالمسح على العمامة. فلو كان الاقتصار جازياً ما تكلف المسح على حائل. وقد روي عن مالك أنه إذا[2] اقتصر على مقدم رأسه أجزأه. وفي لفظ هذه الرواية، ما يدل على أنه لا يكتفى بالبعض، إلا أن يكون مقدم الرأس. لأنه قيل له: فلو مسح بعض رأسه هل يجزيه؟ قال[3] لا. أرأيت لو غسل بعض وجهه؟ وهذا يشير إلى ما قلناه. وما أظنه ذهب إلى ذلك إلا لحديث الناصية أو ما في معناه من الأحاديث.

وقد قال بعض أصحابنا الذاهبون إلى أن الواجب استكمال الرأس بالمسح، إن ترك ما لا يمكنه التحفظ من تركه في[4] مسح رأسه ووجهه في التيمم فإنه يكتفى به. ولا معنى عندي لذكر الوجه مع الرأس هاهنا. لأن الرأس كثر الاختلاف فيه كما[5] تقدم، وغسل الوجه في الوضوء يجب إيعابه جميعا[6] فكذلك في بدله التيمم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما مسح ما انسدل عن محل الفرض فإنه على قولين. وهو[7] مثل ما انسدل من اللحية. فوجه إثباته، أنه متصل بمحل الفرض فكان حكمه[8] حكمه. ووجه نفيه أنه لا يحاذي محل الفرض[9] فلم يكن منه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: غسل الرأس يجزىء عن مسحه عند بعض أصحابنا. ووجهه أن المسح تخفيف عن المكلف، فإذا أحب التكلف

---

(1) لو - و -.
(2) أن - و -.
(3) فقال - و -.
(4) من - و -.
(5) لما - ح -.
(6) إجماعاً - و -.
(7) وهذا - و -.
(8) فكان له - ح -
(9) محلا في - ح - والفرض ساقطة.

بما هو أثقل وأتى به أجزأه، مع أن الغسل فيه معنى المسح وزيادة عليه. فإن لم تنفع الزيادة لم تضر.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: لم يختلف المذهب في أنه لا بد من استئناف بلل لمسح الرأس، ولكنه إن لم يفعل ومسحه ببلل الماء الذي غسل به ذراعيه فإنه يتخرج على قولين في الوضوء بالماء الذي قد توضأ به، وقد احتج للإجزاء هاهنا، بما روي أنه عليه السلام لم يستأنف الماء لمسح رأسه[1].

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما مسحه بما حصل على رأسه، فإن بعض أصحابنا منع الاكتفاء به لأنه لا يحصل منه من[2] استيفاء المسح ما يحصل بما بقي في اليدين من بلل. وهذا عندي لا يعد فيه الإجزاء عند من رأى من أصحابنا ألّا معتبر ببقاء البلل في اليدين في جملة مسح الرأس. ومن اعتبره منهم منع مما ذكرناه إذ كان لا يحصل استيفاء المسح بالبلل.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما الأذنان فقد اختلف فيهما، فقيل هما من الرأس يمسحان معه. ووجه هذا ما روي «الأذنان من الرأس»[3] وقوله: خرجت الخطايا من رأسه حتى من أذنيه[4]. وقيل ليستا من الرأس. ومسحهما سنة. ووجهه أن الرأس تسمية[5] لجارحة مخصوصة على شكل معلوم. والأذنان ليستا من ذلك الشكل. ولا مما ينطلق عليه التسمية. على أن جماعة من الصحابة الواصفين لوضوء النبي ﷺ، وصفوه ولم يصفوها فيه. وقد اتفقت الأمة على أن من اقتصر على مسحهما دون مسح الرأس فإن ذلك لا

---

(1) رواه أبو داود عن ابن عقيل عن الربيع بنت معوذ أن النبي ﷺ مسح برأسه بفضل ماء كان في يده. ورواه أحمد قال: مسح رأسه بما بقي من وضوئه في يديه مرتين.

(2) من ساقطة - و -.

(3) الأذنان من الرأس رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة عن أبي أمامة ورواه أحمد عن عثمان.

(4) رواه مالك في الموطأ. في جامع الوضوء حديث رقم 30. وكذلك أحمد والنسائي.

(5) تسميته - و -.

يجزيه. مع كون أكثر العلماء على[1] القول بالاكتفاء بمسح بعض الرأس. وما[2] ذلك إلا لكونهما ليستا من الرأس فتغني[3] عنه. وقد ذهب ابن شهاب إلى أنهما من الوجه يغسلان معه، لقوله عليه السلام سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره[4] فأضاف السمع إلى الوجه فدل أنه منه.

ومن الناس من ذهب إلى أن ما يلي الوجه منهما منه، لأنه[5] يواجه به. وما يلي الرأس منه. ولم يختلف المذهب عندنا[6] أن الصماخين مسحُهما سنة. وإنما الخلاف فيما برز من الأذنين. وإن ترك مسحهما على القول بأنه فرض فالجمهور على أنه لا يمنعه الأجزاء. وذلك ليسارتهما وكثرة الخلاف فيهما. ومن أصحابنا من أمر معتمد تركهما بإعادة الصلاة، لإخلاله بجزء من الفرض.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما وجه اختياره البداية بما اختاره فلأنه قياس سائر الأعضاء وقد جرى العمل بالبداية / بأوائلها. [ع 26]

وأول الفعل يجب أن يكون في أول العضو. وقد وسع في البداية بوسطه، لقوله في حديث زيد بدأ بمقدم رأسه فأقبل بيديه وأدبر[7] اتباعاً لظاهر هذا الحديث.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما حلق الرأس بعد مسحه فإنه لا يسقط حكم المسح، ولا يوجب إعادته. لأنه حكم قد ثبت، واستقر حكم

(1) بالقول ـ و ـ.
(2) ما = ساقطة ـ و ـ.
(3) هكذا ولعله فتغنيان عنه. وفي ـ و ـ وينفي عنه.
(4) رواه مسلم من حديث علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه. قال: وإذا سجد قال اللهم لك سجدت وبك آمنت. ولك أسلمت. سجد وجهي للذي خلقه وصوره. وشق سمعه وبصره. تبارك الله أحسن الخالقين = إكمال الإكمال ج 2 ص 398 وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي.
(5) لكونه ـ و ـ.
(6) ساقطة ـ ح ـ.
(7) حديث زيد أخرجه مالك والبخاري ومسلم وغيرهم ـ أنه بدأ بمقدم رأسه فأقبل بيديه وأدبر.

طهارة الرأس به، ولم يثبت هذا الحكم لوجود الشعر فيزول بعدمه. وقد خالف في هذا عبد العزيز ابن مسلمة في أحد التأويلين عليه. ووراءه كمسح[1] الخف الذي يزول حكمه بزواله. والفرق بينهما عندنا أن مسح الرأس أصل لم يثبت بدلاً عن شيء. فيسقط عند حضور مبدله. ومسح الخفين إنما ثبت بدلاً عن غسل الرجلين، فظهور المبدل يسقط حكم بدله[2].

قال القاضي رحمه الله / والفرض في تطهير القدمين غسلهما إلى [و 4] الكعبين. والكعبان هما العظمان اللذان عند معقد الشراك، وقيل الناتئان في طرف الساق. وهما داخلان في الوجوب. وعلى أقطعهما غسل ما بقي له منهما. بخلاف المرفقين.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها، أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الفرض في الرجلين غسلهما لا مسحهما، مع ورود القراءتين بهما؟.

2 ـ وما وجه قوله أن الكعبين هما العظمان اللذان وصف؟.

3 ـ وما الدليل على وجوب دخولهما[3] في الغسل؟.

4 ـ ولم اختلف حكم قطعهما مع قطع المرفقين؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في حكم الرجلين، فذهب فقهاء الأمصار إلى أن فرضهما الغسل دون ما سواه. وذهب ابن جرير الطبري وداود إلى أن الفرض تخيير[4] المكلف بين غسلهما أو مسحهما. وصار من لا يعتد بخلافه إلى أن المسح هو الفرض دون ما سواه.

واعلم أن النكتة في هذا الباب تنحصر إلى رد إحدى القراءتين إلى الأخرى، فيتعين مقتضاها، أو يعجز عن ذلك. فيتعين التخيير. / فقراءة النصب ظاهرها [ع 27] العطف على المنصوب المتقدم، وهو الوجه واليدان. فيكون حكمهما كحكم ما

(1) كحكم ـ و ـ.
(2) مبدله ـ و ـ.
(3) دخول وجودهما ـ و ـ.
(4) تخير ـ و ـ.

عطفا عليه. وقراءة الخفض ظاهرها المسح عطفاً على الممسوح المتقدم وهي[1] الرأس. فلما تعين[2] عند فقهاء الأمصار الغسل لزمهم رد قراءة الخفض إليه، فتلطفوا في ذلك، بأن قالوا: فإن الخفض ليس بعطف ولكنه ورد على الاتباع للمخفوض. و[3] على حكم الجواز. وكثير في اللسان الخروج عن[4] حكم الاعراب في بعض الألفاظ اتباعاً لها بما تقدم ليتسق الكلام، وأنشدوا في الخفض على الجوار والاتباع أشعاراً يطول إيرادها. واستشهدوا من المنثور بقول العرب: هذا جحر ضب خرب. ورأيت أبا الفتح ابن جني أنكر في كتابه المترجم بالخصائص: أن يكون في هذا الذي استشهدوا به هاهنا خفض على الجوار[5] أو الإتباع. وخرج له وجهاً آخر[6] سائغاً في صناعة النحو ليس هذا موضع ذكره. ودوفـع الفقهاء أيضاً بأن هذا الذي تمثلوا به لا حرف عطف فيه. ولا يخفى على السامع استحالة رجوع الخراب إلى الضب. فلهذا تسامحت العرب فيه. وذكر الرجلين ورد بحرف عطف، فلا وجه لإبطال حكم العطف الظاهر لإعراب يستعمل على جهة النادر. مع أن المسح فيهما ليس بمستحيل. فيعلم السامع باستحالته[7] صرف الإعراب عن ظاهر دلالته. فأورد الفقهاء أمثلة خفض فيها، على الجواز مع حرف العطف وهذا نهاية ما لهؤلاء القوم. وأما من تعلق بقراءة الخفض ورأى تعين المسح، فيلزمه أيضاً رد قراءة النصب إليها، فتلطف في ذلك بأن قال: فإن النصب ليس بعطف على الوجه ولكنه عطف على موضع الرؤوس قبل دخول الباء عليها. وموضعها النصب لأنه مفعول تعدى إليه الفعل بحرف جر، فكان التقدير فامسحوا رؤوسكم وأرجلكم. فيتعين فرض المسح. والعطف على الموضع / قد استعمل كثيراً في اللسان وأنشدوا في ذلك [ع 28]

(1) هكذا في جميع النسخ. والصواب وهو.
(2) تبين ـ و ـ.
(3) الواو ساقطة ـ و ـ.
(4) على ـ و ـ.
(5) على الجواز أو اتباع في جميع النسخ ـ ولعل الصواب ما أثبت.
(6) ساقطة في ـ ح ـ.
(7) استحالة ـ و ـ.

أشعاراً يطول ذكرها. فدوفعوا أيضاً عن ذلك[1] بأن قيل لهم: العطف على الموضع إنما يجوز أيضاً فيما لا يشكل. ولهذا لا يحسن أن يقال: مررت بزيد وضربت عمرواً وخالداً، وأنت تريد عطف خالد على موضع زيد، لأن ذلك مما لا يفهم من الخطاب، ـ بل السابق إلى الفهم من الخطاب خلافه ـ[2] وكون خالد معطوفاً على عمرو. وكذلك الظاهر من الخطاب عطف الرجلين على الوجه. فحملها على العطف على الموضع لا يحسن من غير دليل. هذا الذي يتعلق به الفريقان من جهة اللسان. ويجب أن يعلم أيضاً أن النظر إنما يتحصل بين القول بتعيين[3] الغسل والقول بالتخيير بينه وبين المسح. وأما القول بتعيين[3] المسح فليس بشيء ينظر فيه. وإن كان قد تلطف له من اللسان بما ذكرناه لأنه مذهب، إنما يؤثر عن الشيعة ومن لا يعتد به. والذي يؤثر عن ابن عباس أنه قال: غسلتان ومسحتان[4]، محمله إن ثبت، على المسح على الخف[5]. ومما يؤثر أيضاً عن أنس لما قيل له قال الحجاج أمر الله بغسل الرجلين، فقال: صدق الله وكذب الحجاج، إنما أمر بالمسح. فمراده بهذا أن القراءتين لما اختلفتا ووقع فيهما ما قدمناه من التنازع في وجوه الإعراب، رأى أن القرآن لم يرد بنص صريح بالغسل. وإنما ثبت ببيان الرسول. فقصد بما أورد المناقضة. فلا يجعل المسح مذهباً لهما. وإذا اتفق العلماء على غسل الرجلين قولاً وفعلاً، وعمل به الخاص والعام، وثبت عن المصطفى ﷺ فعله بأحاديث كثيرة، بطل مذهب من أنكره واقتصر على المسح. وهذا واضح، لا يستريب فيه محصل. ولما علم ابن جرير وداود بطلان قول من عين المسح بهذا الذي ذكرناه، وتساوت القراءتان عندهما، ولم تترجح احداهما على الأخرى، ولا

(1) فدوفعوا في ذلك أيضاً ـ و ـ.

(2) على السابق على الفهم من الخطاب خلافه. هكذا في ـ ح ـ.

(3) تعين ـ و ـ.

(4) من حديث الربيع بنت معوذ جاء في خاتمته: قد جاءني ابن عم لك فسألني وهو ابن عباس فأخبرته، فقال لي ما أجد في كتاب الله إلا مسحتين وغسلتين. أحمد ج 6 ص 358.

(5) المسح على الخف ـ و ـ.

أمكن رد إحداهما إلى الأخرى، كان الواجب في مقتضى الأصول، إيجاب الغسل / والمسح معاً. لأن هذا حكم الآيتين الواردتين بحكمين لا يتنافيان. [ع 29] والقراءتان كالآيتين. ولكن يصدهما عن ذلك أنه مذهب[1] لم يثبت عن أحد من الصحابة، بل الثابت العمل بخلافه. وإن كان قد نقل عن بعض من لا يعتد بخلافه. وإن الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ باقتصاره على الغسل يمنع من / [و 5] المصير إليه. فإذن وجب العمل بمقتضى الآيتين وألّا يسقط حكم إحداهما لأجل الأخرى. ومنعهما ما ذكرناه من إيجاب مضمونيهما جميعاً[2] لم يبق من الأقسام إلا التخير بينهما ويصيران في حكم ما يتنافى. وما يتنافى إذا ورد الشرع به ولم يمكن البناء[3] فيه كان الواجب التخيير[4]. هذا الذي قادهما إلى القول بالتخيير[4]، ولكن الفقهاء يدفعونهما عنه بأوجه أحدهما أن التخيير[4] قول لم يسبقا إليه. وإحداث قول خارج عن جملة أقاويل المختلفين ممنوع عند أكثر أهل الأصول. ويلحق بخرق الإجماع. ومنها أن الآيتين اللتين في حكم ما يتنافيان، إنما يصار فيهما إلى ما ذكرناه عند تعذر رد إحداهما إلى ٱلأخرى. وهاتان القراءتان قد أريناك فيما قدمنا وجه رد إحداهما إلى ٱلأخرى من جهة الإعراب فيجب أن تسلك تلك الطريقة وتنظر فيما قدمناه. ويعتضد بالدليل الذي منع من القول بتعين المسح ومن القول بالتخير[5]، أو تترك إحداهما إلى الأخرى من طريقة أخرى. وهي أن يقال: قدمنا عن أهل اللغة في فصل قبل هذا أنهم يسمون الغسل مسحاً، ومنه قولهم تمسحت للصلاة. وقال الفارسي: المسح خفيف الغسل. فإذا ثبت أن الغسل يسمى مسحاً. فقصارى الأمر أن يسلم أن[6] قراءة الخفض مقتضية المسح من غير احتمال من جهة الإعراب. وإذا سلمنا ذلك وكان الغسل يسمى مسحاً حملت على أن المراد بها الغسل لانطلاق تسمية

(1) ولكن بقصدهما عن ذلك أنه مذهب: ـ و ـ ومذهب ساقطة ح.
(2) من قوله وسعهما إلى قوله جميعاً: هكذا في جميع النسخ.
(3) هكذا في 2 ـ و 3 وفي 1 البنا. وكلها غير واضحة الدلالة.
(4) التخير في ـ و ـ.
(5) التخير ـ و ـ.
(6) ساقطة ـ و ـ.

المسح عليه كما قدمنا. وهذه طريقة واضحة. وإذا أمكن هذا / البناء وتأتى رد [ع 30] قراءة الخفض لقراءة النصب بهذا الوجه، أو بالذي قبله وعضدنا ذلك بالأحاديث الثابتة التي روتها الصحابة في صفة وضوء النبي ﷺ وذكروا فيها غسل الرجلين[1]، امتنع القول بالتخيير[2] وهذا واضح وفيه غنية لمن تأمله.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف في الكعبين ما هما؟ فقيل العظمان البارزان في طرف الساق. وهذا الظاهر من المذهب. وقيل هما اللذان عند معقد الشراك. واعلم أن أصل الكعب الارتفاع والظهور. ومنه الكعبة. ومنه امرأة كاعب إذا برز نهدها. فاللذان عند معقد الشراك عظمان برزا وهما أقرب إلى الرجل من العظمين[3] الآخرين فكانا أولى بالإسم. وإن لم يبرزا ذلك البروز. واللذان في طرف الساق هما أشد بروزاً وارتفاعاً. فكانا أحق بالتسمية على رأي الآخرين.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما دخولهما في الغسل فإن فيه اختلافاً. وهو كالاختلاف في دخول المرفقين والكلام فيهما واحد. وقد مضى ذكره فلا وجه لإعادته.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما خالف بين حكم القطع في الكعبين والقطع في المرفقين، لأن المرفقين يذهبان بذهاب الذراع، والكعبان قد يبقيان مع قطع الرجل، فيجب غسلهما لأنهما جزء من المفروض.

قال القاضي رحمه الله: ومن شيوخنا من يعد الموالاة فرضاً على الذكر، والذي يجب أن يقال: أن التفريق يفسده مع التعمد أو التفريط، ومع الطول المتفاحش الخارج عن الموالاة. ولا يفسده[4] قليله ولا على وجه السهو، وهذا الكلام في تفصيل فروضه. وبيان الماء المطلق يأتي في موضعه إن شاء الله.

---

(1) جواب وإذا أمكن هذا البناء.

(2) التخير - و -.

(3) الكعبين - و -.

(4) يفسد - الغاني -.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ **ما الموالاة؟.**

[ع 31] 2 ـ **وهل هي فرض أو سنة / ؟.**

3 ـ **وما الحكم في تركها؟.**

4 ـ **وما وجه حكايته عن شيوخه وجوبها وإضرابه عن ذلك بأن قال: والذي يجب أن يقال: أن التفريق يفسده مع التعمد أو التفريط.**

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الموالاة هي[1] كون الشيء يلي الشيء. ولكن قد يطلق هذا على ما يليه بالزمن البعيد، ولكن المراد هاهنا ما يليه بالزمن القريب. ويفعل عقيبه بالفور. والغرض من هذا أن يكون المتوضىء يغسل أعضاءه في فور واحد.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف المذهب في الموالاة هل هي فرض أو سنة؟ واعلم أن نقطة الخلاف في ذلك هي[2]: أن الله تعالى أمر بغسل أعضاء معدودة، وعطف بعضها على بعض فهل يقتضي ذلك فعلها على الفور؟ أو يكون له التراخي في امتثال هذا الأمر؟ هي مسألة خلاف بين أهل الأصول. والحجة للصحيح من القولين في هذا الأصل تذكر في كتب الأصول. ونقطة ثانية وهي[3] أنه ﷺ نقل: أنه غسل أعضاء وضوئه في فور واحد وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»[4]. فقوله هذا وضوء. هل هو إشارة إلى مجرد الفعل؟ أو إلى الفعل وزمنه؟ فإن قلنا: أنه إشارة إلى مجرد الفعل لم يكن فيه ما يقتضي الفور، وإن قلنا وقع إشارة إلى الفعل وزمنه، فزمنه كان متصلاً فيجب أن يكون الفعل متصلاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما ترك الموالاة فاختلف فيه على أربعة أقوال:

---

(1) ساقطة ـ و ـ.

(2) ساقطة ـ و ـ.

(3) وهو ـ و ـ ق.

(4) حديث ابن عمر رواه البرزان والطبراني في الأوسط. مجمع الزوائد ج1 ص 232.

1 ـ فقيل يفسد الطهارة تركها عمداً أو نسياناً.

2 ـ وقيل لا يفسد لا عمداً ولا نسياناً.

3 ـ وقيل يفسدها عمداً ولا يفسدها نسياناً.

4 ـ وقيل يفسدها إلا في المسموح فإنه لا يفسد بالنسيان.

وقيّد بعض هؤلاء المسموح بأن يكون أصلاً. احترازاً من المسح على الخفين. فهذه[1] الأقوال دائرة على ما تقدم / من الاختلاف في الموالاة هل هي [ع 32] فرض أو سنة؟ فإن قيل بأنها فرض صح القول بأن تركها يفسد / الطهارة. ومن [و 6] قيد من هؤلاء بالذكر صح التفرقة بين العمد والنسيان. وإن قيل بأنها سنة صح القول بأن تركها لا يفسد العبادة لا عمداً ولا نسياناً. وقد يصح على هذه الطريقة أيضاً أن يقال: إن تركها عمداً يفسد الطهارة على القول بأن ترك السنن تعمداً يفسد العبادة. وأما التفرقة بين المسموح والمغسول فلا معنى له، لكن لعلهم رأوا أن المسح تخفيف فسلكوا هم هذه الطريقة أيضاً في تخفيف حكمه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما أضرب عن ذكر الوجوب الذي حكاه عن شيوخه إلى الذي فضله، لأن المحفوظ عن مالك والجمهور من متقدمي أصحابه، حكم تركها لا النص على وجوبها أو الندب إليها، وإنما اقتضب نقلة المقالات[2] عنهم مذهبهم في الوجوب والندب مما أوردناه عنهم من مذاهبهم في الترك. وهو اقتضاب فيه نظر. لأنا أريناك أن الفساد يتعلق بالترك عمداً على القول بالوجوب وعلى القول بالندب أيضاً، على رأي من يرى أن ترك السنن تعمداً[3] يفسد العبادة. وإن ترددت أجوبتهم في الترك بين هذين الأصلين. والتحقيق أن تحكى أجوبتهم على ما هي عليه. ولا يستقرأ منها ما استقرأه من تقدم. وهذا من تحقيق القاضي أبي محمد رحمه الله وتحصيله. على أن في تفصيله فوائد منها.

أن إطلاق القول: بأن ترك الموالاة تفسد الطهارة يقتضي إفسادها وإن كان

---

(1) وهذه ـ و ـ ق.

(2) الموالاة ـ ح ـ.

(3) عمدا ـ و ـ.

التفريق قليلاً. فأبان بما أورد أن القليل معفو عنه. وأشار إلى طريقة سلكها أيضاً بعض المتأخرين، وذلك أنهم[1] قالوا إن الذي قصر ماؤه عن إتمام طهارته فإنه إن اعتد[2] منه في أول أمره قدر الكفاية بإهراق بغير تفريط منه فإنه يلحق بحكم الناسي لأنه مغلوب كالناسي. وإن اعتد من أول أمره[3] دون كفايته من الماء / لحق بأحكام المتعمد لتفريطه. فأشار إلى هذا بقوله أن التفريق يفسده مع التعمد أو التفريط. فلأجل هذه الفوائد أضرب عن الإجمال وعدل إلى التفصيل.

قال القاضي رحمه الله فأما بيان سننه: فمنها غسل اليد[4] قبل إدخالها في الإناء، وذلك من سنة الوضوء لكل طاهر اليد مريد للوضوء بأي نوع كان انتقاض وضوئه من الأحداث وأسبابها، من بول أو غائط أو ريح، أو نوم من ليل أو نهار، أو لمس، أو مس فرج أو كان مجدداً[5].

قال الإمام رضي الله عنه يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ لم قيد قوله بأن غسل اليد سنة لكل طاهر اليد؟.

2 ـ وما وجه تفصيله للأحداث؟[6] وأسبابها؟

3 ـ وما معنى التنبيه على نوم النهار؟.

4 ـ وما وجه غسل اليد؟.

5 ـ وكيف صفة غسلها؟.

6 ـ وكم مقدار عدد غسلها؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما قيد بقوله طاهر[7] اليد، لأن

---

(1) بأنهم ـ و ـ.
(2) هكذا في جميع النسخ. والأولى أعد.
(3) المرة في ـ ح ـ.
(4) اليدين ـ الغاني ـ.
(5) مجدداً للوضوء ـ الغاني ـ.
(6) الأحداث ـ ح ـ.
(7) بلفظ ظاهر اليد ـ و ـ.

من كان نجس اليد فغسل يديه واجب، إذا كان الماء الذي أعده لوضوئه قليلاً. هذا على طريقة من قال من أصحابنا أن الماء القليل تنجسه النجاسة القليلة. ويمنع من الاعتداد بالوضوء به. فعلى هذه الطريقة يكون غسل اليد واجباً، لأن بغسل يده يتوصل إلى صحة[1] وضوئه. فقيد رحمه الله قوله، بذكر طاهر اليد احترازاً من هذا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما ذكر الأحداث وأسبابها، لأن من الناس من قصر الحديث على ما ورد عليه. ورأى أن غسل اليد واجب عند القيام من النوم دون غيره من الأحداث وأسبابها. فأخبر[2] رحمه الله أن مذهبه المساواة بين الأحداث وأسبابها. وأن النوم إنما خص بالذكر في الحديث لينبه به على بقية أسباب الحدث، والحدث نفسه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما ذكر نوم النهار لأن من الناس من ذهب إلى أن غسل اليد، إنما يجب من نوم الليل / خاصة لقوله عليه [ع 34] السلام: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»[3]. والمبيت إنما يكون ليلاً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما وجه غسل اليد ففيه قولان: أحدهما أن ذلك على وجه النظافة وتحرزاً من نجاسة يمكن أن تكون علقت بها. ولهذا قال بعض أصحابنا لو انتقض وضؤوه وهو قريب عهد بغسل يده فإنه لا يؤمر بإعادة غسلها إذا تحقق طهارتها لزوال العلة المتعلق بها الحكم. وقد علل عليه السلام غسلها بما قلناه وذلك أنه قال: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده». والثاني أن ذلك على وجه العبادة الغير المعللة. ولهذا قال بعض أصحابنا عليه أن يعيد غسل يديه في السؤال الذي فرضناه، لأن غسلهما تعبد غير متعلق بعلة تزول بزوالها. لأنه عليه السلام قيد غسلهما بعدد. وغسل النجاسة غير مقيد[4] بعدد.

---

(1) يصح له التوصل إلى وضوئه -و-.

(2) وأخبر - و -.

(3) أخرجه مسلم وأبو داود عن أبي هريرة.

(4) متعدد - ح -.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما صفة غسلهما فإنه يتخرج على القولين المذكورين(1). وذلك أنا إذا قلنا أن غسلهما على جهة التعبد الغير معلل، فإن صفة غسلهما: أن تغسل كل يد على حيالها(2). لأن صفة التعبد في غسل الأعضاء هكذا. ألا ترى أنه لا يشرع في غسل عضو حتى يستكمل غسل ما قبله(3). وإلى هذا أشار بعض أصحابنا في صفة غسلهما. وهو ظاهر حديث ابن زيد ذكر(4) في صفة وضوئه عليه السلام: **أنه غسل يديه مرتين مرتين**(5). وإفراد كل واحدة بالذكر يدل على إفرادها(6) بالغسل. وإن قلنا أن غسلهما معلل بما قدمناه حسن أن يغسلا معاً لأنه أبلغ في المراد من تنظيفهما. هكذا ذكر بعض شيوخنا.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما مقدار عدد غسلهما فقد أشار بعض أصحابنا، إلى غسلهما مرتين / أخذاً بحديث زيد المتقدم. وأما على الحديث الآخر فالمختار ثلاثاً لقوله: «فليغسلهما ثلاثاً»(7) ولأنه القدر الذي تتعلق به الفضيلة في سائر أعضاء الوضوء المغسولة.

قال القاضي رحمه الله: وأما تطهير داخل الفم فإنه سنة، وهو المضمضة، وصفتها / أن يوصل الماء إلى فيه ثم يخضخضه ويمجه. [ع 35]

---

(1) المذكورين الآن ـ ح ـ.
(2) حالها ـ و ـ.
(3) حتى يستكمل ما قبله ـ و ـ.
(4) لأنه كان ذكر ـ ح ـ.
(5) روى مالك عن زيد بن عاصم أن يحيى بن عمارة قال لعبد الله بن زيد بن عاصم رضي الله عنه هل تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ فقال: نعم. فدعا بوضوء فأفرغ على يده فغسل يديه مرتين مرتين. ثم تمضمض واستنثر ثلاثاً. ثم غسل وجهه ثلاثاً. ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر. بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم غسل رجليه.
الموطأ الحديث الأول من كتاب الطهارة.
(6) انفرادها ـ و ـ.
(7) رواه الجماعة إلا البخاري نيل الأوطار ج 1 ص 169.

وأما تطهير داخل الأنف فإنه سنة. وصفته: أن يجذب الماء بخياشيمه[1] وهو الاستنشاق. ويستحب له المبالغة فيه إلا في الصوم.

وأما غسل البياض الذي بين الصدغ والأذن فسنة. ويستوفي جميعه بالغسل.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما وجه القول بأن المضمضة والاستنشاق سنتان؟.

2 ـ وما المختار في صفة غسلهما؟.

3 ـ ولم جعل غسل البياض الذي بين الصدغ والأذن سنة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في المضمضة والاستنشاق في الوضوء. فمن الناس من أوجبهما، لأنه رآهما من الوجه. وقد أمر الله تعالى بغسل الوجه. وهما جزءان منه، فوجب أن يغسلا معه. ومن الناس من لم يوجبهما، لأن المواجهة لا تقع بهما. وإذ لم تقع بهما لم يكونا من الوجه، وإذا لم يكونا منه لم يجب غسلهما لقوله عليه السلام: «توضأ كما أمرك الله». وليس هما مذكوران فيما أمر الله به في القرآن.

ومن الناس من أوجب الاستنشاق دون المضمضة لأن باطن الأنف يواجه دائماً بخلاف باطن الفم. ومن أسقط وجوبهما وهو مذهب أصحابنا، فإن غسلهما عنده سنة. وهو المشهور من مذهبنا لأنه عليه السلام واظب على غسلهما ومضى العمل بذلك من المسلمين. وهذا يدل على تأكدها[2] فألحقا بالسنن. وذهب بعض أصحابنا إلى أن غسلهما فضيلة وهذا راجع إلى اختلاف في عبارة. لأنا قدمنا حقيقة السنة والفضيلة. وأخبرنا أن اختلاف هاتين التسميتين راجع إلى اختلاف الأجور. لا سيما والذي ذهب من أصحابنا إلى أن غسلهما فضيلة، أخبر أن السنن عنده، هي التي يمنع تركها من أن يعتد[3]

(1) إلى خياشيمه ـ الغاني.

(2) أي السنية.

(3) يتعبد في ـ ح ـ.

بالعبادة. فلما كان المضمضة والاستنشاق لا يفسد تركهما العبادة لم يعدا [ح 36] / عنده سنة. ونحن لا نخالفه في أن تركهما لا يفسد العبادة، ولكنا لا نقصر هذه التسمية على ما قصرها عليه. لأن ذلك مما لم توجبه لغة ولا اصطلاح.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما صفة غسلهما فاختلف الناس فيه. فمنهم من قال: المختار أن يغسل الفم ثلاثاً بثلاث غرفات[1] ثم من بعده يغسل الأنف كذلك. لأنهما عضوان متميزان. فيميز كل واحد منهما بالغسل عن صاحبه. ويكرر فيه من العدد ما يكرر في كل عضو. ومن الناس من ذهب إلى أن يغسلا معاً ثلاث مرات من غرفة واحدة. لأنهما عنده كعضو واحد فجمعا في الغسل معاً. واقتصر على غرفة واحدة فيهما، لورود الخبر بها[2]. ومن الناس من ذهب إلى أن يجمعا معاً[3] ولكن بثلاث غرفات، لأنهما عنده كعضو واحد كما قدمنا. ولكن من حكم العضو الواحد أن يتكرر فيه أخذ الماء. ولورود الخبر بأنه تمضمض واستنشق بثلاث غرفات[4].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما غسل البياض الذي بين الصدغ والأذن[5]. فقد قدمنا أن فيه اختلافاً هل هو من الوجه فيجب غسله، أو ليس منه فلا يجب غسله؟ وذكرنا وجه القولين. وأما إثبات غسله سنة. فقد تعقبه بعض[6] شيوخنا على القاضي أبي محمد. وأنكروا قوله فيه هاهنا. وقالوا إن كان عنده من الوجه فغسله واجب لا سنة. وإن كان ليس من الوجه[7] فغسله غير واجب. ولا معنى لعده سنة كالقفا. وهذا الذي قالوه صحيح. وأمثل ما اعتذر به عنه رحمه الله أن يقال: لعله عثر في بعض الأخبار على ما يقتضي

(1) من ثلاث ـ و ـ.
(2) بهما ـ و ـ ق ـ.
(3) ساقطة ـ ح ـ.
(4) من حديث عبدالله بن زيد: فمضمض واستنشق واستنثر ثلاث غرفات ـ البخاري فتح الباري ج 1 ص 306 وفي رواية مسلم من ثلاث غرفات إكمال الإكمال ج 2 ص 19.
(5) الأذن والصدغ ـ و ـ.
(6) ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(7) وإن كان من غير الوجه ـ ح ـ.

غسله، وثبت عنده أنه ليس من الوجه فحمل ما عثر عليه[1] أنه سنة أو يكون شك في كونه من الوجه فلم يوجب غسله بالشك استصحاباً لبراءة[2] الذمة. ولكنه لما جاز أن يكون مراداً بالخطاب وداخلاً[3] في الظاهر أمر بغسله ليخرج من الشك وليسلم من الاختلاف. وعبر عن ذلك بأنه سنة. لأن السنة عبارة عنده على[4] ما لا يجب فعله، ولكنه يعظم الأجر فيه، ويشتد التحريض عليه. وهذا المعنى موجود في غسل البياض فأعار[5] هذه التسمية.

قال القاضي / رحمه الله: وأما الأذنان فيستحب استيفاؤهما بالمسح، [ع 37] ظاهرهما وباطنهما. وإدخال الأصابع[6] إلى الصماخين. وقد بينا القول في الرجلين.

وأما بيان الترتيب المسنون فهو أن يبدأ بعد النية فيسمي[7] ويغسل يديه قبل إدخالهما الإناء. ثم يتمضمض، ثم يستنشق، ثم ليستنثر[8]، ثم يغسل وجهه. يبدأ من أعلاه، ثم يمنى يديه، ثم يسراهما من أطراف الأصابع إلى المرفقين، ثم يمسح بالرأس على الصفة المتقدمة[9]، ثم الأذنين[10] ثم يغسل[11] يمنى رجليه ثم يسراهما.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل يستأنف الماء في مسح أذنيه أم لا؟.

---

(1) عليه على أنه سنة ـ ح ـ.
(2) ببراءة ـ ح ـ.
(3) مراد الخطاب وذا على خلاف الظاهر ـ و ـ.
(4) عن ـ و ـ ق ـ.
(5) فأعاره ـ و ـ.
(6) في ـ و ـ.
(7) فيسمي الله ـ الغاني.
(8) ساقطة ـ ح ـ و ـ ق ـ.
(9) الرأس على الصفة التي ذكرنا ـ الغاني.
(10) المسح بالأذنين ـ الغاني.
(11) ساقطة ـ و ـ.

2 ـ وهل الترتيب واجب أم لا؟.

3 ـ وما الحكم فيه إن تركه؟.

4 ـ وهل حكم غسل الأعضاء معاً بمنزلة عدم الترتيب؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف أصحابنا في ذلك، فالجمهور على أن[1] استئناف الماء لمسح الأذنين مشروع. وقال ابن مسلمة: إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله[2].

فأما القول باستئناف الماء فمبني على أن مسحهما سنة. وإنهما عضوان منفردان عن الرأس شرع مسحهما، فوجب أن يختصا بماء يؤخذ لهما / قياساً على سائر الأعضاء. [و 8]

وأما القول بإسقاط ذلك فمبني على أنهما جزء من الرأس فلا يشرع تخصيصهما بماء قياساً على سائر أجزاء الرأس.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الترتيب في الوضوء فاختلف فيه: فقيل واجب، وقيل سنة، وقيل مستحب، فوجه القول بوجوبه أن الله سبحانه أمر بغسل أعضاء مخصوصة عطف بعضها على بعض بالواو. والواو توجب الترتيب على ما ذكره الفراء وغيره من أهل اللغة. فوجب الترتيب لذلك. وأيضاً فإن من شأن العرب إذا ذكرت جملاً متجانسة فإنها لا تفرق بينها لمخالف لها إلا لغرض[3]. ولهذا لا يقولون ضربت زيداً وأكرمت عمرواً وضربت بكراً وإنما يقولون ضربت زيداً وبكراً وأكرمت عمرواً. فلما ذكر الباري سبحانه غسل اليدين والرجلين وفرق بينهما بمسح الرأس وهو مخالف لهما، دل على أنه لم يفرق بينهما بمسح الرأس إلا لأن ذلك موضعه الذي لا يجزىء / فعله إلا فيه. [ع 38] وأيضاً فإن عادة العرب إذا ذكرت الشيء إنما تعطف عليه الأقرب[4] إليه. ومعلوم أن الرأس أقرب إلى الوجه من اليدين إليه. فلما ذكر الله سبحانه اليدين بعد

(1) ساقطة ـ و ـ.
(2) وإن لم يشأ ـ و ـ.
(3) فإنها لا يفرق بينهما لمخالف لها إلا لغرض.
(4) للأقرب ـ و ـ ق ـ.

الوجه مع بعدهما منه، دل ذلك على أن ذلك موضعهما الذي لا يجزىء إيقاع الفعل إلا عليه. وأيضاً فإنه عليه السلام توضأ ورتب على حسب ما ورد به القرآن، وقال: «**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**»[1]. وهذه إشارة إلى الفعل وترتيبه[2].

فاقتضى ذلك وجوب الترتيب. وأيضاً فإنها عبادة يبطلها الحدث، فوجب أن تبطلها التفرقة كالصلاة.

ووجه القول بأنه سنة. أن الواو لا توجب الترتيب. وإنما أصل موضوعها الجمع والاشتراك. وهذا هو[3] المشهور والمنصوص في كتب النحاة. وإذا لم تقتض الترتيب، لم يكن في الآية دليل على الوجوب.

وأما تفرقته سبحانه بين المغسولين بذكر الممسوح فإنما ذلك لأن المسح في معنى الغسل وكالمجانس له. وقد قدمنا أن بعض أهل اللغة سمى[4] الغسل مسحاً. وذكرنا عن بعضهم أن المسح خفيف الغسل. وهذا يحسن معه الفصل بين المغسولين بذكر الممسوح.

وأما ذكره الرأس بعد اليدين وهو أقرب إلى الوجه، فإنما ذلك لمجانسة حكم الوجه واليدين في أنهما مغسولان. ولأن الرأس يشارك الرجلين في بعض الأحكام وهو سقوطه مع الرجلين في التيمم، فحسن تأخير ذكره لذلك.

وأما قوله عليه السلام: «**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**». فإن ذلك إشارة إلى الفعل لا إلى ترتيبه[5]، ومن زعم أنه إشارة إليهما فعليه الدليل.

وأما قياس الوضوء على الصلاة فإنه غير مسلم لأن الوضوء وإن شارك الصلاة في أنهما يبطلان بالحدث، فقد فارق الصلاة في أحكام كثيرة. فليس

---

(1) عن ابن عمر قال توضأ رسول الله ﷺ واحدة واحدة فقال هذا وضوء من لا يقبل الله صلاة إلا به. ابن ماجة 419.

(2) ورتبته في ـ ح ـ.

(3) هو ساقطة ـ ح ـ ق ـ.

(4) يسمي ـ ح ـ ق ـ.

(5) رتبته ـ ج ـ.

لأحد أن يجعل الوضوء كالصلاة لاجتماعهما في حكم، إلا وللآخر أن يجعله بخلافها لافتراقهما في أحكام.

وأيضاً فإن رد الطهارة إلى طهارة أولى من رد طهارة إلى صلاة[1]. فلو ابتدأ المغتسل من الجنابة بأسفل بدنه / على خلاف ما ورد به الخبر في صفة [ح 43] الغسل لأجزأه. وإن كان بعض أصحابنا حكى في ذلك اختلافاً. لكن الجمهور من الموجبين للترتيب في الوضوء على سقوط الترتيب في الغسل. وقد قال ابن الجهم من أصحابنا قد أجمع على أنه لو بدأ في غسل ذراعيه بالمرافق لأجزأه، وإن كان قد خالف ظاهر القرآن، لأن الله سبحانه جعلهما نهاية، وهذا جعلهما بداية. فإذا أجزأه ذلك مع مخالفته الظاهر أجزأه مخالفة الترتيب أيضاً.

وإذا ثبت سقوط الوجوب بهذا الذي ذكرناه، وكان المنقول عنه ﷺ، أنه توضأ على حسب ما ورد به القرآن. وتكرر فعل ذلك منه اقتضى ذلك أنه سنة.

ووجه القول بأنه مستحب ما كنا أشرنا إليه. وذلك[2] أن ابن خويز منداد قال: كل ما لا تفسد الطهارة بتركه فليس سنة، وإنما هو مستحب. والترتيب عنده لا تفسد الطهارة بتركه، فكان مستحباً. وقد قدمنا الكلام على هذه الطريقة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إن ترك الترتيب وصلى بوضوء غير مرتب فإنه لا يجب عليه إعادة الصلاة إلا أن يتعمد ترك الترتيب، فيختلف في ذلك على الاختلاف[3] في ترك السنن تعمداً. والإعادة وإن كانت غير واجبة فإنا نأمره بها على وجه[4] الندب كما نأمره بذلك في ترك السنن. وأما على القول بأنه مستحب فإنا لا نأمره بإعادة الصلاة، ولكنا نستحب له إعادة الوضوء مرتباً[5]، ونأمره به ويكون الأمر به، أخفض من الأمر في الرتبة إذا قلنا أنه سنة. وإذا

(1) وقع خلط في ترتيب أوراق النسخة (1) فأتى تمام الكلام في ص 43 والموجود في ص 39 ـ 40 ـ 41 ـ 42. لا يتصل بهذا البحث.
(2) وذكر ـ ح ـ.
(3) اختلاف ـ و ـ.
(4) جهة ـ ح ـ ق ـ.
(5) مرتباً ساقطة ـ و ـ.

أوجبنا إعادة الوضوء مرتباً فكيف وجه ترتيبه؟ لا يخلو ذلك من قسمين أحدهما أن يذكر ذلك بالقرب والثاني أن يذكره بالبعد. فإن ذكره بالقرب بنى على الوضوء الذي يحصل[1] الترتيب دون إعادته. مثل أن يبدأ بغسل رجليه ويختم بغسل وجهه، فإنه لا يعيد غسل وجهه بل يبني عليه ويعيد ما سواه مرتباً. لأنه متى فعل ذلك بالقرب حصل الوضوء متوالياً مرتباً فلم يبق عليه أمر يتطلبه. فإن ذكره بالبعد وقد تعمد ترك الترتيب ابتدأ الوضوء من أوله. لأنه إن بنى على العضو الذي يصح الترتيب دونه أخل بالموالاة بين ذلك العضو وما بعده، وقد كان أصل إخلاله بذلك تعمداً. والإخلال بالموالاة على جهة العمد يمنع من صحة الوضوء على الطريقة المشهورة / عند الجمهور من أصحابنا. [ع 44]

وإن لم يتعمد ترك الترتيب ولكنه أخل بالترتيب ناسياً فليس عليه إعادة[2] الوضوء بل يبني على العضو الذي يصح الترتيب دونه. فإن أفسد الترتيب بتقدمة الذراعين على الوجه خاصة، فهل يؤخر ما قدم خاصة؟ أو يؤخر ما قدم ويعيد ما يليه؟ اختلف في ذلك. فقال ابن القاسم: يؤخر ما قدم خاصة إذا ذكر بالبعد لأن منه دخل الخلل فإذا أصلحه زال الخلل وصح الترتيب.

وقال ابن حبيب بل يؤخر ما قدم ويعيد ما يليه/ لأنه إذا أخر ما قدم صار ما يليه مغسولاً قبل هذا الإصلاح. فلم يصح الترتيب إلا مع إعادة ما يليه. [و 9] وقد اعترض أبو اسحاق مذهب ابن القاسم بما وجهنا به مذهب ابن حبيب، من أنه إذا غسل ذراعيه آخراً، واقتصر على ذلك صارت طهارة الذراعين والرجلين المتقدمة سابقة لغسل الذراعين المعاد[3]، فإن أعاد غسل الذراعين بالترتيب بينهما وبين الوجه أفسد ذلك الترتيب بينهما وبين الرأس وما بعده. فلا وجه للاقتصار على فعل ما يصلح من جهة ويفسد من أخرى. وانفصل عن هذا الاعتراض بعض حذاق الأندلسيين بأن طهارة الرأس والرجلين قد حصل لهما

---

(1) يصح ـ ح ـ.
(2) ابتداء ـ ح ـ.
(3) أي الغسل ـ والمعاد ساقط ـ ح ـ.

الإجزاء والكمال لأنهما لم يطهرا إلا بعد الوجه والذراعين، فلا معنى لإعادتهما، وإنما يعاد غسل الذراعين خاصة ليحصل بإعادته وترتيبه بعد الوجه رتبة الكمال وقد حصل بغسل الذراعين مرتين[1] رتبة الإجزاء والكمال في جميع الطهارة. فلا معنى لأمر المكلف بزيادة على ذلك. وهذا الذي انفصل به، مما يروق. ولكنه يعترض عليه عندي. لأن ابن القاسم وافق مذهب ابن حبيب في تأخير ما قدم وإعادة ما يليه إذا ذكر ذلك بالقرب. ورتبة الكمال والإجزاء التي أشار إليها هذا الرجل لا يختلف فيها الحال في القرب والبعد.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما إذا أمر المتوضىء أربعة رجال: طهروا أعضاءه الأربعة معاً. فقد قال بعض من أوجب الترتيب أن ذلك بمنزلة عدم الترتيب لأن كل عضو لما طهر مع العضو / الذي من حقه أن يتقدمه فقد أسقط الترتيب فيه فوجب أن يلحق بحكم من لم يرتب. [ع 45]

قال القاضي رحمه الله: وأما[2] فضائله فالسواك بعود يابس أو رطب إلا أن يكون صائماً فيكره له الأخضر خيفة أن يصل طعمه إلى الحلق فيفطره. فإن لم يجد شيئاً فإن إصبعه يجزئه. وأما التكرار ففضيلة في المغسول دون الممسوح. فيكرره مرتين أو ثلاثاً. والثلاث أفضل من الإثنين. وما زاد على الثلاث سرف ممنوع منه. والمرة هي الفرض. ولا فضيلة في تكرار مسح الرأس ولا الأذنين.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لم استحب السواك؟.

2 ـ وما وجه نفي الفضيلة في تكرار الممسوح؟.

3 ـ وما معنى المسحة الثانية في الرأس إذا كان لا فضيلة في التكرار؟.

4 ـ ولم قيل: أن الواجب غسل العضو مرة؟.

---

(1) ساقطة من ـ و ـ ق ـ.

(2) فأما ـ ح ـ.

5 ـ ولم قيل أن الزائد على الثلاث ممنوع؟.

6 ـ وهل ينوي فيما زاد على الوجوب مجرد الفضيلة أم لا؟.

7 ـ وإن[1] نوى مجرد الفضيلة وكان أخل في الأولى ببعض العضو هل تجزئه الفضيلة عنه أم لا؟.

8 ـ وهل ينهى من[2] شك في إيقاع الثالثة عن إيقاعها مخافة أن تكون رابعة أم لا؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما استحب السواك على الجملة لأنه ﷺ فعله وأمر به. واستحب فعله في الطهارة لما كان أصل وضعها للتنظيف وأريد إكمال التنظيف بفعل السواك فيها. واستحب عند الصلاة[3] إذا بعد ما بين الوضوء والصلاة. لأن الإنسان يناجي ربه فاستحب أن يناجيه طيب الفم. وقد روي: **صلاة بسواك أفضل من سبعين صلاة بغير سواك**[4].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما لم يكن في تكرار الممسوح فضيلة، لأن أصل المسح التخفيف. والتكرير تثقيل. فلما[5] تنافى موضوعهما تنافيا. على أن أكثر الأحاديث المنقول فيها صفة وضوء النبي ﷺ لم ينقل فيها التكرار[6] إلا في المغسول فوجب / قصر الفضيلة عليه. [ع 46]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما المسحة الثانية فأنها وإن كانت ثانية في ظاهر المشاهدة، فإنها، ليست كذلك على رأي بعض أصحابنا. وذلك أن المختار عندهم في صفة مسح الرأس أن يمضي بأصابع يديه على وسط رأسه ويرفع كفيه عن جانبي رأسه فإذا بلغ إلى مؤخره أعاد كفيه على

(1) فان ـ ح ـ.
(2) عن من ـ و ـ.
(3) الطهارة ـ ح ـ.
(4) أحمد بسنده إلى عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعين ضعفاً ـ ج 6 ص 272.
(5) فكما ـ و ـ.
(6) التكرير ـ و ـ.

جانبي رأسه رافعاً أصابعه عن وسط رأسه. وهذا لا يحصل معه المسح إلا مرة واحدة. ومن أصحابنا من اعتذر عن المرة الثانية بأنها لما لم[1] يستأنف لها أخذ ماء كانت مع الأولى في حكم المرة الواحدة. ولهذا جعلها من ذهب إلى إثبات الفضيلة في تكرار الممسوح مرة واحدة، واستحب أن يأتي بعدها باثنتين على صفتها. ومن الناس من اعتذر عن ذلك بأن المسحة الأولى يمر بيديه على باطن شعر مقدم رأسه وظاهر مؤخره. فإذا ردهما رجع بالعكس من ذلك، فإنه[2] أتى بالثانية ليستوعب مسح ظاهر الشعر وباطنه. وإن عورض هؤلاء بمن لا شعر على رأسه، قالوا: نلحقه بمن على رأسه الشعر ليستوي حكم الناس في صفة الطهارة.

والجواب عن السؤال الرابع: **أن يقال**: إنما اقتصر في الوجوب على مرة واحدة لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿**فاغسلوا وجوهكم**﴾[3]. فأمر بالغسل مطلقاً غير مقرون بعدد. والأمر المطلق يحمل على مرة واحدة إذا تجرد من القرائن عند جماعة من أهل الأصول. وقد أضاف هذه المقالة في هذا الأصل بعض أصحابنا لمالك رضي الله عنه[4] لما احتج في الاقتصار على مرة واحدة بهذه الآية. وأيضاً فأنه عليه السلام توضأ مرة مرة وقال: «**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**»[5]. وقد كره مالك[6] مع هذا، الاقتصار على مرة[7] واحدة. وذلك لأنه قال الوضوء مرتان مرتان. قيل له فواحدة واحدة! قال لا. وهذا وإن كان ظاهره إيجاب المرتين، فإن محمله[8] على المبالغة منه في التشديد في أن لا يقتصر / على الواجب، والتحضيض على[9] أن يؤتى بالفضيلة. ولأن العامة لا [ع 47]

(1) إنما لم - و -.
(2) فأتى - ح -.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.
(4) رحمه الله - ح - ق -.
(5) تقدم تخريجه. عن ابن ماجة.
(6) ساقطة - و -.
(7) ساقطة - ح -.
(8) حمله.
(9) على ساقطة - ق - و -.

تكاد تستوعب العضو في مرة واحدة. وقد صرح بهذا المعنى في رواية / أخرى [و 10] فقال: لا أحب الواحدة إلا من عالم وهذا تنبيه منه[1] على أن العامة لا تكاد تستوعب بمرة واحدة فاحتاط لهم بأن أمرهم بالزيادة عليها. وأخرج العالم من ذلك، لمعرفته بما يأتي ويذر من ذلك.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: آما منع الزيادة على الثلاث فلقوله عليه السلام: **فمن زاد عليها فقد تعدى وأساء وظلم**[2]. ولأنه عليه السلام **توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به**[3]. وتوضأ مرتين مرتين وقال من توضأ مرتين مرتين أتاه الله أجره مرتين وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال: **هذا وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي ووضوء إبراهيم عليه السلام**[4] وهذا منه ﷺ تنبيه على نهاية الفضيلة في هذا.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: الظاهر من مذهب الجمهور أنه ينوي مجرد الفضيلة فيما زاد على قدر الوجوب وهذا هو الأصل. لأنا إذا كنا أخبرنا بأن[5] الواجب قد امتثل، وأتي به. لم يبق إلا أن تكون الزيادة عليه فضيلة.

وقال بعض المتأخرين من أصحابنا: ينبغي أن **لا** ينوي به مجرد الفضيلة، لكن ينوي[6] أنه إن كان أخل من الأولى بشيء كان غسله في المرة الثانية هو الواجب عليه. وإن ل يكن أخل كانت فضيلة مجردة. وهذا[7] على وجه الاستظهار والاحتياط.

---

(1) تثبيت على ـ ح ـ.

(2) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: جاء إعرابي إلى النبي ﷺ يسأله عن الوضوء. فأراه الوضوء ثلاثاً ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا فقد أساء وتعدى وظلم.

(3) تقدم تخريجه.

(4) عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: من توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التي لا بد منها. ومن توضأ اثنتين فله كفلان ومن توضأ ثلاثاً فذلك وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي. رواه أحمد وعنه أيضاً توضأ ثلاثاً وقال هي أسبغ الوضوء وهو وضوئي ووضوء خليل الله إبراهيم ـ ابن ماجة 47 من كتاب الطهارة ص 420.

(5) ان ـ و ـ.

(6) لكن ينبغي أن ينوي ـ ح ـ.

(7) فهذا ـ ح ـ.

والتحقيق ما ذكرناه أولاً. وذلك إنا إنما نثبت[1] الفضيلة بعد تيقن حصول الواجب والعلم بأنه قد[2] أتى به. وإذا كان متيقناً بحصول الواجب وعالماً بأنه قد أتى به فيستحيل أن يتشكك في ذلك في حال علمه به[3] لأن الشك والعلم ضدان لا يجتمعان باتفاق العقلاء. وإن كان لم يتيقن أنه أتى بالواجب فإنه مطلوب به ولا يمكن أن نأمره[4] بفعل الفضيلة والواجب/ باق عليه. وهذا [ع 48] واضح على أنه لو صحت هذه الطريقة وأتى بالثانية على وجه التشكك الذي ذكروه فإنه إن تيقن بعد ذلك أنه أبقى في الأولى شيئاً فإن في اعتداده في ذلك بهذه الغسلة التي أوقعها على هذه الصفة اختلافاً في المذهب متى أوقعها، ولم يخلص فيها نية الوجوب، ويجردها من نية الاستظهار.

وقد ذهب بعض المتأخرين من أصحابنا أيضاً إلى أنه يوقع الثانية بنية إكمال الفرض لا بنية الفضل المجرد. وشبّه ذلك بما قاله من تقدم من أئمتنا فيمن صلى وحده فإنه إذا أعاد في الجماعة، فإنه لا يعيد بنية الفضل[5] المجرد. وهذا التشبيه عندي غير صحيح. لأن الله سبحانه فرض الصلاة على المكلف. وخيره بين أن يوقعها وحده وبين أن يوقعها في جماعة. وأخبر مع هذا التخيير أن إيقاعها في جماعة أفضل عنده وأقرب إليه. فإذا أوقعها المكلف وحده وأعادها في الجماعة، صح أن يقصد إلى تحصيل صفة، إيقاع الفرض عليها أكمل وأفضل، وهي الجماعة. ولكن هذه الصفة لا يمكنه تجديدها وإيقاعها متميزة عن نفس الصلاة، فأعاد نفس الصلاة لتحصيل هذه الفضيلة التي لا تتميز من الصلاة. ولو أوقع الصلاة في أول مرة على هذه الصفة لم يبق له فضل يطلبه ويقصد إليه. والمرة الأولى مستقلة بنفسها، ومتجردة عن الثانية، والفرض قد كمل بإيقاعها. وليست المرة الثانية بصفة لها غير متميزة عنها ومتجردة منها، فيقال أن القصد بالثانية

---

(1) أثبتنا ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ و ـ.
(3) ساقطة ـ ح ـ.
(4) يأمره ـ ح ـ ق ـ.
(5) الفرض ـ ح ـ.

إعادة الأولى، فيحصل لها صفة لم تكن قبل. بل الأولى[1] على حال واحدة لا يختلف وضعها أوقع بعدها غسلة أخرى أم لا؟ كما يختلف وصف الصلاة بأن يوقعها في جماعة فتكون أكمل منها إذا أوقعها وحده وهذا واضح.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إن نوى بالثانية مجرد الفضيلة ثم تبين له أنه أخل من الأولى ببعض الوضوء، فإن إجزاء هذه الفضيلة عنه على قولين: أحدهما أنه يجزيه[2] لأن نية الفضل يقدر أنها انطوت على نية الفرض واشتملت / عليها لما كان لم يمكن أن يقصد[3] أحد إلى تحصيل الفضل، إلا وعنده أن الفرض حصل له. والثاني: أن ذلك لا يجزئه لأن الطهارة تفتقر إلى نية تقتضي رفع الحدث والقصد إلى إيقاع الواجب خلاف القصد إلى إيقاع الندب فلم يجب أن يسد أحدهما مسد الآخر[4] ولا يجزىء عنه. [ع 49]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: تنازع الأشياخ فيمن شك في إيقاع الثالثة هل يكره له إيقاعها مخافة أن تكون رابعة. فيقع في المحظور، أو لا يكره له ذلك لأن الأصل في الطهارة والصلاة أن يبني على اليقين إذا شك في العدد. كمن شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً[5]؟ فإنه يبني على اليقين ويأتي بركعة، وإن جاز أن تكون خامسة، مع كون الخامسة محظورة. وقد كتب إلي بعض أهل العلم يسأل عن صوم يوم التاسع من ذي الحجة، يوم عرفة، إذا شك أن يكون يوم النحر، هل يكره مخافة أن يقع[6] في صوم يوم النحر وهو محظور. فيكون طلب فضلاً بأن رعى حول محرم؟ فأجبته بأنها مثل هذه المسألة التي تنازع الشيوخ فيها. وطريق الكلام عليهما[7] واحد. وبسطت له في الجواب بما أن لو ذكرناه ها هنا خرجنا به عن غرضنا.

---

(1) للأولى ـ و ـ.
(2) إنها تجزئه ـ و ـ.
(3) لا يقصد ـ و ـ.
(4) أن يسند أحدهما إلى الآخر ـ ح ـ.
(5) شك صلى ثلاثاً أم أربعاً ـ و ـ.
(6) ساقطة ـ و ـ.
(7) عليها ـ و ـ.

باب ما يوجب الوضوء
وما ينقضه بعد صحته

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: يوجب الوضوء شيئان: أحداث وأسباب للأحداث. والأحداث[1] الموجبة للوضوء هي ما خرج من[2] السبيلين من المعتاد دون النادر الخارج على وجه المرض والسلس، من غائط وريح وبول ومذي وودي[3] إذا كان ذلك على غير السلس والاستنكاح. وإن كان البول والمذي خارجين على وجه السلس والاستنكاح فلا وضوء فيهما واجب. وكذلك ما خرج من السبيلين من غير المعتاد كالحصى والدم والدود فلا وضوء فيه[4]. ويفسد الوضوء الردة. ولا يوجب/ الوضوء ما خرج من البدن من غير[5] السبيلين من قيء ولا قلس ولا بلغم ولا رعاف ولا حجامة ولا فصادة ولا غير ذلك.

[و 11]

قال الإمام رضي الله عنه / يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة: منها أن يقال:

[ع 50]

1 ـ ما الدليل على صحة هذه القسمة؟.

2 ـ وما الفرق بين الحدث وسبب الحدث؟.

3 ـ ولم سقط حكم الحدث إذا تكرر؟.

---

(1) فأما الأحداث ـ الغاني.

(2) أحد السبيلين ـ ق ـ.

(3) العطف بأو في جميعها ـ الغاني.

(4) فيه ساقطة ـ ح ـ.

(5) من غير المعتاد ـ و ـ.

4 ـ وما فائدة تقييده بقوله: فلا وضوء فيه واجب؟.
5 ـ ولم أسقط الوضوء من غير المعتاد؟.
6 ـ ولم تعرض لذكر ما خرج من غير السبيلين؟.
7 ـ ولم نقضت الردة الوضوء؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما حصره نواقض الوضوء في الحدث وسببه، فالدليل على صحته أن الحدث تسمية تطلق[1] في اصطلاح أهل الشرع على كل ما ينقض الطهارة بنفسه كالبول والغائط وشبههما. وما أدى إلى ذلك فهو سبب الحدث[2] * فيوجب أن يكون ما عدا ذلك لا مدخل له هاهنا لأنه إن كان مما ينقض الوضوء فهو حدث أو ما هو طريق لذلك فهو سبب الحدث *[3] وأما تفصيله لذلك بذكر الغائط والريح والبول، وما ذكر معها، فإنما ذكر[4] ذلك لورود الخبر به في الكتاب والسنة. وقد ذكر سبحانه فيما يوجب الطهارة والغائط، وهو اسم للمكان المنخفض من الأرض. وكانت العرب تأتيه لتستتر فيه إذا أرادت الحاجة. فسمت الخارج منها باسم مكانه، تنزيهاً لأسماعها عما تنزه عنه أبصارها. واختلف أصحاب مالك رضي الله عنه في دخول البول في هذه الكناية. فذهب بعضهم إلى دخوله في ذلك. لأن العرب كانت تأتي هذا الموضع للبول. كما كانت تأتيه للحاجة الأخرى. وذهب بعضهم إلى منع دخوله في ذلك، لأن العرب لم تكن تستتر من البول كما كانت تستتر[5] في الحاجة الأخرى. ولا تكني عنه كما تكني عن غيره، فلم تنطلق التسمية عليه. ولأنه قال عليه السلام في بعض الأحاديث: «**إلا من غائط وبول ونوم**»[6] ففصل بين الغائط والبول، فدل على اختصاص كل واحد منهما باسمه.

---

(1) تنطلق ـ ح ـ.
(2) سبب له ـ و ـ ق ـ.
(3) ما بين النجمتين ساقط من ـ ح ـ.
(4) ساقطة ـ و ـ.
(5) تتستر ـ ح ـ.
(6) رواه ابن ماجة عن صفوان بن عسال قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام إلا من جنابة، لكن من غائط وبول ونوم. وخير من هذا الاستدلال،

وهذا الاختلاف سهل المدرك لأن الاتفاق قد حصل على أن البول ينقض الوضوء. وإنما حقق أصحابنا هذا الموضع لأنه ربما طلبوا[1] بالدليل على كون البول ناقضاً للوضوء فيستدلون بهذا الظاهر. وربما استدلوا به أيضاً في بعض فروع هذا الباب. فاحتيج إلى تحقيق القول فيه. وقد ورد الخبر بوجوب الوضوء من المذي وغير ذلك / مما يغني الاتفاق عن إيراده. [ع 51]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الفرق بين الحدث وسببه فإن الحدث ينقض الوضوء بنفسه، لا لمعنى آخر يؤدي إليه، كالبول والغائط وشبههما.

وأما سبب الحدث فلا ينقض الوضوء بنفسه، ولكن بما يؤدي إليه. ألا ترى أن النوم إنما ينقض الوضوء لأن الغالب منه خروج الحدث. ولهذا لم ينقض الوضوء قليله. لأن الغالب منه عدم خروج الحدث. وقد نبّه النبي عليه السلام على ذلك بقوله: «**العينان وكاء السه**[2]. فإذا نامت العينان انطلق الوكاء». وكذلك لمس النساء ومس الذكر، إنما نقضا الوضوء لكونهما مثيرين للذة الجالبة المذي. ولهذا روعي فيهما أن يقعا على صفات ما. على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما سقط حكم الحدث إذا تكرر، الخروج[3] والمشقة اللاحقة فيه متى أوجبنا الوضوء لكل صلاة. والحرج مرفوع لقوله تعالى: ﴿ **ما جعل عليكم في الدين من حرج**[4] ﴾ ولأن الوضوء إنما يتعلق بما خرج من السبيلين على جهة العادة. والمتكرر من البول والمذي خارج

= الاستدلال بالحديث الذي أخرجه أصحاب الصحيح واللفظ للبخاري لا تستقبل القبلة بغائط وبول.

(1) هكذا في جميع النسخ ولعل الأولى طولبوا والكل صحيح.

(2) رواه أحمد وابن ماجة وأبو داود عن علي ولفظة العينان وكاء السه فمن نام فليتوضأ ـ وهو حديث منقطع ـ وروى البيهقي عن معاوية فإذا نامت العينان استطلق الوكاء. وهو حديث ضعيف ـ فتح القدير ج 4 ص 398.

(3) الحرج ـ ح ـ ق ـ الخروج = وكلاهما لا يتلائم مع النص ولعل الصواب للحرج.

(4) سورة الحج، الآية: 78.

عن العادة فألحق بما لا وضوء فيه كالحصى وغيره. ومتى كان هذا التكرر[1] لسبب يقدر على رفعه فإنه لا يعذر فيه بالتكرر. كمن كثر مذيه، وتكرر لطول عزبته، ولكنه يقدر على رفع عزبته بالتزويج[2] أو التسري أو صوم لا يشق عليه فعله. فإن هذا لا يعذر بتكرر المذي لقدرته على زوال سببه. وقد روي عن مالك رضي الله عنه ما ظاهره ترك العذر بالتكرر، وأجرى ما تكرر من ذلك على الأصل، ولم يعذر فيه بالحرج والمشقة. ويؤكد هذه الرواية ما صححه الترمذي من أن النبي ﷺ: **أمر المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة**[3]. فلم ير ﷺ تكرر الوضوء في حق المستحاضة من المشقة والحرج الذي يوجب إسقاط ذلك عنها. فكذلك[4] من سلس بوله ومذيه لا يكون تكرر الوضوء في حقه مشقة تسقط ذلك عنه.

[ع 52]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: / أما تقييده بقوله: فلا وضوء فيه واجب. فإنما قيد بالوجوب لأنا وإن أسقطنا عمن[5] سلس بوله ومذيه الوضوء لمشقة ذلك، فإنا نستحب له أن يأخذ لنفسه بالأفضل ويؤدي الصلاة على وجه متفق عليه. فالاستحباب[6] ثابت، والوجوب ساقط. فلو قال: فلا وضوء فيه لبقي[7] الوجوب والاستحباب، عند من أخذ اللفظ على عمومه. فقيد بذكر الوجوب ليشير إلى الاستحباب. وقد قال بعض أصحابنا: إنما يتصور الاستحباب إذا كان للبول والمذي فترات ينقطع عندها[8]. فيؤمر بالوضوء حينئذ والصلاة ليأتي بالعبادة في وقت السلامة من الحدث. وأما إن كان

---

(1) التكرار.

(2) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب التزوج.

(3) رواه الترمذي بسنده إلى عدي بن ثابت عن أبيه عن جده أنه قال: المستحاضة تدع الصلاة أيام إقرائها، التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي. وعقب عليه ببيان علله. عارضة الأحوذي ج 1 ص 199 / 200.

(4) وكذلك ـ و ـ.

(5) عن ـ ح ـ.

(6) والاستحباب ـ و ـ.

(7) هكذا في جميع النسخ. والصواب لنفى الوجوب والاستحباب...

(8) عندهما ـ و ـ.

البول قاطراً لا يفتر فلا فائدة في استحباب الوضوء.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما خروج ما لم يعتد خروجه، كالحصى من الذكر، والدود من الدبر، ففي نقضه للوضوء اختلاف. فالجمهور على أنه لا ينقض الوضوء[1]. لأن الأصل براءة الذمة من العبادة ولا تجب إلا بشرع. ولم يرد شرع بإثبات الوضوء من الحصى، وشبهه. فلم يثبته[2] في نواقض الوضوء التي ورد الشرع بها كما لم يثبت[3] ما خرج من فضلات البدن من سائر نوافذه، مثل الدمع والبصاق، حدثاً ناقضاً الوضوء. وقيل ينتقض به الوضوء لأنه خرج من السبيلين اللذين ينقض الوضوء ما خرج منهما مثل البول والغائط. فألحق هذا النوع بذلك. وأيضاً فإنه عليه السلام أمر المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة مع قوله أن ذلك عرق وليس بالحيضة[4] ودم العرق ليس من المعتاد. وقد أمر بالوضوء منه لما خرج من السبيل المعتاد خروج ما ينقض الوضوء منه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما تعرض لذكر القيء والرعاف والحجامة والفصاد، لأن من الناس من ذهب إلى/ نقض الوضوء[5] بذلك على الجملة فنبه على مخالفتهم في ذلك. [و 12]

والدليل على فساد ما ذهبوا إليه: ما روي[6] أن رجلاً صلى وجرحه يسيل فلم ينكر عليه ﷺ/ وقياساً على الدمع والبصاق. وقد اتفقنا على أنه لا تأثير له. فإن قالوا بأن العلة في تأثير البول والغائط في نقض الوضوء، كونهما نجسين [ع 53]

---

(1) الوضوء ساقط من ـ و ـ ق ـ.
(2) نثبته ـ و ـ.
(3) يثبت على ـ و ـ.
(4) عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ قال: لا! إنما ذلك عرق وليس بحيض فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة. وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي. متفق عليه ـ مشكاة المصابيح ـ 557.
(5) إلى أن نقض الوضوء ـ و ـ.
(6) ما روي = ساقطة ـ و ـ.

فيجب أن تكون كل نجاسة ظهرت من الجسد تنقض الوضوء قياساً على البول والغائط. قيل ليس العلة في البول والغائط ما قلتموه. ولكن العلة كونهما خارجين من مخرج مخصوص، على رأي من قال من أصحابنا: أن كل خارج من الذكر ينقض الوضوء، أو كونهما خارجين مخصوصين من مخرج مخصوص على رأي من قال من أصحابنا: أن الحصى لا ينقض الوضوء. وإذا أمكن أن يكون الحكم متعلقاً بإحدى هاتين العلتين فلا وجه لاقتصارهم على العلة التي ذكروها بمجرد الدعوى. على أن إثبات هذه العلة وتحقيق القول فيما ذكرناه من العلل يفتقر[1] إلى ما يتعلق ذكره بأصول الفقه. وإنما ذكرنا ما ذكرناه على جهة المقابلة لهم. على أنهم يشترطون في النجاسات التي أثبتوها ناقضة للوضوء شرطاً لا يثبتونه في البول والغائط. ويشترطون[2] في القيء أن يكون ملء الفم على ما ذكره بعضهم. وهذا يضعف[3] قياسهم. وإن قالوا فإنه عليه السلام أمر المستحاضة أن **تتوضأ لكل صلاة**[4] مع إخباره بأن ذلك دم عرق. فقال إنما ذلك عرق وليس بالحيضة. وهذا تعليل منه عليه السلام لإيجاب الطهارة بخروج النجاسة التي هي دم العرق. قيل لم يجعل ذلك ﷺ علة لإيجاب الوضوء. وإنما جعله علة لسقوط الغسل. لأن الدم الخارج من الرحم على جهة العادة يوجب الغسل. فأخبر عليه السلام أن هذا وإن كان دماً خارجاً من مخرج الدم الآخر، فليس حكمه كحكمه. ألا ترى إلى قوله وليس[5] الحيضة. وهذا تنبيه على أنه إنما أراد إثبات المخالفة بينهما. على أن هذا الحديث وقع فيه من الاضطراب بين الرواة ما لا يكاد يحصى. وقد ذهب / بعض الفقهاء إلى إثبات الغسل عليها لكل صلاة. وتعلقوا ببعض طرق هذا الخبر. وذهب بعضهم إلى إثبات ثلاث غسلات إحداها تجمع[6] به بين الظهر والعصر لاشتراك وقتهما. والغسلة

[ع 54]

---

(1) تفتقر - و -.
(2) ويرون - ح -.
(3) يضعفه - و -.
(4) تقدم تخريجه قريباً.
(5) وليس ذلك - ح -.
(6) يجمع بها. و.

الثانية[1] يجمع بها بين المغرب والعشاء لاشتراك وقتهما. والغسلة الأخرى أيضاً يصلي بها[2] الصبح وحدها لانفرادها بوقتها. وذهب آخرون إلى أنها تغتسل لصلاة الظهر كل يوم وتتوضأ لكل صلاة فيما بين ذلك. وذهب آخرون إلى إثبات الوضوء عليها لكل صلاة خاصة. وروي عن مالك إسقاط الوضوء عنها. وروي عنه إثباته عليها. وهذا الاضطراب الذي وقع بين الفقهاء يشير إلى ما قلناه من اضطراب الرواة[3]. على أن أمره بالوضوء لها يمكن أن يحمل على الندب. وقد قيل إذا جمعت بوضوء صلاتين تشتركان في الوقت لم تعد. وقيل تعيد الأخيرة منهما في الوقت. وهذا يشير إلى أن أمرها بالوضوء لكل صلاة محمول على الندب على هذا. وإذا كان في الحديث من الاحتمال ما ذكرناه لم يكن لهم فيه حجة.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما الردة فقد اختلف المذهب في نقضها الوضوء[4]. والاختلاف في ذلك مبني على الخلاف في الردة. هل يحبط العمل بمجردها * أو يشترط الموافاة عليها؟ فقيل يحبط العمل بمجردها *[5] لقوله تعالى: ﴿ **ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله** ﴾[6] وقوله: ﴿ **لئن أشركت ليحبطن عملك** ﴾[7]. فأخبر بأن الشرك يحبط العمل ولم يشترط الموافاة عليه. وقيل لا يحبط العمل إلا بشرط الموافاة عليه لقوله تعالى: ﴿ **ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة** ﴾[8]. فقيد تعالى إحباط العمل بالردة بشرط الموت عليها. فدليل الخطاب يقتضي أن من لم يمت عليها فليس بحابط عمله.

---

(1) الأخرى ـ ح ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ و ـ.
(3) الرواة ساقطة ـ و ـ.
(4) للوضوء ـ و ـ.
(5) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(6) سورة المائدة، الآية: 5.
(7) سورة الزمر، الآية: 65.
(8) سورة البقرة، الآية: 217.

وإذا كانت إحدى الآيتين مقيدة والأخرى مطلقة وهما واردتان في معنى واحد رد المطلق منهما إلى المقيد. وهذا لا اختلاف[1] فيه بين أهل الأصول لا سيما إن قيل: إن الخطاب هاهنا للنبي / ﷺ لقوله: لئن أشركت - مراد به أمته[2]. فإن قلنا نمنع الإحباط إذا لم يواف عليها[3] لم تنقض الردة الطهارة ولم[4] يلزمه إعادتها إذا عاد إلى الإسلام. وإن قلنا بالإحباط بمجرد الردة انتقض الوضوء بالردة، ولزمته إعادته إذا عاد للإسلام. لأن الردة إذا أبطلت الوضوء، وأسقطت حكمه لم تصح الصلاة بوضوء قد بطل. وإن قيل[5]: إنما معنى الإحباط ذهاب الأجر في الآخرة. وهذا لا يتعلق بالتكاليف المطالب بها العبد في الدنيا. قيل الحبوط السقوط. وإذا حبط الوضوء فقد سقط وبطل، حتى لحق بما لم يكن. وصار بمنزلة من لم يتوضأ. ومن لم يتوضأ لم يصل. ولا سيما مع تأكيده سبحانه بهذا المعنى بقوله فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة. وإذا سقط الشيء في الدنيا والآخرة لم يبق معنى يطلب[6] فيه. وقد قال بعض أصحابنا فيمن رفض الوضوء بعد كماله أنه لا يصلى به. لأن معنى رفضه اعتقاد سقوط الأجر فيه، وبطلان أحكامه. وهذا يمنع الاعتداد به.

[ع 55]

وقد قال بعضهم لا يبطل الوضوء بالرفض ولا يحبط الأجر باعتقاد ذلك فيه. لأن اعتقاد المكلف لذلك فيه خطأ منه، واعتقاد لغير ما ورد الشرع به. وما ورد الشرع به أولى من اعتقاده[7] الباطل. ومن حكم في الشيء بغير حكم الله فحكم الله أولى من حكمه. ويفارق هذا إحباط الردة[8]، لأن من يرجى منه الثواب على العمل أخبر أنه لا يثيب عليه إذا وقعت الردة بعده، ولم يخبر بذلك في الرفض.

(1) خلاف - و - ق -.
(2) مراده أمته - و - ومراده به أمته - ق -.
(3) عليه - ح - ق -.
(4) ولا يلزمه - ق -.
(5) فإن قيل - و - ق -.
(6) يتطلب - ح -.
(7) اعتقاد الباطل - ق - و -.
(8) إحباط الردة له - و -.

وقد روي عن مالك فيمن تناوم فلم ينم، أنه يعيد الوضوء بناء على الطريقة الأولى في الرفض. لأن هذا لما تناوم مع علمه أن النوم ينقض الوضوء صار كالرافض لوضوئه. وهذا بعيد لأن النوم الذي يعتقد أنه يبطل وضوءه لم يحصل. ويلزم عليه[1] أن من قصد الجماع ثم لم يفعل أن يعيد غسله وهذا كالمستنكر عند أهل الشرع.

قال القاضي رحمه الله: وأما أسباب الاحداث فهي ما أدت إلى خروج الاحداث غالباً وذلك نوعان:[2] زوال العقل بالنوم والسكر والجنون والإغماء / [ع 56]. فأما النوم المستثقل فيجب منه الوضوء على أي حال كان النائم من اضطجاع، أو سجود، أو جلوس، أو غير ذلك. وما دون الاستثقال، يجب منه الوضوء في الاضطجاع والسجود / [و 13] ولا يجب في الجلوس. وأما السكر والجنون والإغماء فيجب الوضوء بقليله وكثيره.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل النوم حدث ينقض الوضوء على الإطلاق؟. أو هو سبب حدث[3] لا ينقضه حتى يكون على صفة؟

2 ـ وما هذه الصفة؟.

3 ـ ولِمَ لم تراع هذه الصفة في الإغماء كما روعيت في النوم؟.

4 ـ ولِمَ فرّق بين نوم الجالس والساجد؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في النوم فذهبت طائفة إلى أنه لا ينقض الوضوء أصلاً إلا أن يتيقن خروج الحدث، فيكون التأثير للحدث لا للنوم. ذهب إلى ذلك أبو موسى رضي الله عنه وغيره. وذهبت طائفة إلى أنه حدث ينقض الوضوء على الإطلاق. وذكر ذلك عن ابن القاسم. وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنه ليس بحدث. ولكنه سبب الحدث

(1) على هذا ـ ح ـ.
(2) أحدهما ـ الغاني ـ.
(3) للحدث ـ و ـ.

ينقض الوضوء إذا وقع على صفة الغالب منها خروج الحدث دون علمه. وسبب اختلاف هذه المذاهب اختلاف الآثار، الواردة في هذا.

فخرج مسلم عن أنس أن **أصحاب النبي ﷺ كانوا ينامون ثم يصلون ولا يتوضؤون**[1]. وقد نقل بعضهم هذا الحديث وزاد فيه فيضعون جنوبهم. ونقله بعضهم وزاد فيه **تخفق رؤوسهم**[1]. وهذا يدل على جلوسهم. وروى أنس حديثاً قريباً من هذا. وفي حديث ابن عباس أنه ﷺ: **أخر العشاء حتى نام القوم واستيقظوا**[2]. قال أحد رواته ولم يذكر أنهم توضؤوا. وقد روي عنه عليه السلام: **أنه نام حتى غط ولم يتوضأ**[3] فأخذ نفاة الوضوء من النوم[4] بظواهر هذه الأحاديث، وأخذ من ذهب إلى أنه حدث ينقض الوضوء قليله وكثيره بظواهر أُخر تخالفها. فمنها قوله تعالى: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة** ﴾[5]. وهذه الآية / نزلت[6] عند قيامهم من النوم فصار القيام من النوم سبباً لنزولها. واللفظ [ع 57] العام إذا خرج على سبب خاص فلا خلاف في تناوله للسبب. وإنما اختلف أهل الأصول في تناوله ما عدا السبب. وإذا تناولت الآية النوم مطلقاً اقتضت ايجاب الوضوء بقليله وكثيره. ومنها قوله في حديث صفوان[7] لكن من غائط وبول ونوم[8]. فعم كل نوم. وقد قال بعض أهل الحديث أن هذا الحديث متصل،

---

(1) مسلم بسنده إلى أنس رضي الله عنه يقول: كان أصحاب رسول الله ﷺ ينامون ثم يصلون ولا يتوضؤون. حيض 126. وروى أبو داود والترمذي حتى تخفق رؤوسهم - مشكاة المصابيح 317.

(2) البخاري ومسلم وغيرهما - فتح الباري ج 2 ص 190.

(3) الترمذي عن ابن عباس أنه رأى النبي ﷺ نام وهو ساجد حتى غط أو نفخ ثم قام فصلى. علق عليه ابن العربي. حديث ابن عباس ضعيف مركب على نوم ابن عباس عند النبي ﷺ وأحد رواته خالد يزيد الدالائبي ضعيف - العارضة ج 1 ص 103.

(4) من النوم ساقطة - ح -.

(5) المائدة، الآية: 6.

(6) أنزلت - ح -.

(7) تقدم قريباً.

(8) ساقطة من - و -.

مشهور راويه بالصدق والعدل. ولما رأى مالك رضي الله عنه والجمهور من العلماء اختلاف هذه الظواهر، صاروا إلى تأويلها. ورد بعضها إلى بعض لئلا تتناقض أدلة الشرع. فنوعوا النوم نوعين: أحدهما خفيف لا يغمر العقل ويذهب بإحساس أدنى حركة. وهذا لا ينقض الوضوء وعليه تحمل الظواهر الأول. والآخر ثقيل يغمر العقل ولا يحس معه الأصوات الشديدة المريعة. وعلى هذا تحمل الظواهر الأخرى. وقد أشار سبحانه إلى هذا التقسيم بقوله تعالى: ﴿ **لا تأخذه سنة ولا نوم** ﴾[1]. وقد قال بعض أهل المعاني السنة: النعاس. والنعاس ما لم يغمر العقل، والنوم ما غمره قال الشاعر:[2]

وسنان أقصده النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم

وقال المفصل: السنة في الرأس، والنوم في القلب. يشير بهذا إلى أن أوائل النوم التي هي النعاس إنما تغمر الحس الذي بالرأس. فإذا ثقل النوم غمر الحس الذي بالقلب الذي هو أصل هذه[3] الإحساس عند بعضهم. وقد أشار عليه السلام إلى هذه الجملة بقوله: **إن عينيّ تنامان ولا ينام قلبي**[4]. فأشار إلى اختلاف محل النوم في حال خفته من حال ثقله. وأكدوا هذه الطريقة بأحاديث أُخر أيضاً. منها قوله عليه السلام: **العينان وكاء السه**[5]. فشبه عليه السلام العينين حال اليقظة في حفظهما للأنسان من خروج ما يستره، بالرباط الذي يحفظ الوعاء عن خروج ما استتر فيه. / ونبه بهذا التشبيه على أن النوم إنما ينقض الطهارة إذا حصل على صفة تمنع النائم من[6] علم ما خرج منه. ومنها تعليله عليه السلام لوضوء من نام مضطجعاً، بأنه إذا اضطجع استرخت مفاصله. وهذا تنبيه على الهيئة التي يسهل معها خروج الحدث. وهذا دلالة على أن

[ع 58]

---

(1) سورة البقرة، الآية: 255.

(2) هو عدي بن الرقاع.

(3) هكذا في جميع النسخ.

(4) أخرجه البخاري تهجد ج 3 ص 275 ـ مسلم مسافرين ورواه مالك والترمذي وأبو داود.

(5) تقدم قريباً.

(6) عن ـ و ـ.

المعتبر خروج الحدث لا مجرد النوم. وإذا صحت هذه الطريقة التي صار إليها الجمهور، وجب أن يعتبر في كون النوم ناقضاً للوضوء وقوعه على صفةٍ، الغالب منها خروج الحدث.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الصفة فإن أبا حنيفة صار إلى أنها الاضطجاع خاصة دون سائر الهيئات. واحتج بالخبر الوارد في نوم **المضطجع**(1). وأما مالك فلم يخص(2) هذه الصفة، بل أحال(3) على اجتهاد النائم لأن معرفته بنفسه أبلغ من معرفة غيره به. وقرب له هذا الاجتهاد بأن النوم إذا كان طويلاً مستثقلاً(4) كان الغالب منه(5) خروج الحدث دون علم النائم. فوجب أن ينقض الوضوء. وقال بعض شيوخنا لو وقع النوم على حالة يشك فيه. هل هو بهذه المنزلة التي الغالب منها خروج الحدث، أو خلافها؟ ويجري على القولين فيمن * تيقن بالوضوء *(6) وشك في الحدث.

وقد اختلف قول(7) أصحاب مالك في نوم القائم والراكع. فقال بعضهم لا مدخل له في نقضه الوضوء. وهذا لأحد أمرين: أما أن يكونوا ألحقوه بالقسم الأول الذي هو النوم الخفيف. أو ألحقوه بهذا القسم الأخير المشكوك فيه. فلم يوجبوا الطهارة بالشك بناء على أحد القولين في هذا الأصل. وقال بعضهم ينقض الوضوء. وسلكوا في ذلك خلاف المسلكين الأولين. «إما أن يكونوا ألحقوه بالنوم الثقيل، أو بالمشكوك فيه وأوجبوا(8) فيه الوضوء بناء على أحد

---

(1) الخبر الوارد في نوم المضطجع هو حديث ابن عباس المتقدم وفي آخره فقلت يا رسول الله أنك قد نمت قال أن الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعاً فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله. العارضة ج 1 ص 103.

(2) يحصر - ق - و -.

(3) أباح - ح -.

(4) مستثقلا - ساقطة - و -.

(5) عليه - و -.

(6) ما بين النجمين ساقط من - و -.

(7) قول ساقطة - و -.

(8) أو المشكوك فيه. أوجبوا - ح -.

القولين في إيجاب الطهارة بالشك في الحدث.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما الإغماء أو الجنون فقد ذهب بعض شيوخنا إلى[1] أنه يعتبر فيهما أن يقعا على صفة / الغالب منها خروج الحدث كما اعتبر[2] ذلك في النوم. فإن[3] كان الإغماء خفيفاً أو بحضرة أحد لا يخفى عنه ما خرج من المغمى عليه، فإن ذلك لا ينقض الوضوء. والجمهور على أن الإغماء بمجرده ينقض الوضوء. وأنه لا يتنوع كما يتنوع النوم. إذ لا يكون ابداً إلا ثقيلاً. ألا ترى أن النائم إذا نبه انتبه والمغمى عليه لا يمكن أن يقدر على إزالة إغمائه بالتحريك أو غيره دون إزالة السبب الذي كان عنه الإغماء.

[ع 59]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما فرق بين الجالس والساجد[4] لأن الجالس على هيئة، يبعد معها خروج الحدث، ولا يكون النوم معها ثقيلاً. والساجد بخلاف هذا. وقد روي أنه عليه السلام قال: **من نام جالساً فلا وضوء عليه ومن وضع جنبه فعليه الوضوء**[5]. وهذا لما / قدمناه من اعتبار الخفة والثقل. فلما كان الجالس هيئته[6] يبعد معها خروج الحدث لانضمام المخرج، ويمنع النوم أن يثقل، أسقط عليه السلام الوضوء فيها. وقد قال بعض أصحابنا هذا إنما يكون في جالس غير مستند. * فأما المستند *[7] فإنه يمكن أن يثقل نومه لاستناده.

[و 14]

قال القاضي رحمه الله: والنوع الآخر. اللمس[8] وهو ضربان: لمس

---

(1) على - ح -.
(2) يعتبر - ح -.
(3) وان - ح -.
(4) الساجد والجالس - ح - ق -.
(5) من نام وهو جالس فلا وضوء عليه فإذا وضع جنبه فعليه الوضوء. رواه احمد عن ابن عمرو - الجامع الأزهر 4114.
(6) على هيئة - ح -.
(7) ما بين النجمين = ساقط من - ح -.
(8) اللمس ساقطة - الغاني.

النساء ومس الذكر. فأما لمس النساء فيجب الوضوء منه إذا كان[1] للذة قليلاً كان أو كثيراً، مباشراً أو من وراء حائل رقيق لا يمنع اللذة. وإن كان صفيقاً لم يوجب الوضوء لمنعه اللذة. ولا فرق بين اللمس باليد، أو الفم أو بغيرهما من الأعضاء إذا وجدت اللذة[2]. ولا بين لمس الأعضاء أو الشعر إذا كان هناك لذة، ولا بين الزوجة والأجنبية وذات المحرم.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لم وجب الوضوء من اللمس على الجملة؟.

2 ـ وما دليل وجوبه؟.

3 ـ ولم اعتبرت فيه اللذة؟.

4 ـ ولم أكد بقوله قليلاً كان أو كثيراً؟.

5 ـ ولم خص اليد والفم بالذكر دون سائر الأعضاء؟.

6 ـ ولم خص الشعر بالذكر / مع[3] سائر الأعضاء؟. [ع 60]

7 ـ ولم ذكر الزوجة وذات المحرم؟.

8 ـ وهل يؤثر اللمس مع القصد للذة دون وجود اللذة؟.

9 ـ وهل وجود اللذة دون اللمس كوجود اللذة مع اللمس؟.

فالجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: قد قدمنا أن ما كان سبباً للحدث فإنه كالحدث في إيجاب الوضوء. ولما كان اللمس سبباً للذة، واللذة سبب لخروج المذي، والمذي حدث ينقض الوضوء، وجب أن يكون اللمس للذة ينقض الوضوء أيضاً.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: أما الدليل على أن اللمس ينقض الوضوء فقوله تعالى: ﴿ **أو لامستم النساء** ﴾[4]. فإن قيل قد ذهبت جماعة من

(1) إذا كان ساقط من ـ و ـ.

(2) أو بغيرهما إذا وجد اللذة. الغاني. غ.

(3) هكذا في جميع النسخ.

(4) سورة النساء، الآية: 43.

الناس إلى أن اللمس المذكور هاهنا المراد به الجماع، وأن اللمس باليد لا يوجب الوضوء. قيل: أما اللمس فيطلق على الجماع كما قلتموه. وقد ذكر أن[1] اللمس يراد به الجماع في مواضع من القرآن. منها قوله تعالى: ﴿ **وإن طلقتموهن** ﴾[2]. وقوله: ﴿**لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن**﴾[3]. وقال ابن عباس: المباشرة واللمس والرفث والإفضاء والتغشي في كتاب الله عز وجل، هو الجماع. ولكن الله يكني. ويطلق على اللمس باليد. قال الله سبحانه: ﴿ **فلمسوه بأيديهم** ﴾[4]. ﴿ **وإنا لمسنا السماء** ﴾[5]. وإذا انطلق على الأمرين حملناه عليهما إن كان حقيقة فيهما على القول بالعموم. وإن منع من حمله عليهما مانع، أما لإنكار العموم، أو لغير ذلك وجب طلب الترجيح. فأما من حمله على الجماع فرجح ذلك بأن الله سبحانه ذكر في صدر[6] الآية طهارة الماء التي تجب عن الحدث الأصغر وعن الحدث الأكبر، وهو الجنابة. ثم لما ذكر الواجب عند عدم الماء، وهو التيمم، ذكر الحدث الأصغر وهو المجيء من الغائط، وذكر اللمس، فيجب أن يحمل على الجماع لينتظم ذكر الحدثين آخر الآية، كما انتظمه صدرها. وأما من حمله على مس اليد فإنه رجح بأنه عطف على المجيء من الغائط. وهو مما يختص بالطهارة الصغرى. فوجب أن يحمل اللمس على ما يختص بالطهارة الصغرى ليكون حكم[7] العطف والمعطوف عليه واحد[8]. وإذا تقابل هذان الترجيحان / [ع 61] عضدنا ترجيحنا بقياس. فقلنا لما كان النوم سبباً للحدث أُلحق به. وكذلك مس الذكر لما كان سبباً للحدث أُلحق به. فيجب أن يكون اللمس كذلك.

---

(1) ان ساقطة ـ ح ـ.
(2) سورة البقرة، الآية: 237.
(3) سورة البقرة، الآية: 236.
(4) سورة الأنعام، الآية: 7.
(5) سورة الجن، الآية: 8.
(6) هذه الآية ـ ح ـ.
(7) ذكر ـ ح ـ.
(8) هكذا بالرفع في جميع النسخ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما اللمس بمجرده فلا ينقض الوضوء عندنا، وأما الشافعي فإنه ينقضه عنده مجرد اللمس دون حائل وإن لم يلتذ، تمسكاً منه بعموم قوله تعالى: ﴿ **أو لامستم النساء** ﴾[1]. ولم يشترط اللذة. وأما نحن فإنا[2] اعتبرنا اللذة لقول عائشة رضي الله عنها: **افتقدت النبي ﷺ في الفراش فقمت أطلبه فوقعت يدي على أخمص قدمه فلما فرغ من صلاته قال: أتاك شيطانك**[3]. ولم تذكر أن صلاته انتقضت بمجرد لمسها. فوجب تخصيص الآية بذلك وحملها على اللمس للذة. فإن قيل: فإن الشافعي ذهب في أحد[4] قوليه إلى أن الملموس لا تنتقض طهارته وإنما تنتقض طهارة اللامس، خاصة. والنبي ﷺ هاهنا ملموس فلا حجة به عليه. قيل قد روت أيضاً: **أنها كانت تنام بين يدي النبي ﷺ وهو يصلي. فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي**[5]. ولم يذكر أن صلاته انتقضت وهو عليه السلام هاهنا لامس. فإن قيل هذا مخصوص للنبي ﷺ لأنكم قلتم أن اللمس إنما ينقض الوضوء على الجملة لكونه سبباً في اللذة. والنبي ﷺ أملك لإربه منا. كما قيل في **قُبلته**[6] **وهو صائم**[7]. قيل ظاهر أفعاله التعدي عند جمهور أهل الأصول. فمن قصرها فعليه

---

(1) سورة النساء، الآية: 43.

(2) فقد ـ و ـ ق ـ.

(3) عن عائشة رضي الله عنها قالت: فقدت رسول الله ﷺ ذات ليلة فالتمسته بيدي. فوقعت يدي على قدميه وهما منصوبتان ـ وهو ساجد ـ الحديث.
البيهقي ج 1 ص 127 ونيل الأوطار ج 1 ص 246. قال صاحب المنتقى رواه مسلم والترمذي وصححه.

(4) آخر ـ ح ـ ق ـ.

(5) عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ ورجلاي في قبلته فإذا سجد غمزني فقبضت رجلاي ـ فإذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح.
الفتح ج 2 ص 38، وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي ومالك وأحمد.

(6) القبلة ـ و ـ.

(7) عن عائشة رضي الله عنها: كان النبي ﷺ يقبل ويباشر وهو صائم وكان أملككم لإربه.
الفتح ج 5 ص 52 / 53.

الدليل. فإن قيل لعله غمزها من فوق الثوب الكثيف. وهذا لا ينقض الوضوء[1] عندكم. قيل الظاهر خلاف هذا، لأنه لو كان لذكرته. ولو سلمنا احتمال هذا القصد[2] لعضدنا ما قلناه بالقياس. فقلنا قد قدمنا أن اللمس إنما ينقض الوضوء لكونه سبباً للحدث الذي هو المذي. ومعلوم أنه لا يكون سبباً لذلك إلا إذا حصل / مع اللذة. فإذا حصل دونها لم يكن سبباً في ذلك، فوجب أن [ع 62] يتنوع نوعين كما تنوع النوم نوعين. فكان الثقيل منه ينقض الوضوء لكونه سبباً في الحدث، بخلاف الخفيف كما قدمنا. وإذا ثبت أن اللمس لا ينقض الوضوء[3] بمجرده دون اعتبار صفة. فما هذه الصفة؟ أما مالك فإنه ذهب إلى أنها اللذة. وأما أبو حنيفة فإنه ذهب إلى أنها الانتشار. ومذهبنا أصح لأنه إنما حرم بذكر الانتشار للذة فكان التصريح باعتبارها أولى[4].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما أكد في ذكر اللمس بقوله قليلاً كان أو كثيراً، لأنه ذكره متصلاً بذكر النوم. وقد اشتركا جميعاً في أنهما سببان للحدث، وليسا بحدث. والنوم يفترق قليله من كثيره فنبه على أن هذا المشارك له بخلافه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما خص اليد بالذكر لأنها هي التي يلمس بها عادة. ولهذا خصها المتكلمون عند ذكرهم حاسة اللمس. وبعض الفلاسفة يرى أيضاً أنها أحس من غيرها. وأما تخصيصه الفم بالذكر فلأن بعض أصحابنا رأى أن القبلة على الفم بخلافها على الخد. وأن القبلة على الفم يجب بها الوضوء على الاطلاق من غير اعتبار لذة. وليس هذا بهدم لما بنيناه من اعتبار اللذة، لأنهم اعتلوا بأن القبلة على الفم لا تكاد تخلو من اللذة وإن خفيت أحياناً. فلهذا الاختلاف في هذا العضو خصه بالذكر.

---

(1) الوضوء ساقطة ـ ح ـ.
(2) القصد ساقطة ـ ح ـ احتمال هذا لقصدنا ما قلناه ـ و ـ ق ـ.
(3) ساقط ـ ح ـ.
(4) هكذا في جميع النسخ.

[و 15] **والجواب عن السؤال السادس: أن يقال**: إنما خص الشعر / بالذكر[1] لأن الذاهبين إلى اعتبار اللذة اختلفوا فيه. فقال بعضهم لا مدخل للمسه في نقض الوضوء.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما ذكر الزوجة، لأن عطاء ذهب إلى أن اللمس إنما ينقض الوضوء إذا كان محرماً كلمس الأجنبية. فإن كان محللاً لم ينقضه. كمس الزوجة. فنص على ذكر الزوجة تنبيهاً على هذا الخلاف / . وإنما خص ذات المحرم بالذكر أيضاً، لأن أصحاب الشافعي [ع 63] مختلفون في نقض الوضوء بمس ذوات المحارم. مع أنهم لا يعتبرون اللذة. فقال بعضهم ينقض الوضوء، لأن قصارى ما فيه عدم اللذة، ونحن لا نعتبرها. وقال بعضهم لا ينقض الوضوء لأن ذات المحرم ليست بمحل للشهوة على حال. فأشبه لمس الرجل الرجل، والمرأة المرأة. ومن هذا الأسلوب أيضاً تنازعهم في مس الصغيرة التي لا تشتهى، والعجوز الهرمة. هل ينقض الوضوء لعموم الآية أو لا ينقضه؟ لأنهما ليستا[2] بمحل الشهوة على حال. فنبه القاضي أبو محمد على ذات المحرم لآجل هذا الاختلاف.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما من قصد اللذة بلمسه فلم يجدها، ففي انتقاض طهارته قولان. وهما مبنيان على رفض الوضوء. وقد قدمنا فيه، ما فيه كفاية فلا وجه لإعادته هاهنا[3].

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما من نظر فالتذ بقلبه دون لمس، فالجمهور من أصحابنا على أن وضوءه لا ينتقض. لأن إثبات الاحداث طريقه[4] الشرع. وقصارى ما ورد في الشرع في هذا، ذكر اللمس. وقد قدمنا أن جماعة من العلماء حملوا على الجماع، وأنكروا أن يكون اللمس مع اللذة

---

(1) ساقطة من ـ و ـ.
(2) لانه ليس ـ و ـ.
(3) هاهنا ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(4) طريقة في ـ ح ـ ق ـ.

ينقض الوضوء. ونحن حملناه على اللمس مع اللذة ترجيحاً لمذهبنا بما قدمناه. فأما مجرد اللذة دون لمس فلا يوجد ظاهر لا في الكتاب ولا في السنة يتمسك به فيه فلا[1] يصح إثباته بالدعوى. وذهب بعض أصحابنا إلى أن ذلك ينقض الوضوء، لأن اللمس ليس بحدث وإنما نقض الوضوء لكونه سبباً في المذي. والسبب في المذي على الحقيقة هو اللذة لا مجرد اللمس. فوجب اعتبارها في نقض الوضوء وإن لم يصحبها لمس.

قال القاضي رحمه الله: وأما مس الذكر فالمراعاة[2] فيه اللذة عند بعض[3] أصحابنا البغداديين، كلمس النساء، وعند المغاربة وبعض / البغداديين بطن[4] الكف والأصابع فقط. ومس المرأة فرجها مختلف فيه. [ع 64]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لم وجب الوضوء من مس الذكر؟.
2 ـ وما دليل وجوبه؟.
3 ـ وهل باطن الأصابع كباطن الكف؟.
4 ـ وهل مسه من فوق حائل يؤثر أم لا؟.
5 ـ وهل مسه على جهة النسيان يؤثر أم لا؟.
6 ـ وهل مس ذكر غيره كمس ذكره؟.
7 ـ وهل مس الذكر المقطوع كمس الذكر المتصل؟.
8 ـ وهل مس الخنثى ذكره كمس من ليس بخنثى؟.
9 ـ وما وجه الاختلاف في مس المرأة فرجها؟.
10 ـ وما حكم من صلى وقد مس ذكره؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما من راعى من أصحابنا اللذة في مس الذكر، فإنه إنما نقض الوضوء لمس الذكر، لكون مسه للذة سبباً في خروج

---

(1) فلم ـ ح ـ.
(2) فالمراعى ـ و ـ.
(3) ساقطة من ـ ح ـ و ـ ق ـ. ومثبتة عند الغاني وحده.
(4) ببطن ـ و ـ الغاني ـ.

المذي. والمذي حدث، فوجب أن يكون ما هو سبب للحدث كالحدث. كما قدمناه في لمس النساء. وأما من لم يراع اللذة من أصحابنا، ورأى أن مجرد لمسه بباطن الكف سهواً أو عمداً ينقض الوضوء، فإنه يرى أن نقض الوضوء بمسه حكم غير معلل.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلفت الأحاديث في مس الذكر. فورد منها، ما ظاهره أنه لا يؤثر في نقض الوضوء. وبه قال مالك في إحدى الروايتين عنه، وأبو حنيفة وداود. وورد منها ما ظاهره انتقاض الوضوء بمسه. وبه قال مالك[1] في إحدى الروايتين عنه والشافعي. فمما ورد دالاً على نفي الوضوء منه قوله في حديث طلق لما سئل عن مسه؟ هل هو إلا بضعة منك؟[2] وظاهر هذا نفي الوضوء منه[3] لأن كل بضعة سواه لا يلزم الوضوء بمسها. فحقيقة التشبيه توجب نفي الوضوء.

وممَّا وَرَدَ دالاً على إثبات الوضوء منه حديث بسرة: «**إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ**»[4]. وحديث أبي هريرة: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس / [ع 65] بينهما شيء فليتوضأ وضوءه للصلاة[5]». ولما اختلفت هذه الأحاديث صار

(1) ساقطة ـ و ـ.

(2) عن طلق بن علي قال: قدمنا على رسول الله ﷺ وعنده رجل كأنه بدوي فقال: يا رسول الله. ما ترى في مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ؟ فقال: وهل هو إلا بضعة منك؟ أخرجه أبو داود والترمذي وصححه. وأخرجه الطيالسي وأحمد والنسائي وابن ماجة وابن حيان وغيرهم. الهداية ج 1 ص 381 / 382.

(3) ساقطة ـ و ـ.

(4) عن بسرة إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ. رواه مالك. وصححه ابن معين وأحمد وأخرجه الترمذي وصححه. وأخرجه أبو داود والشافعي والطيالسي والنسائي وابن ماجة وابن خزيمة وغيرهم. الهداية في تخريج أحاديث البداية 359 / 361.

(5) عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل فليتوضأ وضوءه للصلاة.

أخرجه الشافعي وأحمد وابن حبان في صحيحه وغيرهم. الهداية ج 1 ص 364 / 365. =

الجمهور من أصحابنا إلى بنائها ورد بعضها إلى بعض، لئلا تتناقض أدلة الشرع. فقال البغداديون من أصحابنا: أحاديث الإثبات محمولة علـى مسه للذة. وحديث النفي محمول على مسه لغير لذة. وجعلوا اعتبار اللذة مذهباً لهم. وعضدوا هذا التأويل بالقياس على لمس النساء. وقد اعتبر مالك وأصحابه اللذة فيه. وقال المغاربة حديث الإثبات محمول على مسه بباطن الكف أو الأصابع. وحديث النفي محمول على مسه بغير ذلك. وعضدوا هذا التأويل بقوله إذا أفضى أحدكم. والإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف. وقد سلك العراقيون هؤلاء[1] طريقة البناء أيضاً(2) فيما روي عن مالك من إثبات الوضوء ومن نفيه، وقوله الوضوء منه حسن وليس بسنة على أنه إنما نفاه مع عدم اللذة وأثبته مع وجودها. ورأى سحنون أن ذلك اختلاف قول منه.

وأما من لم يسلك طريقة البناء فلا بد له[2] من طلب الترجيح ليستعمل أحد الحديثين ويترك الثاني. وأما الآخذون بحديث النفي، فرجحوا بأن مس الذكر مما تعم البلوى به، ويكثر نزوله، فلا يقبل فيه خبر الواحد. وأجيبوا[3] على هذا بأنه قد[4] رواه أربعة عشر من الصحابة بين رجل وامرأة. وهذا يوجب انتشاره. ورجحوا أيضاً بأن الأخبار الواردة معلولة وقد اجتمع أحمد بن حنبل ويحيى بن معين فتذاكرا الوضوء من مس الذكر، وتكلما في الأخبار الواردة[5]، واتفقا على إسقاط الحجاج بالخبرين معاً. خبر بسرة وخبر طلق. ثم صارا إلى الآثار[6] المروية عن الصحابة. فاحتج أحمد في إثبات الوضوء بما روي عن ابن

= وعن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره فليتوضأ. رواه ابن ماجة والشافعي والطحاوي والبيهقي. الهداية ج 1 ص 367.

(1) ساقطة ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ و ـ.
(3) أجيب عن ـ و ـ.
(4) قد ساقطة ـ و ـ.
(5) ساقطة ـ و ـ.
(6) الأخبار ـ و ـ.

عمر فلم يمكن يحيى دفعه. وأما الآخذون بإثبات الوضوء فرجحوا بأن أخبار الإثبات أكثر رواة، وأصح سنداً. وبأن رواية النفي متقدمة ورواية أبي هريرة بالإثبات متأخرة يجب أن تنسخ ما قبلها * فإن قيل / أحاديث الإثبات وردت بصيغة أمر مجرد فمحملها[1] * على الاستحباب. وقد قال مالك الوضوء منه حسن وليس سنة. قيل جمهور الفقهاء على أن الأمر على الوجوب. وهذا يقتضي حمل الأمر هاهنا على الوجوب حتى يقوم دليل على حمله على الندب، ولم يقم هاهنا دليل. [ع 66]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف[2] في باطن الأصابع هل هو كباطن الكف أم لا؟ فالمشهور أنها كذلك. وهو الأولى على مذهب المغاربة/ لأنهم إنما تعلقوا بقوله إذا أفضى أحدكم بيده، والإفضاء يكون بباطن اليد، أصابعها وكفها[3]. [و 16]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما مسه من فوق حائل ففيه روايتان. روى عنه ابن القاسم أنه إذا مسه من فوق الثوب فعليه الوضوء مطلقاً. وقيد ابن زياد عنه هذه الرواية بأن يكون الثوب خفيفاً. وروى عنه ابن وهب نفي الوضوء ولو كان خفيفاً. فوجه الأول قوله إذا مس أحدكم ذكره. ولم يفرق بين وجود الحائل وعدمه. ووجه النفي قوله أيضاً[4]: إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره، لي بينهما شيء فقيد بعدم الحائل. والحديث المطلق يجب أن يرد إلى المقيد.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال[5]: اختلف في مسه على جهة النسيان. فقيل لا وضوء فيه لقوله: رفع عن أمتي خطؤها ونسيانها[6]. وقيل بل ينقض الوضوء لقوله: إذا مس أحدكم ذكره. ولم يفرق بين العمد والنسيان.

---

(1) ما بين النجمين ساقط ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ ح ـ.
(3) بباطن أصابع اليد وكفها ـ و ـ.
(4) ساقطة من ـ ح ـ.
(5) ساقطة ـ ح ـ.
(6) عن ثوبان الجامع الصغير للسيوطي وصححه ـ وتعقبه المناوي وبين ضعفه ـ فيض القدير ج 4 ص 35.

والقول الأول يستمر على قول من اعتبر اللذة من البغداديين. والقول الثاني يستمر على قول من اعتبر مجرد اللمس[1] بباطن الكف من المغاربة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما جمهور من أثبت الوضوء بمس[2] ذكر نفسه فإنه يثبته بمس ذكر غيره إلا داود، فلم يوجب[3] الوضوء من مس ذكر غيره تعلقاً منه بقوله إذا مس أحدكم ذكره. وإذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره. وهذا يدل على أن ذكر غيره بخلاف ذكره / . وقد قابل بعض أصحابنا [ع 67] هذا بقوله **من مس الذكر الوضوء**[4]. فعم. وعندي أنه يجب أن يؤثر في نقض الوضوء إذا لمسه للذة على مذهب البغداديين من أصحابنا. ويكون حكمه حكم[5] ملامسة النساء للذة. إن أمكن أن توجد اللذة بمس[6] ذكر غيره غالباً[7]. وأما على مذهب المغاربة فالأحاديث الصحيحة إنما وردت بمس ذكر نفسه. ولو ثبت قوله من مس الذكر الوضوء لأمكن أن يخص هذا العموم بالعادات على رأي بعض أهل[8] الأصول. لأن العادة لم تجر إلا بمس الإنسان ذكر نفسه لا ذكر غيره. وقد اختلف العلماء في مسه ذلك من بهيمة. والقول فيه عندي كالقول في مسه ذكر إنسان غيره.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: تنازع العلماء في مس الذكر المقطوع. هل هو كمس الذكر المتصل؟ وتحقيق القول فيه كالقول في مس ذكر غيره على ما فصلته من مذهب البغداديين والمغاربة.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما الخنثى الذي له فرجان فإنه

---

(1) من اعتبر اللذة ـ و ـ.
(2) لمس ـ ح ـ.
(3) فإنه لم يجب ـ و ـ.
(4) من مس الذكر فليتوضأ. أخرجه أحمد والنسائي. نيل الأوطار ج 1 ص 233.
(5) كحكم ـ و ـ.
(6) بلمس ـ و ـ.
(7) هكذا في جميع النسخ. والتعبير قلق لتصدره بأن وختمه بغالباً.
(8) على رأي بعض أصحاب أهل الأصول ـ و ـ.

يعتبر فيهما مخرج البول. فمن حيث خرج[1] تعلقت به الأحكام. إن خرج من الذكر انتقض وضؤوه بمسه ولم ينتقض بمسه[2] فرجه الآخر. وإن خرج من فرجه انتقض بمسه[3] على القول بنقض وضوء المرأة من مس[4] فرجها ولم ينتقض من مس ذكره. وإن تساوى خروجه منهما فتنازع العلماء في نقضه الوضوء من مسه لفرجه. وعندي أنه يتخرج على القولين: فيمن أيقن بالوضوء وشك في الحدث. هل ينتقض وضوؤه احتياطاً للعبادة حتى لا يبرأ من الصلاة إلا بيقين، أو لا ينتقض وضوؤه استصحاباً لبراءة الذمة. وقد قدمنا مثل هذا في النوم المشكوك فيه أنه يتخرج على القولين وهذا على مذهب المغاربة. وأما على مذهب البغداديين فلا يحتاج إلى هذا التفصيل لأنهم يعتبرون اللذة. ففي أي الفرجين اعتاد وجودها تعلق الحكم به.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما مس المرأة فرجها / فمن [ع 68] أصحابنا من حمل الاختلاف فيه على حالين. فإثبات الوضوء منه محمول على أنها إن[5] مست باطنه أو قبضت عليه. ونفيه على أنها إن[5] مست على خلاف ذلك. وهذا يستمر على طريقة أصحابنا البغداديين الذين يعتبرون اللذة في[6] مس الذكر. فإذا مسته على الصفة التي ذكرنا[7] بأنها توجب الوضوء فالغالب أنها تجد اللذة فلهذا يجب الوضوء. وإذا مسته على خلاف ذلك لم تجد لذة. فلهذا لم يجب الوضوء. ومن أصحابنا من صار في هذا الاختلاف إلى ظاهره. ورأى أن إثبات الوضوء من مسه على الاطلاق هو مقتضى عموم قوله من مس الفرج الوضوء[8]. وقد قال بعض أصحابنا يتخرج على هذه الرواية إثبات الوضوء

(1) ساقطة - ح -.
(2) بمس - ح -.
(3) ساقطة - و -.
(4) من مس المرأة - ح -.
(5) إن ساقطة - ح - ق -.
(6) مع - ح -.
(7) ذكرناها أنها - و - ق -.
(8) هو حديث عبدالله بن عمرو بن العاص. أنظر التعليق التالي.

من مس الرجل دبره. كما قاله الشافعي لأن العموم يقتضيه كما اقتضى مس المرأة فرجها. وأنكر هذا التخريج بعض أصحابنا ورأى أن فرج المرأة تجد اللذة بمسه كما يجد الرجل بمس ذكره. فأجريا في الحكم مجرى واحداً في تأثيرهما في نقض الوضوء. والدبر لا يمكن أن توجد لذة بمسه على حال. فأشبه الفخذ والساق. وقد روت عائشة أنه عليه السلام قال: «إذا مست إحداكن فرجها فلتتوضأ»[1].

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما من انتقض وضؤوه بمس الذكر فصلى ولم يعد وضوءه، فقيل: لا إعادة عليه. وقيل يعيد في الوقت. وهذان القولان مبنيان على أن الوضوء منه غير واجب. * وقيل يعيد أبداً وهذا مبني على أن الوضوء منه واجب *[2] وقيل إن فعل ذلك ساهياً أعاد في الوقت، وإن فعله عامداً أعاد أبداً. وهذا مبني على أن الوضوء غير واجب، ولكنه غلظ الحكم مع العمد في الإعادة دون السهو، لأن الساهي معذور، والعامد غير معذور. وهذا الذي ذكرناه[3] من بناء هذه الأقوال هو الظاهر. وإلا فيمكن أن يخالف كل مجيب أصله مراعاة للخلاف. فيمكن أن يقول من رأى الوضوء واجباً أنه يعيد في الوقت مراعاة للخلاف. وقال سحنون يعيد ـ إلا أن يمضي / لتلك الصلاة ـ اليومان فصاعداً، فلا يعيد. وهذا القول لا معنى له. لأنه راعى طول الزمن[4] وقدره باليومين والثلاثة وهذا لا أصل له.

[ح 69]

(1) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: أيما رجل مس فرجه فليتوضأ. وأيما امرأة مست فرجها فلتتوضأ. رواه اسحق بن راهويه... وابن الجارود والطحاوي والبيهقي وغيرهم. قال الحازمي هذا إسناد صحيح = الهداية ج 1 ص 366 / 367. وروى الدارقطني من طريق عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر بن حفص العمري عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ قال: ويل للذين يمسون فروجهم، ثم يصلون ولا يتوضؤون. قالت عائشة: بأبي وأمي هذا للرجال. أفرأيت النساء؟ قال: إذا مست إحداكن فرجها فلتتوضأ للصلاة ـ اهـ. وهذا السند مطعون فيه لأن عبدالرحمن بن عبدالله كذاب. الهداية ج 1 ص 377.

(2) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.

(3) ذكرنا ـ ح ـ.

(4) الزمان ـ ح ـ.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا وضوء من مس الإنثيين، ولا الدبر، ولا شيء من أرفاغ البدن. وهي مغابنه الباطنة، كتحت الإبطين وما بين[1] الفخذين وما أشبه ذلك. ولا من أكل شيئاً أو شربه كان مما مسته النار. أو مما[2] لم تمسه. ولا من قهقهة في صلاة أو غيرها. ولا من ذبح بهيمة أو غيرها.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها: أن يقال:

1 ـ لم نص على الانثيين؟.
2 ـ ولم نص على الدبر؟.
3 ـ ولم نص على ما مسته النار؟.
4 ـ ولم نص على القهقهة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما نص على الأنثيين تنبيهاً على الخلاف. لأن عروة بن الزبير يرى الوضوء من مسهما، لانطلاق اسم الفرج عليهما عنده، فيدخلان في عموم الحديث المتقدم. ولنا عليه قوله من مس ذكره وهذا يدل على أن ما سوى الذكر بخلافه. ولأن الذكر إنما خص بهذا الحكم دون سائر الأعضاء، لوجود اللذة بمسه. وسائر الأعضاء سواه لا توجد اللذة بمسها، والأنثيان منها فكانتا في الحكم بمنزلتها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما نص على الدبر تنبيهاً على الخلاف. لأن الشافعي يرى الوضوء بمسه لانطلاق اسم الفرج عليه، ودخوله في الحديث المتقدم. وقد قدمنا الكلام عليه وذكرنا أن بعض أصحابنا خرج ذلك من المذهب. وقد مضى ذكره فلا وجه لإعادته[3].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما نص على ما مسته النار تنبيهاً

(1) وما تحت ـ ح ـ وبين ـ و ـ.
(2) أو لم ـ و ـ.
(3) ساقطة ـ و ـ.

على الخلاف. وقد اختلفت الأحاديث الواردة فيه. فورد منها: **وتوضؤوا مما مست النار**[1]. فأخذ بظاهر هذا بعض / من تقدم وورد أيضاً: **أنه أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ**»[2]. وأخذ بهذا ـ الجمهور، فرجح من أخذ / بالحديث الأول بأوجه. منها: أنه أحوط، وفيه زيادة حكم، وإثبات عبادة[3]. فكان أولى مما ليس ذلك فيه. وأيضاً فإنه أمر. والحديث الذي يعارضه فعل. والأمر آكد وأولى من الفعل عند بعض أهل الأصول. وذكروا أيضاً أنه روي ما يدل على أنه ناسخ للفعل فكان أحق أن يؤخذ به.

[و 17] [ح 70]

ورجح الجمهور الحديث الآخر بأنه ناسخ لما تقدم. لقول جابر رضي الله عنه: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ: **ترك الوضوء مما مست النار**[4]. وأيضا فقد قال بعض أصحابنا لم يظهر الخلاف فيه إلا في عصر الصحابة والتابعين. ثم انعقد الإجماع بعدهم على ترك الوضوء منه. وهذا يمنع من الخلاف فيه. وهذا إنما يصح على أحد القولين في أن إجماع العصر الثاني على أحد قولي العصر اوول حجة يرفع حكم الخلاف المتقدم. وهذه مسألة مبسوطة في كتب الأصول. وأيضا فإنا نبني الحديثين. فيحمل حديثهم على الوضوء اللغوي الذي هو النظافة. فيكون المراد بالحديث تنظيف اليد والفهم. ونحمل

---

(1) مسلم بسنده إلى أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: توضؤوا مما مست النار. وعن عروة سمعت عائشة زوج النبي ﷺ تقول: قال رسول الله توضؤوا مما مست النار = النووي ج 1 ص 43 / 44. وأخرجه أحمد وابن ماجة. الهداية ج 1 ص 385 وما بعدهما.

(2) مسلم عن ابن عباس أن النبي ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ = وروي بمعناه عن عمرو بن أمية الضمري وعن ميمونة زوج النبي ﷺ وعن أبي رافع النووي ـ ج 3 ص 44 / 45 وقال الحافظ أبو الفيض أحمد الغماري أن أحاديث ترك الوضوء مما مست النار تتبعتها من طريق خمسين صحابياً ـ الهداية.

(3) عبارة ـ ح ـ و ـ.

(4) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار. أخرجه أبو داود والنسائي وابن الجارود والطحاوي والبيهقي. الهداية ج 1 ص 392 و 408 / 410.

حديثنا على الوضوء الشرعي. أو يحمل حديثهم على الاستحباب. ونحن نعضد[1] ترجيحنا بأن الخلفاء الرائدين أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً رضي الله عنهم أجمعين، اتفقوا على ترك الوضوء مما مست النار[2]. ولا يمكن أن يكون الوضوء منه مشروعاً، ويذهب علم ذلك عنهم مع تكرره عليهم.

وكذلك نجيب عما تعلق به أحمد وداود في الوضوء من أكل لحوم الإبل خاصة بالحديث المروي عنه عليه السلام في ذلك، بأن نحمله[3] على الوضوء اللغوي فيكون المراد[4] تنظيف اليد والفم. وخص بذلك لحم الجزور لاختصاصه من السهوكة[5] بما لا يوجد في غيره من اللحوم. أو يحمله على الاستحباب للوضوء الشرعي. ويعضد ذلك بأن من مس الدم وغيره من النجاسات لم يلزمه أن يتوضأ * فبأن لا يلزمه ذلك إذا مس شيئاً طاهراً، أولى *[6].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما خص القهقهة بالذكر تنبيهاً على الخلاف، / لأن أبا حنيفة يرى الوضوء من الضحك في الصلاة. تعلقاً [ع 71] بأخبار رويت في ذلك. ونحن نقابلها بما روى جابر أنه عليه السلام قال: **الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء**[7]. ويمكن أن تحمل أحاديثهم إن صحت على الاستحباب. ويعضد ذلك[8] بأن نقول أجمعت الأمة على أن

---

(1) نفضل ـ و ـ.
(2) منه ـ ح ـ.
(3) يحمله ـ و ـ ح ـ.
(4) المراد به ـ ق ـ.
(5) السهوكة = الرائحة الكريهة.
(6) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(7) الضحك ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء. البيهقي بسنده إلى أبي سفيان. قال سئل جابر بن عبدالله عن الرجل يضحك في الصلاة؟ فقال: يعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء. السنن ج 1 ص 144.
(8) ساقطة ـ ح ـ.

الضحك في غير الصلاة لا ينقض الوضوء. وهذا يدل على أن الضحك في الصلاة لا ينقض الوضوء[1]. لأن كل حدث ينقض الطهارة في الصلاة ينقضها في غير الصلاة. وكذلك كل ما لا[2] ينقض الطهارة في غير الصلاة لا ينقضها في الصلاة. فقد تساوت الحالتان طرداً وعكساً. فإن قيل هذا ينتقض بالمتيمم يجد ماء فإنه ينقض تيممه وجود الماء قبل الصلاة، ولا ينقضه وجوده في الصلاة في المشهور عندكم. قيل ليس وجود الماء حدثاً يوجب الطهارة فينقض ما قلنا في الأحداث وإنما وجود الماء يوجب استعماله لرفع الحدث الذي هو باق مع التيمم. إذ التيمم لم يرفعه وإنما فعل لتستباح به الصلاة بشرط عدم الماء. فإذا لم يحصل المقصود منه، وهو استباحة الصلاة بطل حكمه عند[3] وجود الماء. وإذا وجد المقصود، وهو استباحة الصلاة، لم يؤثر وجود الماء مع حصوله. وأيضاً فإن القذف وذكر الفواحش في الصلاة لا يبطل الوضوء. مع أنه آكد في المنع من الضحك، فبأن[4] لا يبطل ذلك الضحك مع كونه أخفض رتبة، أولى وأخرى.

(1) أنه لا ينقض الوضوء وإن وقع في الصلاة.
(2) لم - ح - ق -.
(3) مع - و -.
(4) فأن - و -.

باب ما يوجب الغسل

قال القاضي رحمه الله: «و[1] يجب الغسل على الرجل بشيئين. إنزال[2] الماء الدافق عن لذة[3] في نوم أو يقظة. فإن عري عن اللذة فلا غسل عليه. والإيلاج[4] في قبل أو دبر[5]. وعلى المرأة بهذين وبشيئين آخرين[6] وهما الحيض والنفاس وخروج[7] الولد، وعليهما بإسلام الكافر منهما.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة/ منها أن يقال: [ع 72]

1 ـ ما دليل[8] وجوب الغسل من الماء الدافق؟.

2 ـ ولِمَ سقط الغسل فيه إذا عري من اللذة؟.

3 ـ ولم وجب بالإيلاج؟.

4 ـ ولم وجب بالحيض والنفاس؟.

5 ـ وما معنى ذكره خروج الولد مع ذكره النفاس؟.

6 ـ ولم وجب على الكافر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: إنما وجب الغسل بإنزال الماء

(1) الواو ساقطة ـ الغاني.
(2) أثر ـ و ـ.
(3) اللذة ـ الغاني.
(4) بالحشفة ـ الغاني.
(5) أو في دبر ـ ح ـ.
(6) ساقطة ـ و ـ.
(7) وهو خروج ـ الغاني.
(8) ما الدليل على ـ و ـ.

الدافق بلذة. لقوله تعالى: ﴿ **وإن كنتم جنباً فاطهروا** ﴾[1]. ولقوله عليه السلام: **الماء من الماء**[2]. ولا خلاف في ذلك، وسواء أكان في نوم أو في يقظة لعموم هذه الظواهر. وسواء أكان من رجل أو امرأة لعموم الظواهر أيضاً. ولقول أم سلمة: **يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق، هل على المرأة من غسل إذا احتلمت قال نعم إذا رأت الماء**[3]. وقد قال بعض أهل العلم: إن ذلك إجماع. وقال ابن المنذر لا نعلم فيه اختلافاً إلا ما روي عن النخعي: أنه سئل عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل فقال: إنما الحيض للنساء[4] والحلم للرجال. ومثل هذه المقالة الشاذة التي هي عرضة الاحتمال لا تقدح فيما قدمناه من الأدلة. فإن استيقظ النائم فذكر احتلاماً ولم ير له أثراً فلا حكم له. لأن حال النوم لا يكون أصح من حال اليقظة. وقد دلت اليقظة على بطلان ما تخيل، ولأنه عليه السلام: **سئل عن الرجل يرى أنه احتلم ولا يجد البلل. فقال: لا غسل عليه**[5]. وإن استيقظ من نومه فرأى الأثر ولم يذكر الاحتلام: فاختلف الناس في ذلك هل يوجب الغسل أم لا؟ فمنهم من أوجبه لأنه عليه السلام:

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

(2) هو طرف من حديث رواه مسلم بسنده إلى أبي سعيد الخدري. النووي ج 4 ص 36 / 37. ورواه البيهقي ج 1 ص 167.

(3) عن أنس رضي الله عنه قال: جاءت أم سليم وهي جدة إسحق إلى رسول الله ﷺ فقالت له وعائشة عنده: يا رسول الله المرأة ترى ما يرى الرجل في المنام. فترى من نفسها ما يرى الرجل من نفسه. فقالت عائشة: فضحت النساء. تربت يمينك. فقال لعائشة: بل أنت تربت يمينك، نعم فلتغتسلي يا أم سليم إذا رأيت ذاك. النووي ج 3 ص 230 وعن زينب بنت أبي سلمة قالت: جاءت أم سليم إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم إذا رأت الماء. رواه مسلم. النووي ج 3 ص 223 / 224 وأخرجه البخاري كتاب الغسل.

(4) على النساء ـ ح ـ ق ـ.

(5) البيهقي عن القاسم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يرى في المنام البلل ولا يذكر احتلاماً. قال: يغتسل. وإن رأى أنه احتلم ولم ير بللاً فلا غسل عليه. السنن ج 1 ص 167.

سئل عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام فقال يغتسل[1]. ولأن الغالب أن الماء لا يخرج من النائم إلا بشهوة، وإن خفيت عنه عند يقظته، لغمرة النوم له. وقيل لا غسل عليه لأنه ماء يخرج بغير لذة، وما كان كذلك لا يوجب غسلاً على ما نبينه فيما بعد.

ولو شك في هذا الماء هل هو مني أو مذي، فإن المذهب على قولين: أحدهما أنه يغتسل احتياطاً[2] ولأن الشك في الحدث/ يجري مجرى التيقن[3] [ع 73] على هذه الطريقة. والثاني لا يجب عليه أن يغتسل لأن الأصل براءة الذمة، والشك في الحدث لا يؤثر على هذه الطريقة. فإن قلنا بالطريقة[4] الأولى وهي إثبات الغسل فهل عليه أن يضيف لذلك الوضوء؟ المشهور عنهم أنه يستغني بالغسل عن الوضوء لأن من أجنب تيقناً[5] يسقط عنه فرض الوضوء، ويستغني بالغسل. فمن شك هل أجنب أم لا، فأمرناه بالغسل، فإنه يكتفي به أيضاً. وقد رأيت بعض المخالفين ذهب إلى أنه لا بد أن يضيف إلى غسله وضوءاً. وعندي أنه قد يتخرج ذلك على قول/ من ذهب من أصحابنا إلى وجوب الترتيب في [و 18] الوضوء. لأن غسل الجنابة لا ترتيب فيه. والوضوء يجب ترتيبه عند هذه الطائفة على ما أشرنا إليه فيما تقدم. فإذا أمكن أن يكون ما وجده[6] مذياً، فالواجب منه الوضوء لأجل الشك فيه، كما أمروه بالغسل لأجل الشك به أيضاً. فإذا اغتسل غسلاً لم يحصل معه ترتيب أعضاء الوضوء بقي مطالباً بالوضوء الواجب لأجل الشك. فوجب عليه لأجل ذلك الأمران.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أمَّا المنـي إذا خرج بغير لذة،

---

(1) البيهقي عن القاسم عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يرى في المنام البلل ولا يذكر احتلاماً. قال: يغتسل. وإن رأى أنه احتلم ولم ير بللاً فلا غسل عليه. السنن ج 1 ص 167.

(2) لان ـ و ـ ق ـ.
(3) اليقين ـ و ـ ح ـ ق ـ.
(4) الطريقة ـ ح ـ.
(5) يقيناً ـ و ـ ق ـ.
(6) أن يكون وجد ـ و ـ.

كمن ضرب بسيف فأمنى أو لدغته عقرب فأمنى، فإن فيه قولان:

ـ أحدها أنه يغتسل.

ـ والثاني لا غسل عليه.

فوجه القول بأنه يغتسل عموم الظواهر، لأنه يسمى جنباً على الحقيقة. فدخل في عموم قوله سبحانه: ﴿ **وإن كنتم جنباً فاطهروا** ﴾[1]. وفي عموم قوله الماء من الماء[2]. ووجه القول ألا غسل عليه. أنه ماء خرج على غير الصفة المعتادة فلم يلزم فيه الغسل كدم الاستحاضة لما خرج على غير الصفة المعتادة لم يلزم فيه غسل. وتحمل الظواهر على خروج المني بلذة. لأنه المعتاد فيه. ويخص العموم بالعادة على قول بعض أهل الأصول. ومن هذا النمط اختلاف المذهب فيمن جامع ولم ينزل فاغتسل / ثم أنزل، هل عليه الغسل أيضاً أم لا؟ [ع 74] وفيمن لاعب ثم أنزل بعد حين بغير لذة، هل عليه الغسل أيضاً أم لا؟ فقيل بإثبات الغسل. وقيل بنفيه. وتوجيه ذلك قد تقدم. ومن أصحابنا من فرق بين السؤالين فأثبت[3] الغسل فيمن لم يتقدم له غسل. ونفاه فيمن تقدم له غسل. واعتل بأنه لا يغتسل من سبب واحد مرتين. وكأن[4] الجماع والإنزال سبب واحد، اغتسل في خلاله فلم يلزمه إعادة الغسل. ولا معنى لهذه التفرقة. لأن المني الخارج بغير لذة لم يغتسل له، فيعتبر فيه ما قلناه من القولين . ويطرد في السؤالين . فإن قلنا بإثبات الغسل فهل يعيد ما تقدم من الصلاة؟ فيه قولان: أحدهما أنه لا يعيد وهو النظر عندي لأن الغسل إنما وجب لحدث حدث بعد الصلاة فلم يؤثر فيما كان قبله كسائر الأحداث المعتادة. وإن قلنا بنفي الغسل فهل يؤمر بأن يتوضأ؟ المذهب أنه يؤمر بذلك. وهل يؤمر به على جهة الوجوب أو الاستحباب؟.

اختلف البغداديون من أصحابنا فقال بعضهم يؤمر به على جهة الوجوب.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) وأثبت ـ و ـ.

(4) فكأن.

وقال بعضهم بل على جهة الاستحباب. والكلام على هذا كالكلام على وضوء المستحاضة. لأنه خرج على غير جهة الصحة، فلم يوجب الغسل. ولكنه يؤمر فيه بالوضوء، لما قدمناه من أمر النبي ﷺ المستحاضة بذلك. وقد مضى الكلام على ذلك.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في الغسل بمجرد الإيلاج. فذهب الأنصار رضي الله عنهم إلى أنه لا يجب الغسل بذلك. وذهب المهاجرون إلى أنه يجب. وأرسلوا أبا موسى لعائشة رضي الله عنها. فأخبرتهم بما يقتضي وجوب الغسل. فنقل عن جماعة منهم الرجوع إلى ما قالت، وبه قال فقهاء الأمصار. وأخذ داود وشيعته بالقول الأول. وقد اختلفت الأحاديث في ذلك فروي ما يدل على القول الأول كقوله: **الماء من الماء**[1]. وروي ما يدل / على القول الثاني كقوله: **إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل أنزل أم لم ينزل**[2]. وكذا[3] ظاهر القرآن تجاذبه الفئتان. فقال من نفى الغسل: الجنب هو من أنزل الماء. والظاهر ورد بالأمر بغسله فوجب قصر الحكم عليه. وقال من أثبت الغسل: الجنب مأخوذ

[ع 75]

---

(1) سبق تخريجه.

(2) روى مالك في الموطإ بسنده إلى أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها. إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل - علق عليه الزرقاني رواه أحمد والترمذي من وجه آخر عن عائشة عن النبي ﷺ بهذا اللفظ. وأخرجه الطبراني في الكبير عن أبي أمامة وعن رافع بن خديج والشيرازي في الألقاب عن معاذ بن جبل كلهم مرفوعاً ج 1 ص 85. ولفظ مسلم إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي رواية إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل. وفي رواية فقد وجب الغسل وأن لم ينزل - النووي ج 4 ص 38.

وهذه الروايات كلها لا تتحد مع النص الذي احتج به المازري والرواية الموافقة هي التي رواها الدارقطني في الإفراد عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل أنزل أو لم ينزل. الجامع الكبير ج 1 ص 420.

(3) كذلك - و -.

من المجانبة. والمجانبة المفارقة. فيسمى من فارق ماءه جنباً. ويسمى من فارق فرج حليلته جنباً. فيحمل الظاهر على العموم. فيقتضي الغسل بمجرد الإيلاج. وقد رجح أيضاً من أثبت الغسل على[1] ما تعلق به من الأحاديث، بأنها أثبتت حكماً. فكانت أولى مما نفاه. وسلكوا طريقاً أخرى في بناء الأحاديث فقالوا نحمل قوله: الماء من الماء. على أنه في المنام. وتحمل أحاديثنا على اليقظة لئلا تتعارض أدلة الشرع. وقد حمله ابن عباس رضي الله عنه على ذلك. وقصر الحديث على الاحتلام. وأيضاً فإن الرازي ذكر أن الغسل بمجرد التقاء الختانين قد أجمع عليه السلف بعد الاختلاف الذي كان بينهم فيه[2]. فسقط حكم الاختلاف ولحقت المسألة بمسائل الإجماع. وهذا الذي قاله الرازي: قد أنكر حذاق أهل الأصول اتفاق وقوعه أصلاً. لأن اختلاف الأمة على قولين يتضمن جواز الأخذ بكل واحد من القولين، واتخاذه مذهباً عند من رآه صواباً، وإجماعها بعد ذلك على أحد القولين يتضمن منع الذهاب إلى الآخر بعد أن كان الاختلاف يتضمن جواز الذهاب إليه. وهذا يوجب تخطئة الأمة فيما تجمع عليه وذلك ممنوع. ورجحوا أيضاً بأن نفي الغسل مستفاد من دليل[3] قوله: الماء من الماء. وإثبات الغسل مستفاد من النطق ونفس النطق أولى من دليل النطق. وإن تعلقوا بخبر آخر يستفاد ما قالوه من نطقه اقتصرنا على ما قدمنا من الترجيح. وقد رجح أيضاً من نفي الغسل ما تعلق به بأن ما قد[4] ورد في الظواهر من ذكر الغسل والطهر محمول على غسل بعض الجسم لا كله. وما ورد من نفيه فمحمول[5] على كل البدن / لا بعضه. لئلا تتعارض أدلة الشرع. وأجيبوا عن [ع 76]

(1) على ساقطة ـ ح ـ.
(2) روى سعد بن سعد الساعدي عن أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ إنما جعل ذلك رخصة للناس «أي إنما الماء من الماء» في أول الإسلام نقله الثياب ثم أمر بالغسل. ونهى عن ذلك. أخرجه أبو داود وصححه الترمذي والبيهقي. الهداية ج 2 ص 26 / 27.
(3) أي من مفهوم المخالفة. وهو دليل الخطاب عند الأصوليين.
(4) قد ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(5) محمول ـ و ـ.

هذا بأن الغسل ورد هاهنا معرفاً بالألف واللام والمراد به الغسل المعهود المعروف. و[1] هذا ظاهر الإطلاق ولا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل. وإذا ثبت وجوب الغسل بمجرد الإيلاج، فسواء فيه القبل والدبر، لأنهما يشتركان في كثير من الأحكام. ولو كان الإيلاج في فرج خنثى مشكل فقد قال بعض الناس لا يجب بذلك الغسل، لجواز أن يكون عضواً زائداً والعضو الزائد لا حكم له هاهنا. وهذا عندي يتخرج على القولين في نقض الطهارة بالشك. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما وجب الغسل[2] بالحيض والنفاس لقوله عزّ وجلّ: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾[3]. ولقوله عليه السلام في الحيضة: **وإذا أدبرت فاغتسلي**[4]. وكان حكم النفاس كذلك لأنه دم حيض مجتمع فكان حكمه حكم الحيض.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما ذكر خروج الولد مع النفاس / لأن خروج الولد بمجرده فيه اختلاف. هل يؤمر فيه بالغسل أم لا؟ فنبه عليه لموضع الخلاف فيه. [و 19]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما غسل الكافر فاختلف فيه أصحابنا هل هو للجنابة أو للإسلام؟ فمن رآه للجنابة جعله واجباً، إذ غسل الجنابة واجب. ومن رآه للإسلام جعل الغسل مستحباً وهو مذهب إسماعيل القاضي. واعتل بأن جنابته في الشرك يمحو حكمها الإسلام. لأن الإسلام يجب ما قبله. وقد ألزم على هذا ألا تجب عليه الطهارة الصغرى من الحدث الأصغر لأن الإسلام يجب أيضاً أن يمحو الحدث الأصغر كما محا الأكبر. وقد نص

---

(1) الواو ساقطة ـ و ـ ق ـ.

(2) ساقطة ـ و ـ.

(3) سورة البقرة، الآية: 222.

(4) اللفظ لمسلم في باب المستحاضة وغسلها وصلاتها في حديث فاطمة بنت أبي حبيش جاء في خاتمته: فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي. النووي ج 4 ص 17. ورواه البخاري في أكثر من موضع الفتح ح 1 ص 425. =

اسماعيل على أن الطهارة الصغرى عنده بخلاف ذلك، فقال: جنابته يمحوها الإسلام وإنما يجب عليه أن يستأنف ما على المسلم استئنافه. فإذا أراد الصلاة توضأ. لأن الصلاة لا تكون إلا به. قال تعالى: ﴿ **إذا قمتم / إلى الصلاة** ﴾ إلى قوله: ﴿ **وإن كنتم جنباً فاطهروا** ﴾[1] فعلق وجوب الغسل بالجنابة. وقد تكون أو لا تكون. والوضوء لا بد منه لمن لم يكن توضأ. وهذا الذي تمسك به من ظاهر الآية إنما يستقيم مع القول بأن ظاهرها يوجب الوضوء على كل قائم للصلاة وإن لم يكن محدثاً. وأما من أضمر الحدث ورآه شرطاً في وجوب الطهارة الصغرى فلا فرق بين الطهارتين لأنهما علقا بشرطين. وقد استدل من أوجب الغسل بغسل ثمامة[2]. وبأنه عليه السلام لما أسلم قيس بن عاصم أمره أن يغتسل[3] . واستدل من نفى الوجوب بأنه أسلم الجم الغفير، والعدد الكثير فلم ينقل أنه أمرهم بالغسل. ولو أمرهم بذلك مع كثرتهم لاشتهر وانتشر.

[ع 77]

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

(2) عن أبي هريرة أن ثمامة بن أثال أسلم فأمر النبي ﷺ أن ينطلق إلى حائط أبي طلحة فيغتسل. فقال رسول الله ﷺ: قد حسن إسلام صاحبكم. رواه الشيخان والبيهقي واللفظ لأحمد. الفتح الرباني ج 2 ص 148.

(3) عن عاصم أن جده قيس بن عاصم أسلم على عهد النبي ﷺ فأمره أن يغتسل بماء وسدر. اللفظ لأحمد أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي. الفتح الرباني ج 2 ص 148.

باب صفة الاغتسال

قال القاضي رحمه الله: قد بينا أن الغسل من الجنابة وسائر ما ذكرناه معها فريضة. وهو مشتمل على مفروض ومسنون وفضيلة. فمفروضاته ثلاثة: وهي النية، وتعميم ظاهر البدن، وإمرار اليد على البدن مع الماء. وهذا عندنا من شروط كونه غسلاً فيستوي فيه الغسل والوضوء. إلا أن العادة قد جرت بذكره مع الغسل. ويفعل الغسل بما يفعل به الوضوء من الماء المطلق. وأما مسنوناته فهي المضمضة، والاستنشاق وفي تخليل اللحية روايتان: إحداهما الوجوب. والأخرى أنه سنة. وأما الفضيلة فهي أن يبدأ بغسل يديه ثم يتنظف من أذى إن كان عليه، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة. ثم يخلل أصول شعره[1] بالماء، ثم يغرف عليه ثلاثاً، ثم يفيض الماء على بدنه[2]. ومن له شعر معقوص من رجل أو امرأة لم ينقضه. وأجرى الماء عليه ثم ضغثه بيديه[3].

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما دليل إمرار اليد على البدن؟.

2 ـ وما دليل كون المضمضة والاستنشاق سنتين؟.

3 ـ وما وجه / الاختلاف في تخليل اللحية؟.

[ع 78]

4 ـ وما وجه البداية بالتنظيف من الأذى؟.

5 ـ وما معنى هذا التقييد بقوله وضوءه للصلاة؟

---

(1) شعر رأسه ـ الغاني.

(2) بدنه كله ـ الغاني.

(3) بيده ـ الغاني.

6 ـ وهل يختلف في تخليل شعر الرأس كما اختلف في تخليل شعر اللحية؟.
7 ـ ولِمَ اختار أن يغرف عليه ثلاثاً؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس[1] في إمرار اليد في الغسل. هل هو شرط في صحة الغسل أم لا؟ فذهب مالك والجمهور من أصحابه إلى أن ذلك شرط في صحة الغسل. وذهب أبو الفرج ومحمد بن عبد الحكم من أصحابنا إلى أن ذلك ليس من شرط في صحة الغسل. وبه قال أبو حنيفة والشافعي. والنكتة التي يدور عليها الخلاف[2]، اعتبار حقيقة هذا الاسم في اللغة. فزعم أصحابنا أن حقيقة الغسل في اللغة: صب الماء مع إمرار اليد. قالوا ولهذا تفرق العرب بين قولها[3] اغتسلت وانغمست. ولا وجه في الفرق بينهما، إلا أن الغسل يعتبر فيه مرور اليد، ولا يعتبر ذلك في الانغماس. ورجحوا مذهبهم أن الغسل باستدلال شرعي فقالوا الطهارة في ذمة المكلف حاصلة فلا يبرأ منها إلاَّ بوجه متفق عليه أو بدليل يدل على براءته. ولم يوجد هاهنا دليل، فاعتبر حصول الاتفاق. وزعم المخالفون أن صب الماء بمجرده يسمى غسلاً في اللغة وإن لم يصحبه مرور اليد. ولهذا يقولون غسلت الأمطار البقاع وغسل السيل موضع كذا، إذا أتى عليه، وأذهب ما فيه. وإن لم يكن مع ذلك مرور اليد[4]. وهذا غير مستنكر في عرف التخاطب. ورجحوا مذهبهم أيضاً باستدلال شرعي، وهو قوله عليه السلام: **فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك**[5]. فلم يوجب أكثر من الامساس وذلك يحصل دون مرور اليد. وقوله عليه السلام:

(1) الناس ساقطة ـ ق ـ.
(2) الاختلاف ـ ق ـ.
(3) قولها ساقطة ـ ح ـ.
(4) الواو ساقطة ـ ح ـ.
(5) روى أحمد بسنده إلى أبي قلابة عن رجل من بني عامر أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذر: فإذا وجدت الماء فأمس بشرتك. ج 5 ص 147.
كما أخرجه أبو داود وسمى الرجل وهو عمرو بن بجدان. قال ابن القيم صححه الدارقطني وأخرجه البزار في مسنده عن أبي هريرة. وذكره ابن القطان في أحاديث ذكر أن أسانيدها صحاح. مختصر سنن أبي داود وتهذيب ابن القيم ج 1 ص 206 / 207.

إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات من ماء ثم تفيض عليك الماء فإذا أنت قد طهرت[1]. فأخبرها بما يكفي وهو / إفاضة الماء وذلك يحصل دون [ع 79] إمرار اليد. ثم أكد ذلك بقوله فإذا أنت قد طهرت. فإن قيل فإن لم تبلغ يداه لموضع من جسده ما حكم ذلك الموضع؟ قيل إذا لم يمكنه أن يتلطف في ذلك باستعمال ثوب وشبهه، أو استنابة يد غيره فإن ذلك ساقط عنه ولا يخاطب في ذلك بما لا يقدر عليه. لأن ذلك من تكليف ما لا يطاق. وذلك مرفوع هاهنا. فإن قيل إذا كان من شرط صحة الغسل عند الجمهور منكم مرور اليد. ومتى لم يمر لم يسم غاسلاً، فيجب أن لا يكتفي بهذا الغسل المبعض بل ينتقل للتيمم. قيل ذا غلط لأنا قدمنا أن الغسل عند أكثر فقهاء الأمصار لا يشترط فيه مرور اليد مع الاختيار والقدرة. فكيف بهذا * مع الضرورة والعجز؟ مع أن الشرع ورد بالمسح على الجبيرة لمشقة وصول الماء إليها. وإن كان ممكناً وصوله[2] * فكيف بهذا الذي هو فوق المسح، ومرور اليد فيه خارج عما يمكن؟ ولو قطع بعض الجسد لم يتغير الحكم في غسل بقية الجسد. فكذلك ما تعذر هاهنا لا يتغير به الحكم في بقية الجسد. وإن كان يمكنه التلطف في ذلك بتطلب من ينوب عنه فهل عليه تطلبه؟ ظاهر المذهب أنه على ثلاثة أقوال: أحدها أن ذلك عليه لأنه شرط في صحة الطهارة فلا يسامح بإهماله، والاقتصار على ما دونه مع القدرة على تحصيل الشرط، كما على المكلف أن يتطلب الماء ولا ينتقل إلى التراب حتى ييأس. والثاني ليس عليه تطلب ذلك لأن تطلب ذلك يشق، وتكليفه[3] من الحرج. والحرج مرفوع. ولا يصح قياسه على تطلب الماء لأن التطهر بالتراب مع القدرة على الماء لا يصح. وترك التدليك مع القدرة عليه تصح معه الطهارة عند جمهور فقهاء الأمصار. فسهل الأمر فيه. والثالث:

(1) إنما يكفيك أن تحثي على رأسك الماء ثلاث حثيات ثم تفيضي عليك الماء فإذا أنت قد طهرت. طرف من حديث. رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم. الهداية ج 2 ص 11.

(2) ما بين القوسين ساقط من ـ ح ـ.

(3) تكليف ـ ح ـ.

التفرقة بين القليل والكثير فإن كان الذي لا تناله يده[1] أكثر الجسد فعليه تطلب ذلك وإن كان أقل الجسد ومما لا بال له فيه عفي له[2] عن التطلب كما عفي / [ع 80] عن العمل اليسير في الصلاة. ذهب إلى هذا أبو الحسن بن القصار.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما المضمضة والاستنشاق فاختلف الناس فيهما. فذهب مالك إلى أنهما سنتان في الغسل. وذهب أبو حنيفة إلى أنهما فريضتان فيه. والنكتة التي يدور عليها الخلاف، اعتبار كونهما من ظاهر الجسم فيجب غسلهما كالساق أو العضد. أو هما من باطن الجسم فلا يجب غسلهما كداخل الصماخ.

فرجح من نفى الوجوب مذهبه بقوله عليه السلام: إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات من ماء ثم تفيضي عليك[3]. ولم يأمر بالمضمضة والاستنشاق مع قصده بهذا الحديث التعليم. والتعليم يستقصى فيه البيان.

ورجح من أثبت الوجوب مذهبه بقوله عليه السلام: فإذا وجدت الماء فامسسه[4] جلدك، وقد قال ثعلب: داخل الفم جلد ـ قيل: قد خولف ثعلب في هذا، فلا يسلم ما قال. وقد تعلقوا بأحاديث لم يسلم لهم صحتها أيضاً، فلا وجه للاشتغال بتأويلها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: النكتة التي يدور عليها الخلاف في تخليل اللحية قريب مما ذكرناه في المضمضة. وذلك أن شعر اللحية يستر الذقن. فهل ينتقل حكم الذقن إليه، ويلحق الذقن بباطن الجسم فيكون التخليل غير واجب. أو يبقى حكم الذقن على ما كان قبل من إيصال الماء إليه على حسب الإمكان؟ وقد رجح من أثبت الوجوب مذهبه بما روي أنه عليه السلام: **كان يخلل أصول شعره في غسل الجنابة**[5]. ولم يخص شعراً دون شعر. فإن

---

(1) يداه ـ ق ـ.

(2) له ساقطة ـ ق ـ.

(3) سبق تخريجه.

(4) تقدم تخريجه.

(5) روى البخاري بسنده إلى عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في وصفها لغسل رسول =

قيل فيلزم على هذا تخليل شعر اللحية في الطهارة الصغرى. قيل قدمنا أن ذلك اختلف فيه أيضاً. على أن من الناس من فرق بينهما، بأن الطهارة الصغرى خفف الأمر فيها حتى جاز استعمال البدل فيها اختياراً، بمسح الخفين النائب عن غسل الرجلين. ولم يرد مثل ذلك / في الطهارة الكبرى، فلهذا صح أن يقال أن الشعر [ع 81] ينوب غسله عن غسل البشرة في الطهارة الصغرى. ولا ينوب عن ذلك في الطهارة الكبرى.

وقد رجح من نفى الوجوب مذهبه، بأنه قد اتفق على أنه ليس على المتيمم إيصال التراب إلى البشرة، ولو كان الفرض لم ينتقل عنها إلى الشعر لوجب تخليل الشعر في التيمم ومباشرة البشرة على حسب الإمكان. فلما لم يجب ذلك في طهارة التراب لم يجب مثل ذلك في طهارة الماء. وقد رأى بعض شيوخنا أن فائدة التخليل استيعاب غسل الشعر. فإنه ربما منع الأعلى منه وصول الماء لما تحته. ولم ير أن فائدته إيصال الماء إلى البشرة. وهذا الذي قاله إنما يستمر على رواية ابن وهب عن مالك أن تخليل اللحية من الجنابة واجب. وليس إيصال الماء إلى البشرة التي تحت الشعر بواجب. والطريقة الأولى التي قدمنا هي التي عليها الحذاق.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما اختار البداية بغسل مواضع الأذى، لأنه يفتقر إلى تطهيرها من الجنابة. وتطهير العضو من الجنابة، إنما يكون بعد إزالة النجاسة عنه. فإذا غسل عنه النجاسة، فقد قال بعض شيوخنا يغسله بنية الجنابة ليأمن من مس ذكره في أثناء طهارته. فيسلم بذلك من نقض الطهارة الصغرى. ويأمن من انتقاضها إذا قدم ذلك. ولو غسل ذلك بنية الجنابة وإزالة النجاسة معاً، لأجزأه ذلك عنده. وهذا فيه مطعن متى اعتقد المغتسل أن إزالة النجاسة ليست بفرض، على ظاهر أحد القولين. لأن جمعها[1] على هذا القول مع غسل الجنابة، جمع بين فرض ونفل، وقصد إليهما معاً. وذلك لا

= الله ﷺ: ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول الشعر. فتح الباري ج 1 ص 376. وأخرجه أحمد بسنده إليها إلى أن قالت: ثم يخلل أصول شعره حتى إذا ظن أنه قد استبرأ البشرة اغترف ثلاث غرفات. الفتح الرباني ج 2 ص 128.

(1) جمعهما ـ ق ـ.

يصح. وقد أشرنا في الكلام على من اغتسل للجنابة، والجمعة معاً إلى هذا.

والجواب على السؤال الخامس: أن يقال: أما افتتاح غسل الجنابة بالطهارة الصغرى فقد ورد به الخبر، أنه فعله عليه السلام[1]. وقد اختلف النقل عنه هل أكمل وضوءه أو أخر غسل رجليه إلى فراغه؟ / فروت عائشة أنه توضأ كما يتوضأ للصلاة[2]. [ع 82]

وأشارت بهذا التقييد إلى خلاف الرواية الأخرى. ولهذا أشار القاضي أبو محمد بالتقييد الذي قيد[3]، لأنه التقييد الذي قيدت به عائشة رضي الله عنها ليشعر بذلك أن المختار رواية عائشة. وقد روى ابن زياد عن مالك ليس العمل على تأخير غسل الرجلين. وإن كان قد روي عنه في المبسوط: واسع أن يؤخر ذلك حتى يفرغ من غسله. أخذا منه بحديث ميمونة[4] أنه أخر غسل رجليه. ولأنه لما افتتح الطهارة الكبرى بغسل وجهه، وهو أول عضو من الطهارة الصغرى، ختمها بغسل رجليه وهو آخر عضو من الطهارة الصغرى، لتحصل الكبرى تابعة لأعضاء الوضوء، وحاصلة بين أثنائها. ومقتضى الرواية الأولى أنه يأتي بالوضوء على ما هو عليه، ثم بعد ذلك يستأنف تخليل اللحية وشعر الرأس. لأن التخليل ليس من خصائص الوضوء. وقد قال ابن زياد عنه: لو أخر غسل رجليه لأعاد الوضوء عند فراغه من غسله. وهذا مراعاة لما قلناه من الإتيان به على وجهه، والتحفظ على الموالاة فيه. ومقتضى الرواية الثانية التي سامح فيها بتأخير غسل الرجلين، أنه إذا غسل وجهه خلل أصول شعر لحيته ثم يغسل لحيته. ثم يغسل يديه. ثم يخلل شعر رأسه. هكذا ذكر بعض شيوخنا. لأنه لما

(1) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما ـ نيل الأوطار ج 1 ص 286 / 289.
(2) أخرجه البخاري ـ الفتح ج 1 ص 376.
(3) قصد ـ ح ـ.
(4) رواه أحمد عن ميمونة رضي الله عنها وفي ختام وصفها لغسله أنه أفاض الماء على سائر جسده ثم تنحى فغسل رجليه. الفتح الرباني ج 2 ص 129. ورواه البخاري قالت: توضأ رسول الله ﷺ وضوءه للصلاة غير رجليه وغسل فرجه وما أصابه من الأذى ثم أفاض عليه الماء ثم نحى رجليه فغسلهما. الفتح ج 1 ص 376.

سامح بتأخير غسل الرجلين لم يراع أن يؤتى بالوضوء على صفته. وإذا لم يراع ذلك أدخل فيه ما ليس من خصائصه وهو التخليل. وهذه الطريقة التي تستمر على القول بأن المتوضىء في ابتداء غسله ينوي بغسل أعضاء وضوئه غسل الجنابة. وإنما قُدّمت على بقية الجسد لما لها من الحرمة عليه. بكونها محلاً لطهارة أخرى. وإلى هذا كان يذهب من شافهته من شيوخنا المحققين.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما تخليل شعر الرأس فإنه يختلف فيه كما اختلف في تخليل شعر اللحية. هكذا ذكر القاضي أبو محمد في غير هذا الكتاب. وأنت إذا اعتبرت ما قدمناه من وجه الاختلاف في شعر اللحية / وصح له[1] حكم شعر الرأس فلا معنى لإعادته. [ع 83]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما اختار أن يغرف الماء ثلاثاً لأنه القدر المختار في الطهارة الصغرى * فأجراه على هذه الطريقة *[2] لتجري العبادات مجرى واحداً.

---

(1) لك ـ ح ـ.

(2) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.

باب المياه وأحكامها

قال القاضي رحمه الله: الأصل في المياه كلها، الطهارة والتطهير على اختلاف صفاتها ومواضعها. من سماء أو أرض أو بحر أو نهر أو عين أو بئر ملح أو عذب جار[1] أو راكد. كان باقياً على أصل مياعته، أو ذائباً بعد جموده، إلا ما تغيرت أوصافه، التي هي اللون، والطعم، والريح، أو أحدها من مخالطة ما ينفك عنه غالباً. وبما ليس بقرار له. ولا متولد عنه. فما تغير بذلك، فإنه خارج عن أصله. ثم المخالط له على ضربين: طاهر ونجس. فالطاهر يسلبه التطهير فقط، فيصير طاهراً غير مطهر كسائر المائعات. والنجس يسلبه في الصفتين جميعاً، الطهارة والتطهير. ويصير به نجساً من غير حد في ذلك مضروب، ولا مقدار موقوت، سوى أنه يكره استعمال القليل منه الذي لا مادة له، ولا أصل، إذا خالطته نجاسة ولم تغيره، كماء الجب والجرة وسائر الأواني، وآبار الدور الصغار. ولا يكره في الكثير كالحياض والغدر الكبار. ويجمع أوصافه أن يقال الماء على ضربين: مطلق ومضاف. فالتطهير هو بالمطلق دون المضاف. فالمطلق ما لم يتغير أحد أوصافه بما ينفك[2] عنه غالباً. مما ليس بقرار له، ولا متولد عنه فيدخل في ذلك الماء القراح. وما تغير بالطين لأنه قراره، وكذلك ما يجري على الكبريت، وما تغير بطول المكث، لأنه متولد عن مكثه. وما تغير بالطحلب، لأنه من باب مكثه، وما انقلب[3] عن العذوبة إلى الملح، لأنه من أرضه، وطول إقامته. ويدخل فيه الماء المستعمل

(1) ساقطة ـ الغاني.
(2) ينقل ـ ق ـ.
(3) انتقل ـ ق ـ.

على كراهة منا له[1]. وكذلك القليل الذي لم تغيره النجاسة. والمضاف[2] نقيض المطلق. وهو ما تغيرت أوصافه أو أحدها من مخالط / له ينفك عنه [ع 84] غالباً. وهو على ضربين مضاف نجس، ومضاف طاهر. وذلك بحسب المخالط له. وما تغير بزعفران، أو عصفر، أو كافور أو بغير[3] ذلك من الطيب أو بلبن، أو خل، أو بشيء من المائعات أو الجامدات[4] فهو طاهر غير مطهر.

قال الإمـام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما حكم الماء؟.

2 ـ وما الدليل على أن أصله الطهارة أو التطهير؟.

3 ـ وهل[5] تغير الرائحة كتغير اللون؟.

4 ـ وما حكم القليل الذي لم تغيره النجاسة الحالة به؟.

5 ـ وما حكم القليل الذي لم يغيره الطاهر الحال به؟.

6 ـ وما حكم الماء المشكوك فيه؟.

7 ـ وهل يقبل خبر الواحد عن نجاسة الماء؟.

8 ـ وما حكم الماء المستعمل؟.

9 ـ وما حكم الماء إذا ألقى فيه شيء[6] من جنس ما لا ينفك عنه؟.

10 ـ وما حكم تغيره بالمجاور[7] له؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: حكم الماء الطهارة في نفسه. وهذا ليشركه فيه غيره من سائر الطهارات. وله حكم آخر يختص به وهو تطهيره لسائر النجاسات ورفعه للأحداث، إن قلنا أن التراب لا يرفع الحدث.

---

(1) استعماله ـ الغاني.

(2) والماء المضاف ـ ق ـ.

(3) أو غير ـ الغاني.

(4) أضاف الغاني قوسين (لأنه مما خالطه ما ينفك عنه غالباً فأشبه بماء الباقلاء) اعتماداً على نسخة ـ ز ـ عنده ـ وهذه الزيارة غير موجودة بجميع نسخ الشرح.

(5) ولم ـ ح ـ.

(6) شيء ساقطة ـ ح ـ.

(7) المجاورة ـ ح ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الدليل على أن أصل المياه التطهير قوله تعالى: ﴿ **وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به** ﴾[1]. وقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة: **الماء طهور لا ينجسه شيء**[2]. فعم سائر المياه. وقوله عليه السلام: **في ماء البحر لما قيل له أفنتوضأ من ماء البحر؟ هو الطهور ماؤه الحل ميتته**[3]. والمراد بالطهور هاهنا المطهر، لأنه إنما سئل عن التطهر به، فأجاب بأنه طهور. فلا بد أن يكون معنى ذلك أنه مطهر، حتى يكون الجواب مطابقاً للسؤال. وهذا الحديث وإن كان يختص بماء البحر فسائر المياه مثله في الحكم. وإذا ثبت ذلك ثبت أن أصل المياه ما ذكرناه ما لم يعرض لها ما يسلبها حكميها أو أحدهما على ما ذكر تفصيله القاضي أبو محمد.

[ع 85] **والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال**: أما إن لم يغير المخالط / سوى الرائحة فإن في ذلك قولين: أحدهما وهو المشهور من الحديث أنها تحل محل تغير اللون أو الطعم. لقوله عليه السلام: «**خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه**»[4]. والثاني أن ذلك لا يؤثر، لأنه لم يذكرها في بعض طرق الحديث. ولو كانت تؤثر لذكرها، كما ذكر اللون والطعم.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الماء القليل كالجرة، وشبهها تحله النجاسة التي لا تغيره فإن فيه اختلافاً. قال بعض أصحابنا: إنه نجس.

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 11.

(2) متفق عليه.

(3) حديث بئر بضاعة. رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد وغيرهم من طرق متعددة. النهاية ج 1 ص 259 / 267.

(4) روى البخاري في أول الباب تعليقاً: قال الزهري لا بأس بالماء ما لم يغيره طعم أو ريح أو لون. ووصله ابن وهب في جامعه عن يونس عن الزهري - ورواه البيهقي بالمعنى عن الأوزاعي عن الزهري فتح الباري ج 1 ص 355.
كما أخرج ابن ماجة في باب الطهارة. أن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه رقم الحديث 521.

وظاهر هذا أنه قد سلب حكماه:[1] الطهارة والتطهير. ووجه ذلك قوله عليه السلام: **إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً**[2]. دليله أنه إذا كان دون القلتين حمل النجس. وقوله عليه السلام: **لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه**[3]. فإنما نهى عن ذلك لأنه ينجس بالبول. وروي عن مالك ما ظاهره أن هذا الماء باق عنده على أصله[4] لم يسلب حكماه ولا أحدهما. ووجه ذلك قوله عليه السلام: **الماء طهور لا ينجسه شيء**[5]. وهذا على عمومه إلا ما خصه الدليل. وأيضاً فإنه عليه السلام **أمر بصب ذنوب من ماء على بول الأعرابي**[6]. والذنوب الدلو الكبير ومعلوم أن هذا الماء الذي أمر بصبه يخالط النجاسة، والبقعة مع هذا تطهر به.

ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة أو ورودها عليه. لأن المخالطة حصلت في الحالين. فلا اعتبار بتقدم أحد الشيئين. وأيضاً فإن الأنهار العظيمة طاهرة إجماعاً، كالنيل وشبهه. مع كون النجاسة تنبعث إليها، والمواضع المتغيرة بالنجاسة منها نجسة. فدل على أن التغير علة التأثير. فإذا حصل أثر، وإذا لم يحصل بقي الماء على أصله. وهذا يجب طرده في قليل المياه

(1) حكم ـ ق ـ.

(2) حديث القلتين أخرجه أبو داود والترمذي والحاكم والدارقطني والبيهقي وغيرهم ـ الهداية ج 1 ص 269 / 271.

(3) لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه. أخرجه الستة وأحمد وغيرهم عن أبي هريرة ـ الهداية ج 1 ص 255.

(4) باق على أصل خلقته ـ ق ـ.

(5) أخرجه أحمد عن ابن عباس: الماء لا ينجسه شيء ج 1 ص 235.
وروي بلفظ الماء طهور لا ينجسه شيء ـ أخرجه الترمذي وعلق عليه.
أخرجه أحمد وأبو داود. العارضة ج 1 ص 83. وهو عند أحمد بهذا اللفظ عن أبي سعيد الخدري من طريقين. ج 3 ص 86.

(6) أخرجه الشيخان البخاري وضوء 58 ومسلم طهارة ج 9 ص 236. ولفظ مسلم ـ عن يحيى ابن سعيد أنه سمع أنس بن مالك يذكر أن أعرابياً قام إلى ناحية في المسجد فبال فيها فصاح به الناس فقال رسول الله ﷺ دعوه. فلما فرغ أمر رسول الله ﷺ بذنوب فصب على بوله.

وكثيرها. وقد سلك بعض من ذهب إلى هذا المذهب مسلكاً آخر. فذهب إلى أن هذا الماء مكروه. ووجهه[1] الأخذ بالأحوط ليتطهر بماء متفق عليه. وقد ذهب بعض أصحاب مالك إلى طريقة أخرى أيضاً. وهي التشكك في حكم هذا الماء، وإيجاب الجمع بينه وبين التيمم. ووجه ذلك تعذر الترجيح بين القولين الأولين فوجب / الجمع بين مضمونيهما[2]. فيؤمر المكلف بالوضوء، لجواز أن يكون الماء طاهراً، وبالتيمم لجواز أن يكون نجساً. فإذا جمع بينهما تيقن براءة ذمته. واختلف هؤلاء فيما يُقدَّم منهما على صاحبه. قال بعضهم يتوضأ ويتيمم، ويصلي. لأن هذا الماء طاهر على أصل المذهب. فوجب أن يتلف[3] باستعماله حتى يحصل متيمماً مع عدم الماء. وقال بعضهم يتيمم ويصلي ثم يتوضأ ويصلي لأن هذا الماء مشكوك في نجاسته. ولهذا افتقر معه إلى التيمم. فإذا بدأ به قبل التيمم خيف أن تكون أعضاؤه قد نجست به وإذا قدم التيمم أمن ذلك. لأنه إن كان الماء نجساً ففرضه التيمم وقد فعله. فنجاسة الأعضاء بعد أداء العبادة على وجه يبريه، لا تأثير له.

[ع 86]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما القليل إذا حله طاهر لم يغيره فإنه باق على أصله. وخرج بعض العلماء[4] المتأخرين أنه مكروه كما كره الماء القليل إذا حلته النجاسة القليلة. وهذا التخريج غير صحيح لأن النجاسة القليلة قد قدمنا أن الماء ينتقل بها عن أصله عند بعضهم ويصير نجساً، فكره عند آخرين مراعاة لهذا القول وتحرزاً منه، فافترق الأمران. هذا وقد ذهب بعض أصحابنا على ظاهر ما نقل عنه: أن الطاهر المخالط إذا لم تغلب أجزاؤه على أجزاء الماء فإنه لا يسلب الماء حكمه. وإن غلب على أوصافه. ولكنه مكروه عنده تحرزاً من الاختلاف. فهذه طائفة لم تراع المغير الطاهر إذا غلب بأعراضه

---

(1) ووجه - ح -.
(2) مضمونها - ح -.
(3) هكذا في جميع النسخ. وفي - ق - مخروم غير واضح. والظاهر أنه إذا كان الماء الذي معه قليلاً.
(4) ساقطة من - و -.

دون أن يغلب بجوهره. فكيف بما لم[5] يغلب لا بجوهره ولا بأعراضه. على أن هذا القول الذي صار إليه هو ضعيف عندي على أصولنا: لأن المغير النجس يؤثر في الماء ويسلبه حكمه وإن لم تغلب أجزاؤه على أجزاء الماء فكذلك يجب أن يكون المغير الطاهر لا سيما إذا قيل أن تسمية الماء المطلقة تسلب عنه. فلا يعبر عنه إلا بالإضافة. فيقال ماء الزعفران، وماء الباقلاء. فإذا كان لا يعبر عنه إلا بالإضافة / وجب تركه للتيمم لأنه تعالى شرط في التيمم فقد الماء المطلق. [ع 87] ومن لم يجد إلا هذا الماء المضاف فقدْ فقدَ الماء المطلق فوجب أن يتيمم.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: الشك في الماء على قسمين: أما أن يشك في المغير هل هو من جنس ما يؤثر أم لا؟ وإما أن يشك في محل النجاسة لا في حصولها. فأما القسم الأول فإنه لا تأثير له ولا ينقل الماء عن أصله استصحاباً لحال الأصل. حتى يتحقق وجود ما من شأنه أن يؤثر فيه. وقد وقع في المذهب النهي عن استعماله إذا كانت هناك حالة تريب، كالآبار القريبة من المراحيض، فإن مالكاً رضي الله عنه قال: بنزف اليومين والثلاثة. فإن طابت وإلا لم يتوضأ منها. ووجه ذلك أن قرب المراحيض منها يسبق معه إلى النفس كون التغير مضافاً إليها. وهو الظاهر من الحال، لفقد ما سوى ذلك من الأسباب المغيرة. فأمر باجتنابه لأجل هذا الظاهر من الحال.

وأما القسم الثاني فإنه إذا شك في محل النجاسة كمن معه مَاآنِ - تيقن بنجاسة أحدهما لا بعينه وطهارة الآخر، فإن فيه اختلافاً. فذهب بعض أصحابنا إلى أنه يتحرى الطاهر منهما فيتطهر به ويجزيه ذلك. ووجهه أنه لما جاز الاقتصار على الطاهر في الظاهر من الحال، كما قدمناه في استصحاب حكم الأصل، جاز الاقتصار على التحري. لأن الظاهر من التحري إصابة الصواب. وقياساً على التحري للقبلة عند الاشتباه. وذهب بعض من قال بالتحري إلى إجازته فيما كثر من الأواني لمشقة استعمال الكل. ومنعه فيما قل منها لخفة أن يتوضأ من كل إناء، ويصلي بطهارته به. وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يتوضأ بأحدهما ويصلي. ثم بالآخر ويصلي. لأنه إن اقتصر على أحدهما جُوز أن

(5) لم = ساقطة - ح -.

يكون هو النجس، وإن تحراه. وإن اجتنبهما حصل متيمماً مع وجود ماء طاهر / فإذا امتنع الوجهان لم يبق إلا أن يتوضأ بكل واحد منهما ويصلي به. [ع 88] فتبرأ ذمته باليقين. وقياساً على من نسي صلاة واحدة لا يعلم أي صلاة هي؟ فإنه يصلي الخمس طلباً لليقين لبراءة ذمته.

وقد سلك بعض هؤلاء[1] طريقة * التحري في هذا الباقي. وذهب بعض القائلين بالتحري إلى منع التحري هاهنا واعتل بأن التحري إنما يكون بين أمرين فأكثر كالقبلة وغيرها وهذا ضعيف لأن كثرة العدد وقلته لا تأثير له إذا أتى الاجتهاد *[2]. واشترط أن يغسل من الآخر موضع الطهارة ليحمل له اليقين بطهارة المحل من النجس. ثم يتطهر منه للحدث. وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يجتنب الجميع ويتيمم. ووجه ذلك أنه لا يصح الاقتصار على أحدهما لما قدمناه، ولا الجمع بينهما على الصفة التي قدمنا. لأن في ذلك تكريراً للصلاة الواحدة. والصلاة الواحدة لم يوجب الشرع منها في اليوم الواحد إلا واحدة لا أكثر. فلما بطل الاقتصار على أحدهما، والجمع بينهما صارت المياه في حكم العدم. فوجب التيمم. فإن انقلب أحد الإناءين فأهراق قبل النظر فيهما. فلا أعلم فيهما[3] نصاً لأصحابنا. ويجب عندي أن يكون حكمه حكم[4] التيمم عند من قال به في وجوبهما[5] على ما تقدم بيانه. لأنه إنما وجب التيمم عنده بحصول الشك في عين النجس منهما. والشك في الباقي منهما حاصل كحصوله مع وجودهما. فوجب أن يكون الحكم واحداً. ويجب أن يكون حكمه عند من قال من أصحابنا أنه يتوضأ بهما على ما سبق بيانه أن يتوضأ بالباقي منهما ويتيمم. لأنه إنما وجب الجمع بينهما طلباً لحصول اليقين ببراءة الذمة كما تقدم بيانه. ولا

---

(1) هؤلاء هذه الطريقة في ـ ح ـ ق ـ.

(2) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ و ـ ق ـ مثبت في صلب الوطنية الفرع وبهامش إحداهما ـ وفي نهايته. والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(3) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب فيها.

(4) هكذا في جميع النسخ. والأولى إسقاط حكم.

(5) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب وجودهما.

يحصل اليقين هاهنا إلا بما قلناه من الجمع بين استعمال هذا الماء لجواز أن يكون هو الطاهر، وبين التيمم لجواز أن يكون هو النجس. فإذا ثبت أن الحكم على هذه الطريقة = الجمع بينهما = فما الذي يقدم على صاحبه؟ يتخرج على قولين قدمنا ذكرهما في حكم الماء المشكوك فيه. فأحد القولين تقدمة الماء إذ لا يصح التيمم مع وجوده. وهذا الماء يجوز أن يكون هو الطاهر فيؤمر بإتلافه حتى يحصل التيمم بعد عدم الماء. والقول الثاني أن يقدم التيمم لجواز أن يكون الباقي[1] هو النجس. فإذا قدمه في الاستعمال نجس أعضاءه / ونجاسة [ع 89] الأعضاء لا يرفعها التيمم. فوجب أن يقدم التيمم ليأمن من هذا الوجه الممنوع. ويجب أن يكون حكمه عند من قال من أصحابنا بالتحري فيهما، الاجتهاد في الباقي والتحري فيه أيضاً. لأنه إنما وجب التحري لتأتي حصول الظن بالطاهر منهما عند تأمل حاله، وتميز أوصافه. وهذا المعنى يتأتى في الباقي منهما، كما كان يتأتى فيه مع وجود صاحبه. فوجب ألا يرتفع ما ثبت من جواز الاجتهاد والتحري في هذا الباقي.

وذهب بعض القائلين بالتحري إلى منع التحري هاهنا. واعتل بأن التحري إنما يكون بين أمرين فأكثر كالقبلة وغيرها. وهذا ضعيف. لأن كثرة العدد وقلته لا تأثير له إذا تأتى الاجتهاد. وتأتي حصول الظن بطهارة الواحد منفرداً كتأتي ذلك فيه مع إضافته إلى غيره، فلم يكن لمراعاة العدد معنى. ولو أمكن في القبلة أن تتقرر جهة واحدة بالشك في كونها قبلة دون ما سواها، لكان الحكم التحري فيها كما قلناه ها هنا. ولكن ذلك لا يمكن، لأنه متى اعتقد في ثلاث جهات أن القبلة ليست فيها، فقد تحقق أن القبلة في الجهة الواحدة الباقية. واستحال الشك فيها. فلهذا لم يكن التحري في القبلة إلا بين أمرين فأكثر. فإن تحرى فيه فعتذر عليه حصول الظن بطهارته فيجب أن ينتقل إلى التيمم أو يجمع بينه وبين التيمم على الطريقة التي قدمنا. فإن كان الإناءان باقيين فتحرى فيهما، فغلب على ظنه أن أحدهما هو الطاهر، فتطهر به وصلى. ثم تغير اجتهاده واختلف اعتقاده، فإن كان تغير اجتهاده إلى اليقين بخطئه في اجتهاده الأول فإنه يغسل ما أصابه منه، ويعيد الصلاة، لأنه تيقن الخطأ فأشبه

(1) الثاني - ح -.

الحاكم إذا أخطأ النص فإنه ينقض حكمه. وإن تغير إلى الظن أنه أخطأ في الأول فيتخرج على القول[1] في نقض الظن بالظن، كنقض الحاكم حكمه إذا غلب على ظنه أنه أخطأ فيه. وكالمصلي إلى القبلة باجتهاد / ثم غلب على ظنه أنه أخطأ. [ع 90] وإن اشتبه عليه ماءان ومعه ماء تيقن طهارته فيقتصر عليه ولا يعدل عنه إلى التحري، فيكون ترك اليقين للشك. وهذا عكس الأصول. وإنما لم يقسه على عدول الحاكم على النص إلى الاجتهاد، وإن كان ممنوعاً أيضاً. لأن الحاكم يقطع بخطإ ما خالف النص وهذا لا يقطع بنجاسة ما تحراه. فإن قيل فإن التطهر بالمياه اليسيرة جائز، وإن كانت بقرب البحار والأنهار وهي مجوز عليها أن تكون نجسة. والبحار والأنهار مقطوع بطهارتها فقد صح العدول عن اليقين إلى الظن. قيل لا حكم لهذا التجويز لعدم تيقن النجاسة. والإناءان مقطوع بنجاسة أحدهما فافترق الأمران.

فإن اشتبه الماءان على رجلين فتحرى كل واحد الماء الذي لم يتحره صاحبه، فإنه لا يصلي أحدهما مؤتماً بصاحبه في الصلاة التي تطهر لها بالماء الذي خالفه فيه لاعتقاده أنه مخطىء فيه. وكذلك لو كثرت الأواني وكثر المجتهدون واختلفوا. فكل من ائتم منهم بمن يعتقد أنه تطهر بالماء النجس فصلاته لا تصح لما قدمناه.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما خبر الواحد العدل عن نجاسة الماء فمقبول يجب الأخذ به إذا بين وجه نجاسته. لأن هذا من باب الاخبار، لا من باب الشهادة. وما طريقه الإخبار يقبل فيه خبر الواحد. هذا الظاهر من مذاهب المحققين. وإن كان قد تنازع أهل العلم في بعض فروع هذا الأصل كخبر الواحد عن الهلال. والمشهور عندنا أنه لا يقتدى به. ومما يؤكد ما قلناه قول عمرو بن العاص يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع. والظاهر أنه سأله ليقبل خبره. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا تخبرنا يا صاحب الحوض[2]. فلولا أن للخبر الواحد تأثيراً في هذا المعنى لم ينهه عمر رضي الله

---

(1) على القولين - ق -.

(2) مالك عن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج في=

عنه عن الإخبار عن ورود السباع الحوض ويقبل في ذلك قول الرجل الواحد والمرأة والعبد. لأن/ ما طريقه الإخبار تقبل[1] فيه هذه الأجناس. فإن لم يبين [ع 91] المخبر وجه النجاسة واقتصر على الإجمال، فإن كان مذهبه كمذهب من أخبره فيما ينجس من المياه وما لا ينجس فإنه يجب الرجوع إلى الخبر[2] ويقوم العلم بمساواته في المذهب مقام الاخبار عن صفة النجاسة. وإن كان مذهبه مخالفاً لمذهب من أخبره على الجملة،[3] لم يحرم استعمال الماء بمجرد إجماله حتى يكشف عن النجس وحاله، لجواز أن يكون قد رأى سبعاً ولغ في الماء فاعتقد أنه قد صار نجساً. وأخبر بنجاسته على أصل مذهبه، ولا يلزم اتباعه في مذهبه. ويستحسن عندي العدول عنه إلى غيره من المياه، لجواز أن يكون رأى نجاسة متفقاً عليها فصار الماء بخبره مشتبهاً. وقد قال عليه السلام: **من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه**[4].

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: استعمال الماء في التطهر من الحدث لا يسلبه الطهارة. لأن استعماله لا يسلبه اسمه. فلم يسلبه حكمه. وإضافته إلى الاستعمال لا اعتبار به ولا تأثير له كما لا تأثير لاضافته إلى قراره كدجلة والفرات. أو إلى بعض ما يصنع به كالتسخين والتشميس. وإذا[5] لم يخرج عن اسمه كان من جملة المياه الباقية على أصلها التي لا يجوز التيمم مع وجودها. وأيضاً فإنه عليه السلام **توضأ وصب وضوءه على جابر**[6]. ولو كان نجساً لم يصبه عليه. وقد توضأ عليه السلام والمسلمون بعده. ولا تكاد تسلم

= ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضاً. فقال عمرو بن العاص لصاحب الحوض: يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع؟فقال عمر بن الخطاب ـ رض ـ يا صاحب الحوض. لا تخبرنا ـ فإنا نرد على السباع وترد علينا. شرح الزرقاني على الموطإج 1 ص 52.

(1) يقبل ـ ح ـ. (2) لخبره ـ ح ـ. (3) على الجملة ساقطة ـ ق ـ.

(4) رواه عن النعمان بن بشير البخاري كتاب الإيمان ص 21 ومسلم كتاب المساقاة ص 107. وأخرجه أبو داود والترمذي وأحمد.

(5) فإذا ـ ح ـ.

(6) من حديث أخرجه البخاري ومسلم والبيهقي ـ السنن ج 1 ص 235.

ثيابهم وأبدانهم من أن يمسها ما يفضل عن أعضائهم. ولم ينقل عن أحد غسل ما أصابه منها. فصار هذا كالإجماع على طهارته. فلا يعتبر بقول من ذهب إلى نجاسته. واختلف هل يسلبه استعماله التطهير أم لا؟ فقيل لا يسلبه التطهير ولكنه يكره استعماله مع وجود غيره. وقيل بل يسلبه التطهير. والواجب التيمم مع وجوده. وقيل هو في معنى المشكوك / في حكمه. والواجب الجمع بين التطهر به والتيمم، ويصلي صلاة واحدة. [ع 92]

فوجه الأول قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا من السماء ماء طهورا**﴾[1]. وطهور من أبنية المبالغة. والمبالغة تتضمن التكرير فإذا تضمنته هاهنا ثبت كون الماء مطهراً[2] مرة بعد أخرى. فإن قيل لا فرق في العربية بين فاعل وفعول في الفعل الجامد كقولك صابر وصبور في أنهما لا يتعديان، ولا في الفعل المتعدي كقاتل وقتول في كونهما متعديين. فلما كان طاهر لا يتعدى وطهور مثله قيل قد فرقت العرب بين فاعل وفعول، جامداً كان أو معتدياً. لأنهم قالوا صابر وقاتل لمن فعله مرة، وصبور وقتول لمن تكرر ذلك منه. فيحمل طهور على إفادة التكرار طرداً للأصل. فإن قيل هذا يصح على أحد قوليه في صحة التطهير بالماء مرة بعد أخرى. فإن منعتموه امتنع التكرار. وإذا امتنع التكرار امتنع الفرق. قيل أما على هذا القول فترجع التفرقة إلى الجهة الأخرى وهي حمل طهور على التعدي لا أكثر، فيفارق طاهراً من هذه الجهة. لأن طاهراً لا يتعدى. ولا بد من اعتبار الفرق من هذه الجهة لما بطل اعتباره من الجهة الأخرى على هذا القول. فإذا لم نثبت بينهما فرقاً خالفنا ما أصَّله أهل اللسان. فإن قيل لا يوصف الفعل بالتعدي حتى تحصل منه التعدية، ولهذا لا يقال قاتل قبل وجود القتل. وأنتم تصفون الماء بكونه طهوراً قبل حصول التطهر به وتمنعون هذا الوصف على قولكم هذا بعد وجود التطهر به. وقيل إنما يصح ما قلتموه فيما يتوهم فيه وجود الفعل وعدمه كالقتل والضرب. لأن الإنسان قد يقتل وقد لا يقتل فأما ما يكون معنى

(1) سورة الفرقان، الآية: 48.

(2) طهورا ـ ق ـ.

الفعل منه حاصلاً على كل حال فإنه يوصف به ذلك الفعل قبل وقوعه منه، كقولهم سيف قطوع وإن لم يقطع به، لما كان معنى القطع حاصلاً فيه لا محالة. ومما يؤكد هذا المذهب أيضاً أنا نعلم/ أن الماء يمر على أول العضو * ثم بعد ذلك يمر على آخره وقد حصل مستعملاً في أوله ولم يمنع استعماله في أول العضو تطهير *[1] آخره وذلك يوضح أن استعماله لم يخرجه عن أصله. وإنما كره في هذا القول، لأنه مختلف في طهارته ومختلف أيضاً عند من قال بطهارته في صحة التطهر به. فأمر بالعدول عنه إلى غيره لتبرأ الذمة من العبادة على وجه متفق عليه.

[ع-93-]

ووجه القول الثاني أن استعمال الماء يخرجه عن إطلاق التسمية إلى التقييد، فيقال فيه ماء مستعمل. وذلك يخرجه من ظاهر الآية، وإذا خرج منها وجب التيمم مع وجوده. ولأنه ملك أتلف في تأدية فرض فلم يصح تأديته به مرة أخرى كرقبة أعتقت في الكفارة فإنها لا تصح أن تعتق في كفارة أخرى هذا أمثل ما وجه به هذا القول. وقد قدمنا الانفصال عن قولهم لا يسمى ماء مطلقاً. وأما قياسه على الرقبة فإنه لا يصح لأن الرقبة إنما لا يصح تكرير العتق فيها لاستحالة عتق المعتق. والماء لا يستحيل فيه التطهر به مرة ثانية، فافترقا.

ووجه القول الثالث: أن المذهبين المتقدمين لما كان لكل واحد منهما وجه، وجب الاحتياط، بأن يؤخذ بهما فيتوضأ، ويتيمم ليسلم من الخلاف[2].

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إن جلب إلى الماء شيء من الأجناس التي لا تؤثر فيه، إذا كانت قرار له كالكبريت، والزرنيخ، فألقيت فيه فغيرته. فهل يؤثر ذلك في حكم الماء أم لا؟ اختلف أصحابنا في هذا الأصل. فقال بعضهم: لا يؤثر، لأنه لما يؤثر في حال كونه قراراً أصلياً[3] لم يؤثر في حال كونه طارئاً. وقال بعضهم بل يؤثر لأن الأصلي مما لا ينفك الماء منه، ولا يمكن حفظه عنه، وهذا مما يمكن حفظ الماء عنه فأثر فيه إذا كان طارئاً.

(1) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.
(2) الاختلاف ـ ق ـ.
(3) أصلياً ساقط ـ ح ـ.

وخالف في ذلك كونه أصلياً. ومن هذا النمط اختلاف أصحابنا أيضاً في الملح إذا ألقي في الماء فغيره. هل يؤثر في حكمه أو[1] لا؟ وقد أشار آخرون منهم إلى التفرقة بين الملح المعدني وبين ما جمد بالصنعة، لأن المعدني حكمه حكم التراب / في جواز التيمم به، فلم يكن له تأثير. والمصنوع قد أخرجته الصنعة عن أن يكون من أنواع الأرض ومنعت من صحة التيمم به فوجب أن يؤثر في الماء كالطعام.

[ع 94]

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما التغير بالمجاورة دون الممازجة فلا تأثير له. لأن تغير رائحة الماء بانعكاس أبخرة فاسدة إليه لا ينقل الماء عن اسمه ولا عن حكمه. لأن الماء لم يحمل الخبث فيؤثر فيه. وقد ذهب بعض الناس إلى أن حلول العود وشبهه من أنواع الطيب التي لا تنماع في الماء لا تأثير له وإن غلب على رائحة الماء، لأن ذلك من باب المجاورة. وقد قدمنا أنه لا تأثير لها. ووقفت لبعض أصحابنا على أن ذلك يؤثر لحصول المخالطة. وعلى هذا الأسلوب جرى الأمر في الماء المبخر بالمصطكى. وقد تنازع المتأخرون فيه وإنما تنازعوا في حصول السبب المؤثر لا في تأثيره إن حصل.

---

(1) أم - ح -.

فصـــل

في الأعيان الطاهرة

قال القاضي رحمه الله: والحيوان كله طاهر العين، طاهر السؤر إلا ما لا يتوقى النجاسات غالباً، كالكلب والخنزير والمشركين فأسآرهم مكروهة، وفي الحكم طاهرة إلا ما تغير منها عند إصابتهم النجاسة كأكل[1] النصراني الخنزير، وشربه الخمر فإنه نجس. ويغسل الإناء من ولوغ الكلب في الماء سبعاً. ويراق الماء استحباباً، ولا يراق ما ولغ فيه[2] من سائر المائعات. وفي غسل الإناء منه روايتان: وأسآر البغال والحمير وسائر الدواب والسباع والطير طاهرة إلا أن يكون شيء منها يأكل النجاسة على ما بيناه. وفي غسل الإناء من ولوغ الخنزير روايتان.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ لم كان الحيوان كله طاهر العين، طاهر السؤر؟.

2 ـ ولم كان سؤر ما لا يتوقى النجاسة مكروهاً؟.

3 ـ وهل غسل الإناء من ولوغ الكلب واجب أو مستحب؟.

4 ـ ولِمَ كانت إراقة سؤره استحباباً؟.

5 ـ ولِم فرق بين الماء والمائعات؟.

6 ـ / ولِم اختلف قوله في غسله إذا ولغ في المائعات؟.

[ع 95]

---

(1) كأكل الكلب الميتة وأكل النصراني ـ الغاني. و. غ.

(2) ما ولغ فيه الكلب ـ الغاني ـ.

7 ـ وهل يتكرر الحكم في الإناء الواحد بتكرر ولوغ الكلاب فيه؟.
8 ـ ولِم خص البغال والحمير والسباع والطير بالذكر وقد أجمل ذلك في أول الفصل؟.
9 ـ ولِم اختلف قوله في غسل الإناء * من ولوغ الخنزير؟.
10 ـ وهل يجب غسل الإناء *[1]، من الولوغ على الفور، أو عند إرادة الاستعمال؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أن الحياة علة في الطهارة للاتفاق على طهارة الشاة والبعير إذا كانا حيين. فإذا ماتا نجسا. فدل ذلك على أن الحياة علة الطهارة. والعلة يجب طردها. وطردها يقتضي أن الحيوان كله طاهر. وإذا كان طاهراً كان سؤره طاهراً. فإن قيل لو كانت الحياة علة الطهارة كما قلتموه لوجب نجاسة الشاة الذكية لفقد الحياة. والعلة إذا فقدت فقد حكمها. قيل هذا صحيح في العلل العقلية، وأما العلل الشرعية فقد تفقد ويخلفها علة أخرى فيتعلق الحكم بها. ألا ترى أن من ارتد قتل، فالردة علة في القتل. ولو ذهبت بأن رجع إلى الإسلام وزنى محصناً لقتل، لأنها علة ثانية خلفت الأولى. فكذلك التذكية خلفت الحياة فاقتضت الطهارة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما ما لا يتوقى النجاسة غالباً فإن سؤره منهي عن استعماله. وهل هذا[2] النهي على الوجوب أو الاستحباب؟ المذهب على قولين: أحدهما أنه على الاستحباب، لأن الغالب حصوله لا يجري مجرى ما تحقق حصوله، لأن الغالب إنما يعطي الظن بحصول الشيء. والمشاهدة للشيء تعطي العلم به. وشتان ما بين العلم والظن. فوجب أن يكون النهي هاهنا على الكراهة لعدم العلم بحصول النجاسة. والثاني أنه على الوجوب ولهذا قال: يتيمم من لم يجد إلا سؤر الحيوان المخلى الذي لا يتوقى النجاسة. ووجهه أن الغالب أجري مجرى الحاصل في الشريعة / [ع 96] في مواضع،

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(2) هو ـ ق ـ.

كالنوم. لما كان الغالب منه حصول الحدث جعل الحدث فيه كأنه قد حصل فنقض الوضوء. وأقل مراتب هذا الغالب أن يفيد الشك. والشك ينقل عن أصل الطهارة في أحد القولين. ويجري مجرى اليقين.

وقد روي عن مالك جواز الوضوء بفضل سؤر شرب النصراني والنهي عن التوضيء بفضل وضوئه. وهذه الرواية إن تركتها على ظاهرها أفادتك قولاً ثالثاً وهو نفي الكراهة والتحريم فيما ذكرناه. ووجهها أن النصراني إذا شرب من ماء فإن أول ما يلقى فمه من الماء يذهب بنجاسته ويبقى ما بعده ويرد على فمه وهو طاهر. فلم يكن لكراهته معنى. ولهذا فرق بين سؤر شربه وسؤر وضوئه لفقد هذه العلة في سؤر وضوئه. وعلى هذا إذا كان الحيوان الذي لا يتوقى النجاسة تكون حاله في ذهاب النجاسة من فمه حال النصراني في شربه، فإنه لا يكره سؤره ولا يحرم. وقد روي أن النبي عليه السلام: **توضأ من مزادة مشرك**[1] **وتوضأ عمر رضي الله عنه من جرة نصراني**[2]. وظاهر هذا الجواز، ونفي الكراهة. وإن قلنا بالمشهور من المذهب فإنا نعارض هذا الحديث بما روى أبو ثعلبة قال قلت يا رسول الله إنا بأرض أهل الكتاب ونأكل في آنيتهم فقال: **لا تأكل في آنيتهم إلا أن لا تجد عنها بداً واغسلوها بالماء ثم كلوا منها**[3]. فعم أواني الشرب وغيره. ونهى عن استعمال الجميع. ويجب أن يجري سؤر المسلم

---

(1) يقول في إرواء الغليل لم أجده، وقد جاء في المنتقى قد صح عن النبي ﷺ الوضوء من مزادة مشركة. ومر عليه الشوكاني ولم يخرجه. والحديث المروي هو حديث المزادتين ولم يذكر فيه أنه توضأ من مزادتيها ج 1 ص 72. وحديث المزادتين أخرجه البخاري ومسلم. كما أشار إلى ذلك الشوكاني بقوله: ما ثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ توضأ من مزادة مشركة ج 1 ص 26.

(2) عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رضي الله عنه توضأ من ماء نصرانية من جرة نصرانية. البيهقي ج 1 ص 32.

(3) أخرج أحمد وأبو داود عن أبي ثعلبة الخشني. قلت يا رسول الله أن أرضنا أرض أهل كتاب وأنهم يأكلون لحم الخنزير ويشربون الخمر. فكيف نصنع بآنيتهم وقدورهم؟ قال: إن لم تجدوا غيرها فارحضوها. واطبخوا فيها واشربوا. بلوغ الأماني ج 1 ص 238.

الخمّير[1] مجرى سؤر النصراني لاشتراكهما في علة النهي التي هي شرب الخمر.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف قول مالك في الأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب فحمله مرة على الوجوب لأن الأمر يقتضي مطلقه الوجوب عند جمهور الفقهاء. وحمله مرة على الندب لأنه إنما أمر بغسل الإناء من ولوغه لأنه مما يستقذر. وتوقي ما يستقذر، وتعافه النفس غير واجب.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: ثبت عنه ﷺ في رواية مسلم أنه قال: **فليرقه ثم يغسله / سبع مرات**[2]. والأظهر في المذهب أن ذلك تعبد، لا لنجاسة الكلب. وقال أبو حنيفة والشافعي إنما ذلك، لأن الكلب نجس. وهو ظاهر مذهب ابن الماجشون. لأنه قال: إن ولغ في اللبن، أكل إن كان بدوياً، وطرح إن كان حضرياً. وإن ولغ في الماء طرح حضرياً كان أو بدوياً. فإن عجن به طعام طرح. قال لأنه نجس وهذا تصريح منه بنجاسة الكلب. وهكذا في السليمانية أنه إذا ولغ في ماء فطبخت به قدر لم يؤكل. وسوى مطرف في اللبن بين البدوي والحضري. واعتبر القلة والكثرة فطرح القليل وأكل الكثير. وطرد مذهب ابن الماجشون يوجب[3] أن يستوي حكم البدوي والحضري كما قال مطرف. لأن النجاسة يستوي حكمها في البدو والحضر. ولكنه خرج عن أصله لأصل آخر، وذلك أنه ثبت أنه عليه السلام **أباح سؤر الهرة**. وعلل بتطوافها[4] علينا. وهذا تنبيه منه ﷺ على أن ما يشق التحرز منه ولا يمكن إبعاده فإنه معفو عنه. والكلب في البدو بهذه المنزلة. وقد قال سحنون الهر أيسر من الكلب.

[ع 97]

---

(1) الخمّير: المكثر من شرب الخمر.

(2) رواه مسلم والنسائي وابن الجارود.

(3) ساقط من ـ ح ـ.

(4) قوله ﷺ: أنها أي الهرة ليست بنجسة أنها من الطوافين عليكم والطوافات. أخرجه مالك والشافعي وأحمد وأصحاب السنن وغيرهم. الهداية ج 1 ص 287 / 288.

والكلب أيسر من السباع. وإنما ذلك بقدر الحاجة إليه ومشقة التحرز عن مخالطته. وقال أيضاً كل كلب لم يؤذن في اتخاذه، نجس. وهذا لأنه لا تمس الحاجة إليه فلم يعف عنه. وساوى في الماء بين البدوي والحضري لعدم المضرة بطرحه. وأما مطرف ففرق بين القليل والكثير على ما ذكرناه لمشقة طرح الكثير، وخفة طرح اليسير، أو لأن الكثير يحمل النجاسة بخلاف اليسير. فاحتج من ذهب إلى طهارته بقوله تعالى: ﴿ **فكلوا مما أمسكن عليكم** ﴾[1] ولم يأمره بغسل ما باشره بفمه. وبأنه عليه السلام علل طهارة الهر بالتطواف علينا وهذه علة يشاركها الكلب فيها فكان حكمه حكمها.

واحتج من ذهب إلى نجاسته بأنه عليه السلام أمر **بإراقة سؤره**. وظاهر هذا أنه لنجاسته. وقد أجيبوا عن هذا بأنه لاستقذاره أمر بذلك. واحتجوا بأنه/ [ع 98] قال في بعض طرق الحديث: **طهور إناء أحدكم**[2]. ولفظة طهور تدل على نجاسة تطهر. وأجيبوا عن هذا بما قدمنا في أول الكتاب من أصل الطهارة الخلوص من الأدناس. ومنه قوله تعالى: ﴿**إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهرك من الذين كفروا**﴾[3]. فالمراد بالحديث خلوص الإناء من أن يستقذر وتعافه النفس. واحتجوا أيضاً بأنه عليه السلام نهى عن ثمنه. وتحريم الثمن إنما يكون لأحد ثلاثة أقسام: أما لعدم المنفعة كالخشاش، والكلب بخلاف ذلك. لأنه ينتفع به. وأما لحرمته كالحرة وأم الولد. والكلب لا حرمة له. وأما للنجاسة فكالميتة والدم. والكلب كذلك. وأجيبوا عن ذلك بأن النهي على جهة التنزيه، والأخذ بالأرفع في الهمة ككسب الحجام وشبهه. وقد تقابلت[4] هذه الأدلة عند بعض أصحابنا فألحق الكلب بالمشكوك في حكمه. فقال من لم يجد سؤر الكلب جمع بينه وبين التيمم.

---

(1) سورة المائدة، الآية: 4.

(2) روى مسلم بسنده إلى أبي هريرة ـ قال: قال رسول الله ﷺ طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب ـ وفي رواية محمد بن رافع عدم ذكر الترتيب.

(3) سورة آل عمران، الآية: : 55.

(4) تعارضت ـ ق ـ.

فإن قيل لو أدخل الكلب ما سوى فمه من أعضائه في الإناء فهل ينجسه عند من قال بنجاسة الكلب؟ قيل ينجسه إذا كان الإناء رطباً. وقد نص على ذلك بعض من ذهب إلى نجاسة الكلب. وهو صحيح على هذا الأصل. ويحل ذلك محل جلد الميتة عند من لم ير أنه لا يطهر بالدباغ إذا استعمل في المائعات.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما فرق بين الماء والمائعات لخفة طرح الماء وقلة الضرر اللاحق بإراقته. والطعام بخلافه. لأنه مما يلحق الضرر بإتلافه، والضرر مزال في الشرع.

والجواب عن السؤال السادس؛ أن يقال: إنما اختلف قوله في غسله إذا كان فيه مائع سوى الماء، لأنه ورد الحديث عاماً في سائر الأواني والأوعية. فأخذ مرة بعموم هذا الحديث وأجراه على إطلاقه. وخصه مرة بالعادة. فرأى أن الكلاب لم تكن تصل في زمن النهي إلى الطعام لقلته عندهم. وإنما كانت تلغ في المياه فحمل الحديث على المألوف عندهم.

[ع 99] **والجواب عن / السؤال السابع: أن يقال:** إذا ولغت كلاب في إناء واحد فهل يغسل لكل كلب سبعاً أو يكتفي بسبع في سائر الكلاب؟ هذا مما لم ينص عليه أهل المذهب. وقد تنازع فيه من سواهم من أهل العلم. فوجه القول بأنه يكتفى بسبع في سائر الكلاب وهو الأظهر عندي في النظر، أن الأسباب إذا تساوت موجباتها اكتفي فيها بحكم أحدها. ألا ترى أن من بال وجب عليه أن يتوضأ. ومن تغوط وجب عليه أن يتوضأ أيضاً. فإذا اجتمعا معاً أجزأ فيهما وضوء واحد. فكذلك كل كلب على حياله يجب أن يغسل الإناء من ولوغه سبعاً. فإذا اجتمعت الكلاب اكتفي في جميعها بسبع قياساً على ما قلناه في أحداث الوضوء أنه يكتفى فيها إذا اجتمعت[1] بوضوء واحد. وهكذا يجب على هذه الطريقة إذا قلنا بنجاسة الكلب وولغ في الإناء، ووقع في الإناء * نجاسة

(1) إذا اجتمعت ساقطة ـ ح ـ.

أخرى *[1]، دم أو غيره، فإنه يكتفي في تطهيره من النجاستين بسبع غسلات. وكذلك لو قيل بطهارة الكلب، وأن الغسل تعبد، لاكتفي أيضاً بالسبع لأن النجاسة لا يفتقر غسلها لنية[2]، وإنما المراد ذهابها، وقد ذهبت هاهنا بهذه[3] الغسلات، فلا معنى لاعتبارها.

ووجه القول بأنه يجب أن يختص كل كلب بسبع غسلات، أن كل كلب ثبت له هذا الحكم إذا انفرد، فكذلك إذا اجتمع مع غيره. لأنه في حال انفراده كهو في حال اجتماعه. وقد فهمنا أيضاً من الشرع أن تكرر[4] الغسل في الإناء تغليظ وتشديد. وإلا فالبول والعذرة، وما هو آكد من نجاسة الكلب، لا يشترط في غسله سبع مرات. وإن كان أحمد بن حنبل طرد الأصل في الجميع وأمر[5] أن تغسل كل نجاسة سبعاً وثامنة بالتراب. فإذا كان المفهوم من الشرع أن تكرير غسله تغليظ، كان طرد هذا الأصل أن تكرر[6] الغسلات لكل كلب تغليظ أيضاً وتشديد حتى يجري الحكم في هذا الباب مجرى واحداً.

والجواب / عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما خص أسآر البغال والحمير [ع 100] والسباع والطير بالذكر بعد أن أجملها أول الفصل تنبيهاً على الخلاف. لأن الشافعي وافقنا في سائر الحيوان وخالفنا في الكلب والخنزير. وزاد أبو حنيفة سباع البهائم. قال: وأما سباع الطير والحشرات كالفأرة ونحوها فنجس، إلا أنه عفي عنه لامتناع التحرز منه. والوضوء به وإن كان جائزاً، فإني أكرهه وكذا الهر. وأما البغال والحمير فمشكوك في حكمها عنده. فإن لم يجد إلا سؤرها جمع بينه وبين التيمم على حسب ما قاله بعض أصحابنا في سؤر الكلب. فلأجل هذا التفصيل الذي وقع بين هذين الإمامين نص على ما ذكره من أعيان الحيوان لينبه على الخلاف. ولهذا قد قيل في المذهب بكراهة سؤر السباع لأجل هذا الاختلاف، أو لأجل أنها لما كانت تفترس غالباً حكم لأسآرها بحكم النجس. وقد قيل أيضاً بكراهة سؤر البغال والحمير وهذا أيضاً مراعاة للخلاف الذي ذكرناه.

---

(1) ما بين النجمين ساقط ـ ق ـ. (2) إلى نية ـ ق ـ. (3) بذهب ـ ح ـ ساقطة ـ ق ـ.
(4) تكثير ـ ق ـ. (5) وأمر ساقطة من ـ ح ـ. (6) تكرير ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما الخنزير، فقد اختلف قوله في غسل الإناء من ولوغه سبعاً. فأثبته قياساً على الكلب لأنه أغلظ في التحريم منه وأشد استقذاراً فكان أحق بتكرير الغسل من الكلب. ونفاه مرة أخرى لأن سائر النجاسات المجمع عليها لم يرد الشرع باشتراط عدد فيها. ولهذا أمر عليه السلام يصب ذنوب على بول الأعرابي ولم يشترط عدداً[1]. وقال في الدم حتيه ثم اغسليه[2] ولم يشترط عدداً. فإذا لم يشترط العدد في النجاسة المجمع عليها، فالخنزير أحرى ألا يشترط. وقياسه على الكلب لا يصح إلا بعد اجتماعهما في علة واحدة. ولم يقم الدليل على اجتماعهما في ذلك فأبقي[3] كل واحد منهما على ما اقتضاه الشرع فيه.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما غسل الإناء فلا يجب إلا عند إرادة الاستعمال هذا مذهب الجمهور. / وذهب بعض المتأخرين إلى غسله وإن لم يرد استعماله. لأنهم رأوا أن الغسل إنما كرر تغليظاً. وطرد هذا أن يغلظ عليه بغسله وإن لم يرد استعماله. وهذا غير صحيح، لأنا وإن سلمنا أن الشرع إنما كرر غسله تغليظاً فليس لنا أن نغلظ على المسلمين بكل ما اتفق. هذا وأصول الشرع مبنية على أن لا تجب الطهارة حتى يحضر الذي من أجله وجبت سواء كانت طهارة حدث، أو نجس أو عبادة. وكذلك يجب أن يكون الحكم في مسألتنا لا تجب طهارة الإناء إلا عند إرادة استعماله لأنه إنما يطهر للاستعمال.

[ع 101]

قال القاضي رحمه الله: ثم الحيوان بعد ذلك على ضربين بري وبحري.

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) قال ﷺ جواباً للسائلة: إذا أصاب إحداكن الدم من الحيض فلتقرصه ثم لتنضحه بالماء ثم لتصلي.

وفي رواية حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم انضحيه. أخرجه مسلم والبخاري والترمذي والنسائي وغيرهم. مختصر سنن أبي داود ج 1 ص 220. وفي رواية للترمذي: حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه وصلي. البيهقي ج 1 ص 244، العارضة ج 1 ص 219.

(3) فابقي عمل -ح-.

فالبحري طاهر العين حياً وميتاً، كان سمكاً، أو غيره، كان مما له شبه في البر أو مما لا شبه له، لا ينجس في نفسه إذا مات[1] ولا ينجس ما مات فيه من ماء[2] أو مائع. ويجوز[3] التطهر مما[4] مات فيه على الإطلاق، إلا أن يغيره فيصير مضافاً لا نجساً. والبري ضربان منه ما له نفس سائلة كسائر ما ذكرناه من الدواب وغيرها من الطير والفأر[5] والسنانير. فما مات من ذلك نجس. ونجس[6] ما مات فيه من مائع غيـره أو لم يغيره، ولا ينجس الماء إلا إن غيره. إلا أنه يستحب نزح البئر التي تموت فيها بحسب كبر الدابة وصغرها، وكثرة ماء البئر وقلته. وذلك توق واستحباب. وما تغير وجب نزح جميعه إلى أن يزول التغير. والضرب الآخر ما لا نفس له سائلة كالزنبور والعقرب والخنفساء والصرار، وبنات وردان وشبه ذلك. فحكم هذا حكم دواب البحر لا ينجس في نفسه، إذا مات[7] ولا ينجس ما مات فيه من مائع أو ماء، وكذلك ذباب العسل والباقلاء ودود الخل.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما معنى تقييده بقوله حياً وميتاً؟.

2 ـ وما معنى تقييده بقوله كان ممَّا له شبه في البحر أو مما لا شبه له؟.

3 ـ / وما معنى قوله لا ينجس في نفسه إذا مات ولا ينجس ما مات فيه؟. [ع 102]

4 ـ وما معنى تقييده بقوله من ماء أو مائع؟.

5 ـ وما دليل هذه الجملة؟.

6 ـ وما مرادهم بالنفس السائلة؟.

7 ـ ولم كان المائع ينجس وإن لم يتغير والماء لا ينجس إلا بالتغير؟.

8 ـ ولم كان النزح توقياً واستحباباً فيما لم يتغير؟.

9 ـ ولم كان ما لا نفس له سائلة لا ينجس بالموت؟.

(1) إذا مات ساقطة ـ الغاني ـ. (2) من ماء ساقطة ـ الغاني ـ. (3) مما يجوز ـ ح ـ.
(4) بما ـ الغاني. (5) والفأرة ـ الغاني ـ.
(6) ونجس ساقطة ـ ح ـ نجس في نفسه وينجس ـ الغاني.
(7) إذا مات ساقطة ـ ح ـ ق ـ. والتصويب من الغاني.

10 ـ وهل البرغوث والبعوض ملحق بالقسم الأول أو الثاني؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما قيد ذلك بذكر الحياة والموت لأن أبا حنيفة ذهب إلى أن ميتة البحر لا تحل كميتة البر. ولنا عليه قوله سبحانه: ﴿ **أحل لكم صيد البحر وطعامه**﴾[1] . قال عمر رضي الله عنه: الصيد ما صيد منه. وطعامه ما رمى به. وله علينا قوله تعالى: ﴿**حرمت عليكم الميتة**﴾[2]. ولم يفرق بين ميتة البر والبحر. وهذان عمومان تعارضا. فيجب رد أحدهما للآخر. فله أن يقول المراد بقوله صيد البحر وطعامه ما كان حياً بدليل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة. ولنا أن نقول المراد بقوله حرمت عليكم الميتة إذا كانت برية بدليل قوله أحل لكم صيد البحر وطعامه. وإذا تعارض العمومان وتقابل البناءان وجب طلب الترجيح. فلنا ترجيحان أحدهما: من نفس الظاهر، والآخر من غيره. فأما الذي من نفسه فهو قوله وطعامه بعد ذكره لصيده فيجب أن يحمل قوله وطعامه على فائدة ثانية غير فائدة قوله صيد البحر، ولا فائدة لها إلا ما رمى به. والغالب فيما رماه أنه لا يكون إلا ميتاً. وقد ذكرنا قول عمر رضي الله عنه في تأويل الآية وهو صاحب وإمام يرجح بقوله. وأما الترجيح من غير الآية فقوله عليه السلام في البحر: **هو الطهور ماؤه الحل ميتته**[3]. وهذا يستعمل ترجيحاً ودليلاً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما قيد بقوله كان مما له شبه في البر أو مما لا شبه له، لأن من العلماء من ذهب إلى أن ما كان له شبه في البر فحكمه حكم / شبهه كإنسان الماء والكلب والخنزير، لا يحل[4] أكلهم وإن كانوا من دواب الماء. لأن أشباههم من حيوان البر لا تؤكل. وقد سئل مالك في المدونة عن خنزير الماء فتوقف فيه. فلأجل هذا الاختلاف قيد بقوله كان مما له شبه في البر أم لا؟ ليشير بهذا التقييد إلى هذا الاختلاف.

[ع 103]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما أتى بهاتين الجملتين لأن

---

(1) سورة النساء، الآية: 96
(2) سورة المائدة، الآية: 3
(3) تقدم تخريجه ص 108.
(4) لا يجوز ـ ح ـ.

الشافعي ذهب إلى أن ما تولد من الحيوان في شيء كدود الخل والباقلاء فإنه في نفسه نجس. وإن كان لا ينجس ما مات فيه لأنه مما لا يمكن التحرز منه. لكن لو ألقي هذا الدود في شيء آخر لنجسه لإمكان التحرز منه[1]. فقد صار الشيء في نفسه نجساً. ولم ينجس ما مات فيه. فأتى بالجملتين لئلا يظن ظان به إذا اقتصر على أحد الحكمين أنه نفى الآخر.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما ذكر الماء والمائع لئلا يظن ظان به متى اقتصر على الماء خاصة أن المائع بخلافه. ويتوهم أن الماء لما كان مما لا ينفك من دوابه المخصوصة به غالباً عفي عنه ولم يحكم بنجاسته لموت دوابه فيه، كما لم يحكم بإضافته بتغيره بالطحلب، وشبهه لعدم التحرز منه. والمائع بخلافه * في هذا. ولأن الماء أيضاً يدفع عن نفسه والمائع بخلافه *[2] فلأجل هذه الشبهة نبه على أن المائع مساو للماء هاهنا.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما الدليل على صحة ما قاله من طهارة الحيوان البحري وإن كان ميتاً، وإن كان مما له شبه في البر فقوله تعالى: **﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم ﴾**[3]. فعم. وقوله عليه السلام في البحر: **هو الطهور ماؤه الحل ميتته**[4].

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: الظاهر من مرادهم عند بعض شيوخنا بالنفس السائلة الدم. والنفس من الأسماء المشتركة، فتكون النفس بمعنى/ العين/ والذات ومنه قولهم نفس الجوهر ونفس العرض. وهذا لا يصح أن يريدوه هاهنا. وتكون النفس بمعنى الروح * على رأي بعضهم. ثم يختلف هؤلاء في حقيقة هذا المعنى اختلافاً يطول شرحه. ولا مدخل له ها هنا. ويكون النفس بمعنى الدم *[5] ومنه قولهم نفست المرأة وهذا المراد عند بعض شيوخنا بقولهم النفس السائلة يعني الدم.

[ع 104] [و 17]

---

(1) فيه - ح -. (2) ما بين النجمين ساقط من - ق -. (3) سورة المائدة، الآية: 96.
(4) تقدم تخريجه ص 108. (5) ما بين النجمين ساقط من - ق -.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما كان المائع ينجس وإن لم يتغير في المشهور من المذهب * والماء لا ينجس إلا بالتغير في المشهور من المذهب *[1] أيضاً لأن الماء تطهر به النجاسات وتزال به وهو مختص بهذا الحكم * دون غيره مما سواه من المائعات. فإذا أثبت اختصاصه بهذا الحكم *[2] وأنه يطهر النجاسات لم تؤثر فيه إذا طرأت عليه إلا أن تغيره وتغلب عليه. إذ لو أثرت فيه إذا طرأت عليه لم يؤثر فيها إذا طرأ عليها. والمائعات سواه لا تطهر النجاسات إذا طرأت عليها فوجب لذلك أن تؤثر فيها النجاسات إذا طرأت عليها وإن لم تغيرها.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما كان النزح توقياً واستحباباً لأن الماء لا تؤثر فيه النجاسة إلا إذا غيرته على ما قدمنا وعلى ما اقتضاه قوله عليه السلام: **خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه**[3] الحديث. فنفى كونه نجساً مع عدم التغير. وهذا ينفي وجوب النزح إذ الطاهر لا ينزح ولكنه يستحب ذلك فيه لأجل الاختلاف، ولأجل قول بعضهم أن الحي إذا مات خرجت منه بلة تطفو على وجه الماء، فينزح من الماء قدر ما يقع في النفس أنها تذهب بذهابه. ويستعمل بعض هذا الماء لإذهاب النجس كما قال بعضهم في الماء المتغير يصح أن يضاف إليه ماء آخر ليذهب التغير بالمكاثرة. فالمكاثرة هاهنا في معنى النقض هناك[4].

[ع 105] **والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال**: / إنما كان ما لا نفس له سائلة لا ينجس بالموت لما قدمناه عن بعضهم من أن الحيوان علة النجاسة فيه ذات وصفين: الموت، والنفس السائلة. للاتفاق على نجاسة ما هذا[5] حاله. فإذا لم يوجد أحد الوصفين لم يثبت الحكم. ويؤكد هذا قوله عليه السلام: **إذا وقع**

---

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ ق ـ و ـ وهو أولى.

(2) ما بين النجمين ساقط ـ ق ـ.

(3) تقدم تخريجه في ص 108. (4) هناك ساقطة ـ و ـ. (5) هذه ـ و ـ ق ـ.

الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه[1]. فلو كان ينجس بالموت لفسد الطعام بغمسه فيه لأن الغالب موته بالغمس وإذا مات في الطعام نجس الطعام وفسد. وما كان عليه السلام يأمر بإفساد الطعام وتنجيسه. وقد صار الشافعي إلى نجاسته بالموت ورأى أن العلة ذات وصف واحد وهو الموت خاصة. فطردها في جميع الحيوان وطرد أصله. فقال بنجاسة دود الخل إذا مات فيه لوجود الموت الذي هو علة الحكم. ولكنه لم يقل بنجاسة الخل لعدم حفظه وصيانته عن موت الدود فيه.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: اختلف ظاهر المذهب في البرغوث. فألحقه ابن القصار بما له نفس سائلة لوجود الدم فيه. وقد قدمنا أن النفس السائلة عبارة عن وجود البلة والدم وهذا موجود في البرغوث. وحكي عن سحنون ما ظاهره إلحاقه بما لا نفس له سائلة. وحكى ابن حبيب أن البعوض كالجراد فألحق البعوض بما لا نفس له سائلة مع أن فيه دماً. ونقطة الاختلاف في ذلك أن هذا الدم في هذا الصنف من الحيوان ألحقه بما له نفس سائلة عند من رأى ذلك. ومن اعتبر كون الدم أصلياً لا طارئاً، ألحق هذا بما لا نفس له سائلة. لا سيما وما لا دم له أصلاً، لا أصلياً ولا طارئاً قد صار الشافعي إلى نجاسته بالموت، فالأصل ما قيس عليه هذا غير متفق على صحته.

قال القاضي رحمه الله: ولا يجوز التطهر من حدث ولا نجس ولا لشيء من المسنونات والقرب بمائع سوى الماء المطلق. والنبيذ التمري المسكر[2] نجس كالخمر لا يجوز شربه ولا التطهر به / لا لحدث ولا لنجس. [ع 106]

قال الأمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة ما قال؟.

---

(1) البخاري بسنده إلى أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه. فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء. الفتح ج 12 ص 362.

(2) ونبيذ التمر المسكر ـ الغاني ـ.

2 ـ ولم ذكر طهارة الحدث والنجس؟.

3 ـ ولم كان النبيذ المسكر نجساً؟.

4 ـ ولم لا يجوز التطهر به؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الدليل على أنه لا يجوز التطهر بما سوى الماء المطلق. فقوله تعالى: **﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾**[1]. فجعل الحكم عند عدم الماء التيمم، ومن وجد مائعاً سوى الماء ولم يجد سواه فإنه غير واجد للماء[2]. ومن كان غير واجد للماء فحكمه التيمم على ظاهر القرآن. وقد قال تعالى: **﴿ وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ﴾**[3]. وهذا وإن كان على وجه[4] الامتنان علينا، فإن فيه تنبيهاً على فضل الماء واختصاصه بهذا الحكم. إذ لو لم يختص به، وكان كل ما سواه يطهر مثله[5] لكان وجه الكلام أن يقول خلقنا كل مائع طهوراً لكم[6] فدل ذلك على أنه يختص بالتطهير عموماً في طهارة الحدث والنجس. ولأن هذه[7] شرائع وعبادات غير معقولة المعنى فليس لنا أن نضع منها ولا أن نشرع فيها إلا ما شرع الله سبحانه[8]. كما ليس لنا أن نشرع جواز التوضؤ بالأدهان وغيرها. وإن كانت مائعة مثل الماء.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما ذكر طهارة الحدث والنجس. لأنه لو اقتصر على طهارة الحدث لأمكن أن يظن به ظان أنه يجيز طهارة النجس بغير الماء كما[9] صار إليهم بعضهم. ولأن ما سوى الماء قد أثر في النجاسة على أحد القولين عندنا في طهارة جلد الميتة بالدباغ. والدباغ ليس من الماء بسبيل. فلما أثر ما سوى الماء في بعض المواضع على هذا القول نص على أن طهارة النجس كطهارة الحدث في الحكم الذي ذكره.

---

(1) سورة النساء، الآية: 43. (2) الماء ـ ح ـ. (3) سورة الأنفال، الآية: 11.

(4) جهة ـ ح ـ. (5) وكان ما سواه يطهر به ـ و ـ. (6) لكم ساقطة ـ و ـ ق ـ.

(7) ولأن هؤلاء ـ ح ـ.

(8) فليس لنا أن نضع منها ونشرع فيها سوى ما يشرع الله سبحانه ـ ح ـ ق ـ.

(9) على ما ـ ح ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما كان النبيذ المسكر نجساً لمشاركته للخمر المتفق عليه في علة النجاسة. لأن الخمر المتفق عليه إنما كان / نجساً عندنا لوجود الشدة المطربة. ألا ترى أنه إذا كان حلواً كان حلالاً. [ع 107] وإذا اشتد حرم. فإن تخلل من قبل الله سبحانه بعد ذلك حل. فلما رأينا الحكم متعلقاً حصوله بحصول الشدة المطربة وعدمه بعدمها، علمنا أنها علة الحكم. وإذا كان ذلك كذلك وكان التمري فيه من الشدة المطربة ما في العنبي، وجب أن يكون حكمهما واحداً في التحريم والنجاسة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما لم يجز التطهر به لما قدمناه من كونه نجساً، والنجس لا يتطهر به. وقد أجاز الأوزاعي الوضوء بسائر الأنبذة. وروي مثله عن علي رضي الله عنه. وقال أبو حنيفة: إنما يجوز بمطبوخ التمر فقط إذا أسكر دون النقيع والنيء بشريطة عدم الماء. ولنا عليهم قوله تعالى: ﴿ **فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾[1]. فلم يجعل بين عدم الماء والتيمم واسطة. فمن جعل بينهما واسطة فقد خالف الظاهر. ولأنه إن كان أصلاً جاز الوضوء به مع وجود الماء. وإن كان بدلاً فيجب كونه أعم وجوداً من المبدل وأسهل تناولاً. وهذا مقتضى الحكمة لأنه إنما / يبدل الشيء عند عدمه بعوض [و 20] هو أكثر منه وجوداً وأسهل تناولاً. وإذا بطل كونه أصلاً وبدلاً بطل أن يكون له في الطهارة مدخل. فإن تعلقوا برواية ابن مسعود بأنه قال عليه السلام ليلة **الجن: ما في إدواتك؟ قال:** نبيـذ. **فقال: تمرة طيبة وماء طهور**[2]. زاد بعضهم فتوضأ منه. فقيل عنه أجوبة. فقيل إنه منسوخ لأنه كان بمكة ونزلت آية الوضوء التي دلت على منع الوضوء به بالمدينة. والآخر ينسخ الأول. وأيضاً فإنه يمكن أن يكون لم يتغير وإنما سمي نبيذاً لأنه قد نبذ. وهذه التسمية تحصل له وإن لم يتغير. وقد قال الترمذي: أن أبا زيد راويه رجل مجهول[3] وهذا كله يمنع التعلق به.

---

(1) سورة النساء، الآية: 43.

(2) الحديث أخرجه أحمد والدارقطني وأبو داود والترمذي. أنظر الهداية ج 1 ص 304 وما بعدها.

(3) عارضة الأحوذي ج 1 ص 128.

باب في الاستنجاء - وآداب الإحداث

قال القاضي أبو محمد رضي الله عنه: ويختار لمريد الغائط والبول أن يبعد بموضع لا يقرب منه أحد، ولا يستقبل القبلة، ولا يستدبرها، إلا أن يكون في منزله أو بين البنيان فيجوز له ذلك. ولا ينبغي له قضاء الحاجة على قارعة / الطريق، ولا شاطىء نهر ولا في ماء دائم، إلا أن يكون كثيراً جداً [ع 108] كالمستبحر. ولا يكلم أحداً في حال جلوسه للحدث. وإذا[1] أراد الاستنجاء فبشماله، إلا أن يكون له عذر. ويفرغ الماء على يده[2] قبل أن يلاقي بها الأذى.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة: منها أن يقال:

1 - لم استحب الإبعاد؟.

2 - ولم نهي عن استقبال القبلة واستدبارها؟.

3 - ولم أجاز ذلك في البنيان؟.

4 - ولم نهي عن قضاء الحاجة على قارعة الطريق، وما ذكر معها؟.

5 - ولم كره الكلام في حال الحدث؟.

6 - ولم خص الاستنجاء بالشمال؟.

7 - ولم استحب إفراغ الماء عليها قبل أن يلقى بها الأذى.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما استحب الابعاد لئلا يخرج منه صوت فيسمعه من كان قريباً منه. وهي من العورة التي كشفها قبيح. فأمر أن

---

(1) فإذا - ح -.

(2) يديه - و - الغاني -.

يبعد من الناس ليأمن من ذلك. وقد نبه على ذلك عليه السلام بقوله: **تنح عني فإن كل بائلة تفيخ**[1]. وكان عليه السلام إذا أتى حاجته أبعد في المذهب.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما نهى عن استقبال القبلة واستدبارها إعظاماً للقبلة وتشريفاً لها أن تستقبل أو تستدبر بالعورة. وتواجه بما يستره[2] الناس بعضهم عن بعض. وقد روي عنه عليه السلام أنه قال: **من جلس يبول قبالة القبلة فتذكر فانحرف عنها إجلالاً لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له**[3]. وهذا تنبيه على العلة التي ذكرناها. وذهب بعضهم إلى أن علة ذلك ستر العورة عمن يصلي إلى القبلة من الملائكة وغيرهم. وقد اختلف الناس في هذه المسألة فذهب عروة وربيعة وداود إلى جواز استقبال القبلة واستدبارها في المدائن والفلوات. وذهب أبو حنيفة إلى منع ذلك فيهما. وفصل مالك رحمه الله كما تقدم. فأجاز في المدائن ومنع في الفلوات * واحتج من أجاز ذلك *[4] على الإطلاق بقول ابن عمر ارتقيت على بيت فرأيت النبي ﷺ / على لبنتين لحاجته مستدبر القبلة، مستقبل بيت المقدس[5]. واحتج من يمنع على الإطلاق بقوله عليه السلام: **لا تستقبلوا القبلة لبول ولا لغائط ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا**[6]. ولما رأى مالك رضي الله عنه اختلاف هذين الحديثين ولم يمكن

[ع 109]

---

(1) أنه ﷺ خرج يريد حاجته فاتبعه بعض أصحابه فقال: تنح فإن كل بائلة تفيخ. النهاية لابن الأثير. ج 1 ص 163.
فاخ يفوخ. وأفاخ يفيخ الرجل فوخاناً: إذا خرجت منه ريح. القاموس ج 1 ص 267 وشرحه ج 7 ص 324.

(2) يستر ـ و ـ.

(3) من جلس يبول قبلة القبلة فذكر فتحرف عنها إجلالاً لها، لم يقم من مجلسه حتى يغفر له. أخرجه صاحب منتخب كنز العمال ج 3 ص 448. وعلق عليه بقوله: رواه الطبري في تهذيبه عن الحسن مرسلاً وفيه كذاب.

(4) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

(5) متفق عليه. أخرجه الستة وأحمد ـ ولفظ مسلم ج 62 كتاب الطهارة عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه رقيت على بيت أختي حفصة فرأيت رسول الله ﷺ قاعداً لحاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة.

(6) متفق عليه ـ روي بألفاظ متقاربة.

إسقاط أحدهما للآخر مع إمكان رد بعضها إلى بعض قال بجواز ذلك في المدائن على حسب رواية ابن عمر. ومنع ذلك في الصحاري على مقتضى الحديث الآخر. وخص عموم النهي بحديث ابن عمر. وأكد هذا بضرب من الترجيح وذلك أن ما بني من المراحيض في المدائن، يتعذر أن تبنى كلها على قصد واحد مع اختلاف جهاتها. وإذا تعذر ذلك ودعت الضرورة لبناء بعضها مستقبل القبلة أو مستدبرها دعت الضرورة لمسامحة الجالس عليها للحدث أن يقعد على مقتضى وضعها. وهذا المعنى مفقود في الصحاري فأجرى الأمر فيها على مقتضى الحديث. فإن قيل فَمَا لاَ يتعذر فيه الانحراف في المدائن كالشوارع والسوق، إذا اجتنب قارعة الطريق فهل يمنع لعدم الضرورة ويلحق بالفلوات، أو يجوز طرداً للباب؟ قيل ظاهر المذهب على قولين: أحدهما الإباحة وهو ظاهر قول القاضي أبي محمد في هذا الكتاب بظاهر حديث ابن عمر. ولأن العلة عند بعضهم استقبال المصلين في الفيافي من الملائكة وغيرهم وهذا المعنى مفقود في المدائن لإحاطة الجدر به. والثاني المنع لأن علة الجواز في المدائن عدم القدرة على الانحراف. فمتى قدر على إجلال القبلة للانحراف أمر به.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد تقدم ذكره وعلة جواز ذلك في المدائن في السؤال الذي قبل[1] هذا فأغنى عن إعادته.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما نهي عن قضاء الحاجة على قارعة الطريق وشاطىء النهر، والماء الكثير لما / تعلق بذلك من حقوق الناس، [ع 110] ولما ينالهم من الأذى بفعل ذلك على قارعة الطريق في تصرفاتهم، وشاطىء النهر في شربهم وطهارتهم. والماء الكثير بإفساده ومنع استعماله له ولغيره. وقد قال عليه السلام: **اتقوا الملاعن الثلاث**[2]. ومعناه أن الناس إذا خلوا بهذه المواضع فمنعهم من الانتفاع بها ما فيها من الأذى، نعنوا من قطع حظهم منها.

---

(1) الذي قبله ـ ح ـ.

(2) أخرجه أبو داود وابن ماجة من حديث معاذ بن جبل ـ والملاعن الثلاثة ـ البراز في الموارد. وقارعة الطريق والظل. الهداية ج 2 ص 37.

وقال عليه السلام: **لا يبولن أحدكم في الماء الدائم**[1]. وعلته ما قلناه من إفساده. وقد يتغير من ذلك فيظن من ورد عليه أنه تغير مما لا ينجسه فيستعمله. وهو مما لا يجوز استعماله. ومن هذا المعنى، كره التغوط في ظلال الجدر والشجر لقطع منفعة الناس. ويكره البول في الأجحار لأنه عليه السلام **نهى أن يبال في الجحر**[2]. فقيل معناه أنه قد يخرج من الجحر ما يلسعه ويرد عليه البول.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما نهي عن المخاطبة في حال الحدث لقوله عليه السلام: **لا يخرج الرجلان يضربان الغائط كاشفين عن عورتهما يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك**[3]. وقد مر به عليه السلام رجل وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه[4] مع تأكد الأمر في رد السلام. ولأنه معنى يقبح إبداؤه وكشفه، وجرت العادة بستره والانقباض فيه من الناس. والمحادثة مباسطة واسترسال. وذلك نقيض ما بني هذا الأمر عليه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما خص الشمال بالاستنجاء، لأنه عليه السلام **نهى أن يمس رجل ذكره بيمينه**[5]. وهذا على جهة التشريف

(1) لا يبولن أحدكم في الماء الراكد. أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجة وأحمد من حديث جابر. الهداية ج 2 ص 235.

(2) رواه أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم من حديث قتادة صححه ابن خزيمة وابن السكن. الهداية ج 1 ص 234.

(3) رواه أحمد، الفتح الرباني ج 1 ص 263. وأبو داود وابن ماجة. الهداية ج 2 ص 229.

(4) عن عبدالله بن حنظلة بن الراهب أن رجلاً سلم على النبي ﷺ وقد بال فلم يرد عليه النبي ﷺ حتى قال بيده إلى الحائط. الفتح الرباني ج 1 ص 267.
وفي مسند الشافعي أنه عليه السلام قال لمن سلم عليه وهو يبول بعد أن قضى حاجته: إذا رأيتني على هذه الحالة فلا تسلم عليّ. فإنك إن تفعل لا أرد عليك ـ مختصر ـ بلوغ الأماني ج 1 ص 267.

(5) رواه البخاري في باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال. عن أبي قتادة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه ـ ورواه في باب النهي عن الاستنجاء باليمين ـ والحديث أخرجه بقية الستة. فتح الباري ج 1 ص 264/265.

لها. وقد ورد الشرع بتشريف هذا الجانب. قال الله تعالى: ﴿ **وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين** ﴾[1]. فجعله تعالى علماً على[2] عنوان السعادة في الآخرة فإن كان استنجاؤه بالماء صبه بيمينه وغسل بيساره. وإن كان بالحجر أخذ ذكره بيساره ومسح به على الحجر. فإن استنجى بيمينه أجزأه لأن الغرض تطهير المحل وقد طهر/ . [ع 111]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما استحب أن يفرغ الماء على يده قبل أن يمس بها الأذى لأنه إذا فعل ذلك كان أبعد من أن تتعلق رائحة النجاسة بيده لمدافعة الماء لها عن اليد قبل إلمامها به.

قال القاضي رحمه الله: والأفضل الجمع بين الماء والأحجار، ويبدأ بالأحجار. فإن اقتصر على أحدهما فالماء أفضل.[3] وإن اقتصر على الأحجار جاز ما لم / يَعْدُ المخرج أو ما يقاربه. فإن انتشر عن ذلك الموضع لم يجزه إلا الماء. ويستحب له أن يأتي بالثلاثة الأحجار[4] فإن[5] أنقى بدونها أجزأه. وكل جامد يحصل به الإنقاء فهو كالأحجار[6] في الإجزاء. وقد يخالفه في إباحة الابتداء إذا كان مما له حرمة. ويكره له العظم والبعر. وإن وقع بهما الإنقاء جاز. [و 21]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الاستنجاء؟.

2 ـ وما أقسامه؟.

3 ـ وما أحكامه؟.

4 ـ وما الغرض به؟.

---

(1) سورة الواقعة، الآية: 27.

(2) علماً على ساقطة ـ ح ـ.

(3) فان اقتصر على أحدهما أجزأه. والماء أفضل ـ الغاني ـ.

(4) الاحجار ساقطة ـ الغاني ـ.

(5) وان ـ الغاني ـ.

(6) كالحجر ـ و ـ الغاني ـ.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الاستنجاء هو[1] إزالة النجو، والنجو هو الحدث نفسه، وتسميته بذلك مجاز واتساع. وحقيقته أنهم كانوا يرتادون لقضاء حاجتهم الموضع الذي يسترهم عن الناس. إما النجوة وهي المرتفع من الأرض وإما الغائط وهو المنخفض من الأرض. فيقولون ذهب ينجو أو ذهب يتغوط. فلما كثر استعمالهم لهذا اللفظ نقلوه إلى الحدث نفسه. وأجروا اسم موضعه عليه وجروا في ذلك على عادتهم في إجراء اسم الشيء على ما ناسبه وتعلق به ضرباً من التعلق.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الاستنجاء على قسمين: استنجاء بالماء، واستنجاء بالحجر وما سد مسدهما. فأما الاستنجاء بالماء فجائز عند الجمهور. وحكي عن بعض السلف كراهته. ورأى أن الماء مطعوم فله بذلك حرمة تمنع من جواز استعماله في سائر النجاسات كسائر المطعومات. وترك قوله تعالى: ﴿ **وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به** ﴾[2]. فعم[3]. وأنه ﷺ **كان يستنجي به**[4]. . وأما الاستنجاء / بالأحجار[5] فالدليل على صحته قوله عليه السلام: ولا يكفي أحدكم أن يستنجي بدون ثلاثة أحجار[6] وقوله من استجمر فليوتر فمن فعل فقد أحسن وإلا فلا حرج[7].

[ع 112]

(1) هو ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(2) سورة الأنفال، الآية: 11.
(3) ساقطة من ـ و ـ.
(4) روى البخاري في باب الاستنجاء بالماء. عن أنس: كان النبي ﷺ إذا خرج لحاجته، أجيء وأنا غلام معنا إداوة من ماء يعني يستنجي به. فتح الباري ج 1 ص 261.
وعن أبي هريرة كان النبي ﷺ إذا دخل الخلاء دعا بماء فاستنجى. رواه أحمد. الفتح الرباني ج 1 ص 283.
(5) بالحجر ـ و ـ ق ـ.
(6) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد وغيرهم أن سليمان قال: نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول أو نستنجي باليمين وأن يستنجي أحد بأقل من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي برجيع أو عظم. النهاية، ج 2 ص 224.
(7) من حديث أبي هريرة أخرجه أحمد ـ الفتح الرباني ج 1 ص 277.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما أحكامه فكثيرة منها ما ذكره في الكتاب من أن الجمع بين الحجر والماء أولى[1]. وهذا ليذهب الحجر عين النجاسة. ويذهب الماء أثرها. فإن اقتصر على الماء أجزأه. لأنه يذهبهما. وإن اقتصر على الحجر فقولان: الجواز لقوله[2] عليه السلام: ولا يكفي أحدكم أن يستنجي بدون ثلاثة أحجار فعم[4]. والمنع قياساً على طهارة الحدث التي لا يجوز العدول فيها عن الماء إلا عند عدمه ومنها ما ذكره من أنه إنما يجزيء الاحجار ما لم يعد المخرج وما قاربه. وإنما كان هذا هكذا لأن الأصل عندنا ألا تزال النجاسة إلا بالماء. وسمح باستعمال الحجر لأنه قد يعرض للإنسان قضاء الحاجة في الطرقات ومواضع لا يتفق فيها الماء ولا يمكنه التأخر إلى وجوده. فرخص له في استعمال الحجر الموجود بكل مكان. وهذا يجب قصره على المخرجين اللذين يضطر لفعل ذلك فيهما، وما سواهما من البدن يبقى على أصله في اختصاصه بالماء. وما انتشر عن[3] المخرجين انتشاراً متفاحشاً ألحق بحكم ما على البدن لمشاركته له في معناه. لأنه لا يوجد غالباً في سائر الناس عند خروج الحدث. ومنها ما ذكره من استحباب البلوغ إلى ثلاثة أحجار. وهذا لقوله عليه السلام: **لا يستجمر أحدكم بدون ثلاثة أحجار**[4]. أخرجه مسلم. ومنها قوله: إن أنقى بدون الثلاث أجزأه. وهذا فيه قولان: أحدهما ما ذكره وهو الظاهر من المذهب وبه قال أبو حنيفة. ووجهه قوله عليه السلام: **من استجمر فليوتر**[5]. والواحد وتر * ولأنه عليه السلام أتى بحجرين وروثة. فاستنجى بالحجرين وألقى الروثة[6]. ولأن الماء لم يراع فيه عدد مخصوص.

---

(1) أفضل ـ و ـ.

(2) بقوله ـ و ـ.

(3) على ـ ق ـ.

(4) تقدم تخريجه.

(5) من حديث أبي هريرة رواه أحمد. الفتح الرباني ج 1 ص 277 وأخرجه مسلم من حديث جابر.

(6) رواه البخاري عن عبدالله بن مسعود. فتح الباري ج 1 ص 267.

وكذلك ما هو بدل منه وهو الحجر *[1] وقيل لا يكتفي بذلك. قاله أبو الفرج وابن شعبان وبه قال الشافعي. ووجهه قوله نهانا أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار[2]. واختلف على هذه الطريقة هل يشترط نقاء الثلاثة الأحجار. أو إنما يشترط نقاء بعضها. فوجه اشتراط نقاء جميعها، قوله وقد سئل عن الاستطابة / بثلاثة أحجار ليس فيهن رجيع[3] هذا وجه القول. ووجه القول بالاكتفاء بنقاء [ع 113] بعضها قوله: نهانا أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار ولم يشترط نقاء جميعها. ولأن الماء لم يراع فيه عدد مخصوص فكذلك ما هو بدل منه وهو الحجر. ولأنه عليه السلام أتي بحجرين وروثة فاستنجى بالحجرين وألقى الروثة[4]. ومنها قوله أن كل جامد منق فهو كالحجر في الأجزاء. وقد يخالفه في إباحة الابتداء إذا كان مما له حرمة * ويكره العظم والبعر *[5] فإن أنقيا جاز. وإنما كان هذا هكذا ولم يقتصر في الاستنجاء على الأحجار خلافاً لداود، وأهل الظاهر في قصرهم الاستجمار على الأحجار لتخصيصها بالذكر في الحديث. لأن الغرض إذهاب النجاسة وهو السابق إلى النفس عند ذكر الحجر. فما فعل فعلها حل محلها. وأيضاً فإنه عليه السلام لما أوتي بالروثة يستنجي بها ألقاها وقال: إنها رجس ولم يقل إنها ليست بحجر. وأيضاً فإنه لما ذكر الراوي خبر الاستنجاء ذكر أنه نهى عن الروث والرمة. وتخصيص هذين بالذكر يدل على بطلان القول بالاقتصار على الأحجار، إذ لو كان غيرهما ممنوعاً لما أفاد تخصيصهما بالذكر ولكنه خصصهما بالذكر لكون الروث نجساً، والرمة عظم بال لا ينقي. وإنما اشترط أن يكون جامداً لأن المائع سوى الماء لا يزيل النجاسة على ما قدمنا فيما سلف. وإنما اشترط كونه منقياً لأن ما يزيل العين

(1) ما بين النجمين هو من ـ و ـ وساقط من ـ ح ـ ق ـ.
(2) تقدم تخريجه.
(3) أخرجه أحمد عن خزيمة بن ثابت الأنصاري. الفتح الرباني ج 1 ص 278. وأخرجه أبو داود وابن ماجة.
(4) رواه البخاري عن عبدالله بن مسعود. فتح الباري ج 1 ص 267.
(5) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.

كالإصبع وغيره لا يذهب النجاسة. والغرض ذهابها. وإنما شرط في الإباحة أن لا يكون له حرمة لأن الطعام تمنع حرمته من امتهانه. فمباشرة النجاسة به أحرى أن تمنع. فإن فعل ففيه قولان: أحدهما الأجزاء على ما أشار إليه في الكتاب، والثاني نفي[1] الأجزاء. فوجه القول بالأجزاء: أن الغرض إزالة العين وهي قد زالت بهذا النوع. ووجه نفي الأجزاء أن الاستنجاء بغير الماء رخصة، والرخص لا تتعلق بالمعاصي / وأيضاً فإذا كان هذا منهياً عنه، والنهي يدل على فساد المنهي عنه، عند بعضهم، منع ذلك من أجزاء الاستنجاء به. وينخرط في هذا السلك الاستنجاء بالأحجار الشريفة كالذهب والجوهر، فإن ذلك يمنع، لأن الشرب فيه نهي عنه لأجل السرف. فامتهانه في أن يمسح به المخرج أولى أن يكون سرفاً. فإن فعل فيختلف في الأجزاء على حسب ما تقدم.

[ع 114]

وأما كراهية العظم والبعر. فلتعلق[2] حق الغير بهما، وقد نهى عليه السلام عن الاستنجاء بهما. وقال: **إنه زاد إخوانكم من الجن**[3]. وإنما قال بالأجزاء إذا أنقى بهما لأن الغرض ذهاب النجاسة وقد ذهبت. ولأن المنع، لتعلق حق الغير، وذلك لا يمنع من إجزاء الاستنجاء[4] كما لو غصب حجارة فاستنجى بها. وقد قيل يعيد الصلاة هذا المصلي بهذا الاستنجاء ما دام وقت الصلاة المفروضة باقياً. ووجهه أن إزالة النجاسة شرط في أجزاء الصلاة أو كمالها على ما سيأتي بيانه. فإذا أتى بذلك على وجه منهي عنه أمر بالإعادة ليأتي بالعبادة على الوجه المأمور به/ .

[و 22]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الغرض بالاستنجاء ذهاب النجس وتطهير البدن ليناجي المكلف ربه وهو[5] على أشرف الأوصاف، وأجمل

---

(1) عدم ـ و ـ ق ـ.
(2) فيتعلق ـ و ـ ح ـ.
(3) رواه أبو داود والترمذي والنسائي عن عبدالله بن مسعود. جامع الأصول، ج 7 ص 145 / 146.
(4) ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(5) ساقطة ـ و ـ.

الأحوال، على ما فيه من حصول النظافة التي يؤمر بها المكلف في كل أحواله عند الصلاة وغيرها.

قال القاضي رحمه الله: ومن ترك الاستنجاء والاستجمار وصلى بالنجاسة فإن كان لعذر من سهو أو عدم ما يزيلها به أجزأه. وأعاد إن وجد في الوقت. وإن كان عامداً قادراً على الإزالة لم يجزه، وأعاد أبداً. وليس على من بال أن يقوم ويقعد أو يزيد في التنحنح، ولكن ينتر ويستفرغ جهده على ما يرى أن حالته تقتضيه[1] من إطالة أو إقصار. ويكره له البول قائماً في موضع صلب لا يأمن تطايره عليه. * أو مقابلة الريح *[2] ويجوز في الرمل، والمواضع التي يأمن ذلك فيها / .

[ع 115]

قال الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منها أن يقال:

1 ـ لم فرق بين الناسي والعامد في ترك الاستنجاء؟.

2 ـ ولم كره البول قائماً في الموضع الصلب وأجازه في الرمل وشبهه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما تفرقته بين الناسي والعامد فإن ذلك مبني على إزالة النجاسة هل هو فرض أو سنة؟ وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن الاستنجاء مستحب وليس بواجب، وجعله أصلاً في العفو عن قليل النجاسة. وسيرد تحقيق القول فيه عند بلوغنا إلى موضعه من هذا الكتاب فلا معنى لذكره هاهنا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما كره البول قا[illegible]اً لقول عائشة رضي الله عنها: **من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تص[illegible]قوه**[3]. وإنما خص بذلك المواضع الصلبة، لأنه إذا بال قائماً تطاير عليه، فين[illegible]س بدنه وثوبه. وتوقي النجاسات مأمور به. وإنما أجاز ذلك في الرمل [illegible]حيث لا يتطاير لذهاب العلة التي من سببها[4] نهينا عنه. وقد روي أنه عليه [illegible]سلام أتى سباطة قوم فبال قائماً ومسح على خفيه[5]. والسباطة يأمن فيها من [illegible]طاير البول. وقد

(1) حاله يقتضيه ـ و ـ الغاني ـ.

(2) ما بين النجمين مثبت في الغاني فقط.

(3) رواه الترمذي والنسائي. جامع الأصول، ج 7 ص 129.

(4) بسببها ـ ح ـ.

(5) رواه الستة وأحمد. ولفظ البخاري عن ح[illegible]يفة: أتى النبي ﷺ سباطة قوم فبال قائماً. ثم دعا بماء فجئته بماء فتوضأ. فتح الباري، ج 1 ص 341.

قال بعضهم إنما فعل ذلك لعلة كانت به. وقال بعضهم إنما فعل ذلك لقرب الناس منه. والبول قائماً يؤمن معه من خروج الصوت. وقال بعضهم إنما فعل ذلك لعذر،[1] لأنه خاف متى جلس أن يكون في السباطة نجاسة تمس ثوبه فاتقى ذلك وتوقاه: بأن بال قائماً. وعلى الجملة فالبول قائماً إنما يفعل عند عذر يقتضيه. وأما المختار، فالبول من قعود لقول عائشة: من حدثكم أن النبي ﷺ كان يبول قائماً فلا تصدقوه[2]. وهذا الإنكار منها يقتضي أن المعلوم من عادته ﷺ البول من قعود[3]. وما تكرر من فعله وعلم من عادته فبه تتعلق الفضيلة. وما روي من بوله قائماً ففعله لإحدى العلل التي ذكرناها أو ليشرع الجواز والإباحة.

---

(1) ساقطة ـ ح ـ.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) من قعوده ـ ح ـ.

باب آخر

قال القاضي رضي الله عنه: كل مائع خرج من أحد السبيلين نجس، وذلك هو البول،[1] والمذي والودي(١)، والمني ودم الحيض والنفاس والاستحاضة وغير ذلك من أنواع البلل والدماء كلها نجسة[2] تجوز الصلاة بقليلها ولا تجوز بكثيرها، إلا دم الحيض ففيه روايتان. والأبوال على ثلاثة أضرب:

1 ـ بول حيوان محرم الأكل فهو نجس.

2 ـ وبول حيوان مكروه الأكل فهو مكروه.

3 ـ بول حيوان مباح الأكل فهو طاهر مباح. إلا أن يعرض ما يمنعه مثل أن يكون غذاء ذلك الحيوان النجاسة أو غالبه. وأجزاء الميتة كلها نجسة * إلا ما لا حياة فيه *[3] كالشعر والصوف والوبر. وكل الحيوان في ذلك واحد. وجلود الميتة كلها نجسة لا تطهر[4] بالدباغ. غير أنه يجوز استعماله في اليابسات. وعظم الميتة وقرنها نجس.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرون سؤالاً: منها أن يقال:

1 ـ ما النجاسة؟.

2 ـ وما أقسامها؟.

3 ـ وما الدليل على صحة ما قال؟.

4 ـ وما معنى تقييده بقوله كل مائع؟.

---

(1) البول والغائط ـ الغاني ـ.

(2) من إنسان أو حيوان له نفس سائلة ـ الغاني ـ.

(3) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.

(4) لا يطهرها ـ الغاني ـ.

5 ـ وما معنى قوله وغير ذلك من أنواع البلل؟.
6 ـ وما معنى تأكيده بقوله الدماء كلها؟.
7 ـ ولم اختص دم الحيض باستواء قليله وكثيره على إحدى الروايتين؟.
8 ـ ولم قال إن بول ما يحرم أكله نجس مع أن بول من لم يأكل الطعام طاهر في المشهور من المذهب؟.
9 ـ ولم قال إن بول المباح طاهر؟[1].
10 ـ ولم استثنى منه ما يتغذى بالنجاسة؟.
11 ـ ولم أكد بقوله أجزاء الميتة كلها؟.
12 ـ ولم كان الشعر منها لا ينجس؟.
13 ـ وما معنى تنبيهه بقوله وكل الحيوان في ذلك واحد؟.
14 ـ وما معنى تأكيده في قوله وجلود الميتة كلها؟.
15 ـ ولم كان الجلد لا يطهر بالدباغ؟.
16 ـ ولم جاز استعماله في اليابسات؟.
[ع 117] 17 ـ وما معنى تنبيهه/ على عظم الميتة وقرنها؟
18 ـ وهل أعراق ما يتغذى بالنجاسة كبوله؟[2].
19 ـ وهل حكم لبن ما لا يؤكل لحمه كبوله؟.
20 ـ وهل تطهر النجاسة بالاستحالة كما يطهر[3] الجلد بالدباغ؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أصل النجاسة الدنس. وهي تسمية موضوعة لكل ما يستخبث[4] أو يستقذر. فمنها ما يثبت[5] له هذا المعنى بحكم الطباع والشرع. ألا ترى أن الغائط والبول والدم مما تعافه النفوس وتستقذره الطباع. والشرع ورد فيه بمثل ذلك. ومنه[6] ما لا تستقذره النفوس كالخمر.

(1) مباح ـ و ـ ق ـ.
(2) مثل بوله ـ و ـ.
(3) طهر ـ ح ـ.
(4) يستجنب ـ ح ـ.
(5) ثبت ـ و ـ.
(6) منها ـ و ـ.

ولكن الشرع ورد[1] بأنه خبيث مجتنب. ومنه قوله تعالى: ﴿ **إنما المشركون نجس** ﴾[2]. فإنهم * وإن كانوا بما شوهدوا بعضهم نظيفةٌ *[3] أبدانهم وثيابهم، فإن معهم صفة لازمة هي أخبث وأحق بالاجتناب من غيرها من النجاسات. وهي الكفر بالله تعالى. وقد نبّه سبحانه لهذا على منع الصلاة بسائر النجاسات. لأنه إذا نهى عن أن تقرب النجاسة من موضع الصلاة فنفس الصلاة التي شرف موضعها بها أولى.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما أقسامها فهي على قسمين: نجاسة لازمة العين كنجاسة الميتة، وبول ما لا يؤكل لحمه، والدم. ونجاسة معلقة بسبب يطرأ على العين كعصير العنب إذا صار خمراً. وبول ما يتغذى بالنجاسة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما الدليل على نجاسة البول فقوله عليه السلام: **تنزهوا من البول. فإن عامة عذاب القبر منه**[4]. والدليل على نجاسة الغائط قوله عليه السلام لعمار:[5] **إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والمني والدم والقيء**[6]. ومحمل ما قاله في القيء عندنا على أنه تغير حتى لحق بالغائط. وأما المذي فدليله قوله عليه السلام: **إذا رأيت المذي فاغسل ذكرك**

---

(1) ورد فيه ـ و ـ ق ـ.

(2) سورة التوبة، الآية: 28.

(3) ما بين النجمين بياض ـ ح ـ.

(4) رواه الدارقطني وذكر أنه مرسل. وقال الذهبي سنده وسط. وحسنه السيوطي فيض القدير ج 3 ص 270.

(5) ساقطة ـ ح ـ.

(6) هو حديث عمار بن ياسر أن النبي ﷺ قال له: يا عمار ما نخامتك ولا دموع عينيك إلا بمنزلة الماء الذي في ركوتك. إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والمني والدم والقيء. أخرجه البيهقي ج 1 ص 14. وعلق عليه هذا باطل لا أصل له لأن في سلسلة رواته علي بن زيد وهو ممن لا يحتج به وثابت بن حماد وهو متهم بالوضع. كما أخرجه في العلل المتناهية ج 1 ص 332 وضعفه وقال ابن تيمية: هذا حديث كذب عند أهل المعرفة.

وتوضأ وضوءك للصلاة[1]. وأما الودي فمقيس عليه أيضاً، فإنه يخرج مع البول فكان حكمه حكمه. وأما المني / فقد اختلف الناس فيه. فذهب مالك إلى أنه نجس. ووافقه أبو حنيفة على ذلك. إلا أنه أجاز إزالة يابسه بالفرك. وذهب الشافعي إلى أنه طاهر. وسبب اختلاف المذهبين اختلاف الروايتين. يروى عن عائشة أنها قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ ثم يصلي فيه[2]. قال الأصيلي حديث الفرك مضطرب الإسناد. وليس يختلف في صحة حديث الغسل. ومع هذا الترجيح الذي ذكره الأصيلي، فإنه مائع خرج من مخرج البول، فوجب أن يكون نجساً لسلوكه مسلك النجاسة. وقد رجح أصحاب الشافعي حديثهم بأنه مائع يتكون منه حيوان فوجب أن يكون طاهراً كمح البيضة.

[ع 118]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما قيد بقوله كل مائع لأنه قد يخرج من السبيلين من الجامدات ما هو طاهر في نفسه كالدود والحصى. والدود والحصى طاهران في أنفسهما، وإنما يكتسبان النجاسة بما تعلق بهما من بول أو غائط.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما أشار بقوله وغير أنواع البلل إلى رطوبة فرج المرأة. فإن من أصحابنا من ذهب إلى أن بلة فرج المرأة نجسة. لأنها تسلك مسلك النجاسة. ومن الناس من ذهب إلى طهارتها، قياساً على العرق. وكذلك العلقة قد / قال بعض أصحابنا مفسداً لقول الشافعية بطهارة المني لتكوُّن الخلق منه، إن العلقة نجسة مع تكون الخلق منها. قال:[3] فإن قالوا بطهارتها خرجوا عما عليه المسلمون. وهذا الذي قالوا من الإجماع لم يسلموه، فإن أبا بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي ذهب إلى طهارة العلقة لأنه

[و 23]

(1) رواه مالك: فلينضح فرجه بالماء وليتوضأ وضوءه للصلاة. شرح الزرقاني، ج 1 ص 77 / 78.

(2) أورده البخاري في الترجمة ولم يرو فيه حديثاً. وأخرجه مسلم ـ فتح الباري ج 1 ص 345 ـ ومسلم شرح النووي ج 3 ص 196.

(3) قال: ساقطة من ـ و ـ ق ـ.

دم غير مسفوح كالكبد والطحال. فأراد القاضي رحمه الله أن يشير بقوله وغير ذلك من أنواع البلل[1] إلى هذه الفصول المختلف فيها.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما وجه تأكيده بقوله / الدماء كلها فيشير إلى ما اختلف فيه من الدماء، كدم السمك. فقد قيل بطهارته. لأنه ليس بأكثر من الميتة. وميتة السمك طاهرة بخلاف سائر الميتة، فكذلك دمه يجب أن يكون بخلاف سائر الدماء.

[ع 119]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما اختص دم الحيض في أحد الروايتين باستواء قليله وكثيره لأن الأصل في سائر الدماء أن يستوي قليلها وكثيرها في الحكم، كالبول والغائط. لكن لما كان قليل الدم لا يمكن التحرز منه، رخص فيه لرفع الحرج. وقد قال الشافعي لا يرخص فيه. ودليلنا عليه: أنه رخص في دم البراغيث لما لم يمكن التحرز منه فكذلك ما نحن فيه، لأنه لا يمكن التحرز منه. ودم الحيض مما لا تعم البلوى به في حق الرجال أصلاً ولا في حق النساء مؤبداً. لأنه إنما يطرأ عليهن من وقت إلى وقت. فلم تدرك المشقة فيه كما تدرك في غيره من الدماء ولهذا لم يرخص في قليل النجاسات سوى الدم. خلافاً لأبي حنيفة في قوله يعفى في سائر النجاسات عن قدر الدرهم البغلي فأقل. وما أشرنا إليه من أن الأصل وجوب استواء قليل النجاسة وكثيرها يبطل ما قاله. وقد أمرنا بالاستنجاء. ومحل النجاسة فيه أقل من المبلغ الذي قدره. ولا حجة له بقوله عليه السلام في الدم: **اغسليه. ولا يضرك أثره**[2]. فسامح بأثره[3] لما كان قليلاً لأنه قد أمر في أول الحديث بغسله ولم يفرق بين قليل وكثير[4].

---

(1) من أنواع البلل ساقط ـ ح ـ ق ـ.

(2) أخرجه أحمد بسنده إلى أبي هريرة أن خولة بنت يسار رضي الله عنها أتت النبي ﷺ في حج أو عمرة فقالت: يا رسول الله ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض. قال: إذا طهرت فاغسلي موضع الدم ثم صلي فيه. قالت: يا رسول الله إن لم يخرج أثره؟ فقال: يكفيك الماء ولا يضرك أثره. كما رواه البيهقي وأبو داود والترمذي وضعفه الحافظ في بلوغ المرام. بلوغ الأماني ج 1 ص 225.

(3) فسامح بأثره. ساقط ـ ح ـ.

(4) بين قليل ولا كثير ـ و ـ.

وأما وجه إحدى الروايتين في العفو عن قليل دم الحيض فلأنه[1] رآه مما يشق التحرز منه، فألحقه بغيره من الدماء ليجري الحكم في المتجانس مجرى واحداً. وقد اختلف في العفو عن قليل القيح وقليل الصديد. وتوجيه القول فيهما كتوجيه القول في قليل دم الحيض. وقد قال بعض شيوخنا يجب أن يكون ما طرأ على الإنسان من دم غيره من الحيوان الذي يمكنه التحرز منه كدم الشاة وشبهها غير معفو عنه لأنه ليس مما يشق التحرز منه / فيجب العفو عنه. [ع 120]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما قال بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ولم يستثن من لم يأكل الطعام لأنه روي عن مالك نجاسة بول من لم يأكل الطعام قياساً على غائطه. وقد اتفق على نجاسته. وإذا ثبت للغائط حكم ثبت للبول. ألا ترى أن غائط من أكل الطعام نجس وكذلك بوله؟ وغائط ما يحل أكله كالشاة والبعير طاهر، فكذلك بوله. ووجه الانفصال على هذه الرواية عما روي عنه عليه السلام: أنه أتي بطفل لم يأكل الطعام فأجلسه في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه ولم يغسله[2]. أن يقال قد يسمى الغسل نضحاً. ومنه قيل للإبل نواضح فيمكن أن يكون صب عليه السلام من الماء ما أذهب عنه النجاسة. وذلك يسمى نضحاً. وقد فرق بعض أصحابنا بين بول الجارية والغلام. فذهب إلى نجاسة بول الجارية دون الغلام. وقصر الحديث الوارد في الطفل على ما ورد عليه. وهذا ضعيف في القياس. فيمكن أن يكون القاضي أبو محمد إنما لم يستثن بول الطفل آخذاً بالرواية التي قدمنا في نجاسته. وإنما[3] يكون أراد بقوله: كل حيوان محرم الأكل يريد محرماً لا لحرمته. وتحريم أكل بني آدم لحرمتهم، بخلاف غيرهم من الحيوان.

---

(1) فإنه ـ و ـ.

(2) أخرجه الستة ومالك عن أم قيس بنت محصن. جامع الأصول، ج 7 ص 86.

(3) أو أن ـ و ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إنما قال[1] أن بول المباح مباح خلافاً لأبي حنيفة والشافعي لقوله عليه السلام: **ما أكل لحمه فلا بأس ببوله**[2]. ولأنه عليه السلام أباح للعرنيين أن يشربوا من أبوال الإبل تداوياً بها. ولو كان نجساً لم يأمرهم بذلك ولو كان على جهة التداوي. لأنه عليه السلام قال: **لا شفاء فيما حرم الله**[3]. فإن احتجوا بقوله عليه السلام: **كان لا يستتر من البول**[4]. فعم. قيل: قد روي **كان لا يستتر من بوله**[5] فيرد المطلق إلى المقيد. وقد تعلقوا / أيضاً بأن الإجماع قد تقرر على نجاسة بول الإنسان الذي أكل الطعام. وليس لذلك علة سوى تسميته بولاً. فحيث ما وجدنا هذه العلة التي هي مجرد التسمية، جعلناها علة للحكم. وهذا الذي قالوه له تعلق بأحكام العلل. وليس هذا موضع استقصائه. وقد ذكر القاضي أبو بكر بن الطيب كون[6] الاسم العلم علة للحكم. فمثله أبو القاسم عبد الجليل الصابوني: بكون تسميته عرفة علة في وجوب الوقوف بها. وهذا الذي قاله لا تظهر فيه فائدة. لأنه لا يوجد فروع يختلف فيها فترد لهذا الذي ذكره. وأعظم ما فيه إن سلم[7] له أن يكون من العلل القاصرة. وقد مثل بعضهم كون الإسم العلم علة للحكم بهذه المسألة التي نحن فيها. وهي كون مجرد تسمية البول علة في الحكم بنجاسته. وهذا إن سلم تجري فائدته بخلاف ما ذكره أبو القاسم عبد الجليل.

[ع 121]

---

(1) إنما قال ساقط من ـ و ـ ق ـ.

(2) أخرجه النسائي عن البراء بن عازب والدارقطني والبيهقي عن جابر وهو حديث ضعيف.

(3) أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم. أثر موقوف عن ابن مسعود. وله شاهد موصول. أخرجه أبو يعلي وصححه ابن حبان من حديث أم سلمة قال: اشتكت بنت لي فنبذت لها في كوز فدخل النبي ﷺ وهو يغلي فقال: ما هذا؟ فأخبرته. فقال: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. فتح الباري ج 12 ص 181.

(4) كان لا يستتر عن البول وفي رواية من البول. إكمال الإكمال شرح مسلم ج 2 ص 73.

(5) متفق عليه. فتح الباري ج 1 ص 330.

(6) كون ساقطة ـ ح ـ.

(7) أن يسلم ـ و ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما الحيوان الذي يتغذى بالنجاسة. فاختلف فيه هل ينتقل حكم بوله ولبنه وعرقه عن أصله أم لا؟ فقيل: هو باق على أصله لأن النجاسات التي يتغذى[1] بها قد استحالت. واستحالتها تسلبها حكم النجاسة كاستحالة الخمر خلاً. وقد قال تعالى: ﴿ **نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين** ﴾.[2] فأخبر في ظاهر الآية عن مخالطته للنجاسة في باطن الجسم. فإن ذلك[3] لا يضر إذا انفصل عن الجسم، فكذلك العرق والبول. وقيل بل ينتقل جميع ذلك عن أصله ويصير نجساً. لما رواه الترمذي والنسائي على النبي ﷺ: أنه نهى عن أكل لحوم الجلالة وألبانها[4]. ومن هذا الأصل اختلف في عرق السكران. ويختلف في لبن المرأة تشرب الخمر. واختلف في البقول تسقى النجاسة وسنزيد ذلك بياناً في الكلام على النجاسة هل تطهر بالاستحالة إن شاء الله تعالى؟.

[ع 122] **والجواب / عن السؤال الحادي عشر: أن يقال:** إنما أكد بقوله كلها. يشير إلى ما ذهب إليه المخالف في هذا على ما سيرد بيانه إن شاء الله.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: أما شعر الميتة فإنه طاهر عندنا. وذهب الليث وغيره إلى نجاسة الشعور كلها. وأنها تطهر بالغسل. وذهب الشافعي في أحد أقواله إلى طهارة شعر ابن آدم خاصة، ونجاسة ما سواه من الشعور. واعلم أن نكتة الخلاف في هذه المسألة ـ وفي مسألة العظم والقرن تدور على تحقيق القول في حياة هذه الأشياء. وأنها تعدم منها الحياة بعد وجودها فتسمى ميتة. وتلحق بسائر أجزاء الميتة في الحكم. أو تكون مواتاً لا حياة فيها أصلاً [5]. فلا تسمى ميتة. لأن الميتة ما كان حياً فمات حتف / أنفه. [و 24] وهذه إذا لم تكن فيها حياة لم تستحق هذه التسمية حتى تلحق بأجزاء الميتة في

---

(1) التي يغذى بها ـ ح ـ النجاسة التي تغذى بها ـ ق ـ.
(2) سورة النحل، الآية: 66.
(3) وإن ذلك لا يضر ـ و ـ ق ـ.
(4) ورواه أيضاً الحاكم وأبو داود والبيهقي. أنظر بلوغ الأماني.
(5) أصلاً ساقطة ـ و ـ ق ـ.

الحكم. وقد استدل أصحابنا على فقد الحياة من الشعر بكونه لا يحس ولا يألم. ودليل حياة الحي حسه وألمه. ألا ترى أن سائر أعضاء الإنسان يتألم بقطعها والشعر لا يتألم بقطعه، كما لا يتألم[1] الجماد. واحتج من قال بحياة الشعر بأنه متصل بالحي وينمو ويزيد، وذلك عنوان الحياة. وهذا ضعيف، لأن القوة المغذية[2] يشترك فيها الحيوان والنبات[3] وهي سبب النماء والزيادة. فلا دلالة لها على الحياة. والقوة التي بها الحس تختص بالحيوان فكان دلالتها على الحياة أولى. فإذا لم توجد دلت على عدم الحياة على ما يستقرأ من أحوال الموجودات. فإن احتج الليث على نجاسة الشعر وطهارته بالغسل بقوله عليه السلام: لا بأس بمسك جلد الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها ووبرها إذا غسل[4]. فهنا يحمل الحديث إن صح على أن الغسل مستحب لما قدمناه من الاستدلال على أن الشعر ليس بحي فيحس بالموت إن صح[5] وأما الشافعي فأنه إن قال: إنما فرق بين شعر الإنسان وغيره من الحيوان، لأن للإنسان حرمة تقتضي / تشريفه على غيره من الحيوان. وفي الحكم بنجاسته إلحاق له بصنف الخسيس من الحيوان. ولهذا كان لبن ما لا يؤكل لحمه نجساً، ولبن بنات آدم طاهراً لحرمتهن. ولهذا كان الإنسان لا ينجس بالموت في أحد القولين عندكم. وقد قال عليه السلام: **لا تنجسوا موتاكم فإن المؤمن ليس بنجس حياً ولا ميتاً**[6]. قيل له إذا ثبت كون الشعر حياً فإنه يلحق بأجزاء الميتة ويدخل في الظاهر الوارد بتحريم الميتة. ولا يخص[7] بقياسه على لبن الآدمية بغير علة

[ع 123]

(1) يألم ـ ح ـ.
(2) المفيدة.
(3) الموات ـ ح ـ.
(4) أخرجه البيهقي ونص على ضعفه لأن في سنده يوسف بن السفر وهو متروك. ولم يأت به غيره. السنن ج 1 ص 243.
(5) ساقطة من ـ و ـ ق ـ.
(6) عن عطاء وسعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً: لا تنجسوا موتاكم. فإن المسلم ليس ينجس حياً ولا ميتاً. البيهقي ج 3 ص 398.
(7) ولا يختص ـ و ـ.

جـامعة. وإن ركبنا له أحد القولين في نجاسة الإنسان إذا مات لم يبق له متعلق.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: وأما قوله وكل الحيوان واحد. إن أعدناه على الشعر والصوف، فإن ذلك تنبيه على ما فصله الشافعي في شعر الإنسان وغيره من الحيوان. واللبن[1] لعلة الحكم في ذلك. وإن أعدناه على جميع الجملة كان فيه تنبيهاً أيضاً على أخذه بأحد القولين: في أن الإنسان ينجس بالموت. وكونه عائداً على الجملة الأخيرة أولى لأنه ليس كل الحيوان ينجس بالموت عندنا. ألا ترى أن السمك والجراد وكل ما لا نفس له سائلة لا ينجس بالموت. فلهذا اخترنا إعادة هذا الكلام إلى الجملة التي تليه.

والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال: إنما أكد بقوله الميتة كلها لأن الأوزاعي ذهب إلى أنه يطهر بالدباغ جلد ما يؤكل لحمه دون ما لا يؤكل. لأن المذهب اختلف عندنا في طهارة جلد الميتة بالدباغ إلا أن تكون الميتة خنزيراً فلم تختلف الروايات في أنها لا تطهر بالدباغ. وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي. وألحق الشافعي الكلب بالخنزير. وذهب أبو يوسف وداود إلى أن جميع الجلود تطهر بالدباغ حتى جلد الخنزير. فلأجل هذا الاختلاف وهذا التفصيل الذي وقع في هذه المقالات أكد بقوله جلود الميتة كلها. لئلا يظن به أنه أراد بعضها على حسب ما قاله المخالف.

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: أما طهارة الجلد بالدباغ [ع 124] / فقد اختلف المذهب فيها. فقيل: يطهر بالدباغ لقوله عليه السلام: «**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**»[2] وقيل لا يطهر بالدباغ لقوله عليه السلام: «**لا تنتفعوا**[3] من

(1) اللبن ساقطة ـ ق ـ.
(2) رواه مسلم ومالك وأبو داود والترمذي والنسائي عن عبدالله بن عباس. جامع الأصول ج 7 ص 106.
(3) بالميتة ـ و ـ.

الميتة لا بإهاب ولا عصب»[1]. والمذهب الأول أولى. وإن[2] قلنا ببناء العمومين إذا تعارضا. لأن قوله لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب يمكن أن يكون أراد به إذا لم تدبغ الأهب[3]. وإذا أمكن هذا تطلبنا دليلاً له. فوجدنا قوله عليه السلام: **إذا دبغ الإهاب فقد طهر**. نصاً في طهارته بالدباغ فيقضي على الحديث الآخر. ويحمله[4] على أنه أراد به لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب إذا لم تدبغ الأهب، لا سيما وقد قال في الحديث الآخر إنما حرم أكلها. فخص تحريم الميتة في الأكل خاصة. وهذا يقتضي أن جلدها لا تحرم الصلاة عليه ولا بيعه إذا دبغ. وإذا لم يحرم ذلك منه وجبت طهارته.

والجواب عن السؤال السادس عشر: أن يقال: إن قلنا[5] أنه يطهر بالدباغ، جاز بيعه والصلاة عليه والانتفاع به في المائع والجامد كسائر الأواني الطاهرة. وإن قلنا أنه **لا** يطهر فإن الصلاة عليه لا تجوز لأنه لا يصلي على النجس، وكذلك بيعه لا يجوز. لأن النجاسة لا يجوز بيعها. ولكن يجوز أن ينتفع بها في الجامدات خلافاً لأحمد. لأن الجامد لا يعلق أثر الجلد به. وإذا لم يعلق ذلك به أمن من نجاسته. فلا معنى لمنعه. ولأنه عليه السلام قال: **«ألا انتفعتم بجلدها»**[6]. ولو تركنا وإطلاق هذا، لانتفعنا بجلدها في الجامد والمائع. فلما علم أن استعمالها في المائع لا يؤمن معه نجاسة المائع، منعناه وحملنا الحديث على ما سواه من الجامدات. فإن قيل هب أنكم خصصتم قوله: ألا انتفعتم بجلدها بهذا الضرب من الاستدلال فلم شرطتم في[7] جواز

---

(1) هو حديث عبدالله بن عكيم أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر: ألا تنتفعوا بإهاب ولا عصب رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة. جامع الأصول، ج 8 ص 69.

(2) إذا قلنا ـ و ـ ق ـ.

(3) الإهب ساقطة من ـ و ـ ق ـ.

(4) ويحله ـ ح ـ.

(5) إن قلنا ساقطة ـ و ـ.

(6) الحديث أخرجه البخاري ومسلم ومالك وأبو داود والترمذي والنسائي بلفظ هلا انتفعتم بإهابها؟ جامع الأصول، ج 7 ص 107.

(7) على ـ ق ـ.

الانتفاع كون الجلد مدبوغاً؟ وهلا أجزتم بها قبل الدباغ كما أجازه الزهري آخذاً بإطلاق هذا الخبر؟ قيل قد روي مقيداً بالدباغ. وقالت عائشة أمر أن يستمتع بجلود الميتة إذا دبغت. والمطلق يرد إلى المقيد فلهذا شرطنا الدباغ في جواز الانتفاع.

[ع 125] **والجواب/ عن السؤال السابع عشر: أن يقال**: إنما نبه على عظم الميتة وقرونها. لأن أبا حنيفة ذهب إلى طهارتها. ونقطة الخلاف بيننا وبينه وقد تقدم الكلام عليها وهي اعتبار وجود الحياة بالعظم فيكون ميتة عند الموت. أو عدم الحياة منه أصلاً. فلا يكون ميتة. وقد ذكرنا المعنى الذي به يعرف[1] الحيوان من الجماد. فلا معنى لإعادته. وقد احتج أصحابنا على حياة العظم بقوله تعالى: ﴿**من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**﴾[2]. وهذا تنبيه على وجود الحياة بها. فإن قيل: فلم قلتم بنجاسة الريش والظفر وهما لا حياة بهما؟ قيل قال بعض أصحابنا أن دم البدن ينبعث إليهما وبه تتغذى أصولهما فلهذا حكمنا بنجاستهما. ولولا هذا لكانا طاهرين كالشعر. وقال بعض أصحابنا أيضاً يجوز أن يكون القرن والسن لا حياة بهما وإنما قلنا بنجاستهما لأنهما يتغذيان بالدم فحكم بنجاستهما.

والجواب عن السؤال الثامن عشر: أن يقال: أما عرق من يتغذى بالنجاسة، كعرق السكران وما في معناه، فقد اختلف في ذلك، هل هو نجس أو طاهر؟ وقد تقدم القول فيه. والأصح عندي طهارة عرق السكران إذا كان ظاهر بدنه طاهراً. لأن الأمة أجمعت على أن الخمر إذا صارت خلاً من قبل الله سبحانه عز وجل فإنها طاهرة لانقلابها واستحالة صفاتها. وانقلاب الخمر[3] عرقاً أبعد من انقلابها خلاً. فوجب القول بطهارته. وكذلك يختلف القول في لبن المرأة إذا شربت الخمر. والأصح طهارته لما قلنا. وأما لبن الميتة فليس نجاسته من قبل أنه في الأصل نجس ولكن من قبل نجاسة وعائه لأن الميتة

(1) يعرف به ـ و ـ.
(2) سورة يس، الآية: 78.
(3) الخمرة ـ ح ـ.

ينجس سائر أجزائها بموتها كما قدمنا. وأما بيض الدجاجة الميتة فقد قال بعض أهل العلم إن خرجت رطبة فإنها نجسة بنجاسة وعائها، وتكون كاللبن. وإن خرجت وقد تصلب قشرها حتى صار يحجب / النجاسة عن باطنها كانت طاهرة إلا أن قشرها لا يطهر إذا علقت / به نجاسة حتى تزال. [ع 126] [و 25]

والجواب عن السؤال التاسع عشر: أن يقال: أما لبن ما يحرم أكل لحمه فإنه على قسمين: إما أن يكون[1] يحرم أكل لحمه لحرمته وذلك بنات آدم فإنهن إنما حرمن لحرمتهن. فإن لبنهن حلال طاهر. وإما أن يحرم أكل لحمه لغير حرمته وذلك على قسمين: إما أن يكون تحريم أكله مجمعاً عليه قد علم ضرورة من دين الأمة كالخنزيرة فإن لبنها حرام كلحمها. وإما أن يكون تحريم أكله غير معلوم ضرورة ولا منصوص عليه نصاً لا سبيل لمخالفته، كالحُمر والسباع والكلاب عند من قال بالتحريم. فاختلف فيه. فقيل: لبنه تابع للحمه كما كان بوله تابعاً للحمه. وقيل ألبانها تخالف[2] لحومها وهي حلال[3] طاهرة لأنه لم يأت نص بتحريم الألبان فتدخل هذه في عمومه. فبقيت على أصل الإباحة.

والجواب عن السؤال العشرين: أن يقال: أما طهارة النجاسة بالاستحالة، فقد مضى من فروعه كثير في أثناء هذا الفصل. فمنه نجاسة البقول التي تسقى بالنجاسة أو تسمد بها وعرق السكران، وبول ما يتغذى بالنجاسة فلا معنى لإعادته. ولكن يختص هذا الموضع بالكلام على الخمر إذا خللت أو تخللت فإن خللها الله تعالى فمتفق على طهارتها. وقد خطب عمر فقال: لا يحل خل من[4] خمر أفسدت حتى يبدأ الله إفسادها. فعند ذلك يطيب الخل. وإن خللها آدمي، فاختلف فيها، فقيل تطهر قياساً على ما خللها الله تعالى والجامع بينهما زوال الشدة المطربة التي هي علة التحريم. وقيل لا تطهر فإن أبا طلحة سأل

(1) يكون ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(2) بخلاف ـ و ـ.
(3) حلال ساقطة من ـ ح ـ.
(4) من ساقطة ـ ق ـ.

النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً فقال أهرقها. فقال ألا أخللها؟ فقال لا[1]. فلو كانت تطهر بالتخليل لصان ﷺ أموالهم به. وأما الميتة إذا حرقت فصارت رماداً أو العذرة وما في معنى ذلك فإنها لا تطهر عند الجمهور من الأئمة. لأن النجاسة معلقة بعينها / وأجزاؤها باقية. وبهذا فارقت الخمر لأن نجاسة الخمر معلقة بمعنى وهو الشدة المطربة فإذا ذهبت ذهب التحريم. وقد تنازع الناس في دخان النجاسة إذا أحرقت هل هو نجس كرمادها أو طاهر لأنه بخار فهو[2] بخلاف رمادها.

[ع 127]

(1) رواه أحمد عن أنس بن مالك أن أبا طلحة سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، فقال: اهرقوها. قال أفلا نجعلها خلاً؟ قال: لا. مسند الإمام أحمد ج 2 ص 119.
في ص: 180 فكره ذلك. وعند أبي داود ابتاع لهم خمراً فلما حرمت الخمر سأل النبي ﷺ. الحديث. رواه في باب الخمر تخلل.

(2) فهو ساقطة ـ و ـ.

بـاب التيمـم

قال القاضي رحمه الله: التيمم فصوله خمسة:

1 ـ من يجوز له التيمم من المحدثين؟.

2 ـ وشروط جوازه.

3 ـ وصفة التيمم.

4 ـ وما يتيمم به؟.

5 ـ والصلوات التي يتيمم لها وتؤدى به؟[1].

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤلان منها أن يقال:

1 ـ هل هذا الحصر والتقسيم متعين لا بد منه أو يقسم الكلام[2] على فصول أخرى سواه؟.

2 ـ وما معنى قوله من يجوز له التيمم؟ هل أراد به الجواز بمعنى الإباحة أو غير ذلك؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: يصح تقسيمه على نوع آخر وقد قسمه بعض المؤلفين على غير هذا التقسيم. والذي ذكره صاحب الكتاب يحيط بالمقصود فلهذا اقتصر عليه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: المراد بذلك من يخاطب به ويؤمر بفعله؟ وكان التيمم لما علم وجوبه واشتهر فرضه ولكن له مواقع لا يجزي إيقاع

(1) وتؤدى به: ساقطة من جميع النسخ ـ مثبتة في الغاني.

(2) الكلام في التيمم ـ ح ـ.

الفرض عليها، عبر عن ذلك بالجواز. وقد اختلف أهل الأصول في الوجوب إذا نسخ هل يبقى الفعل جائزاً أم لا؟ فمنهم من قال: إن الوجوب يتضمن الجواز. فإذا رفع الوجوب بالنسخ بقي الحكم الآخر وهو الجواز. فأنت ترى هؤلاء كيف أثبتوا حقيقة الجواز مع حقيقة الوجوب، فلا تستنكر هذه العبارة التي وقعت هاهنا. وتعبيره بقوله من المحدثين يشير به إلى حقيقة ما قلناه، إذ إباحة الفعل لا يختص بها المحدثون.

قال القاضي رضي الله عنه: فأما من يجوز له التيمم فكل محدث حدثاً أعلى أو أدنى ممن يلزمه الوضوء والغسل[1].

[ع 128] **قال الإمام رضي الله عنه:** يتعلق بهذا الفصل سؤلان / . منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة التيمم في الحدث الأعلى؟.

2 ـ وما فائدة تقييده بقوله من يلزمه الوضوء والغسل؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في جواز التيمم للجنب، بعد اتفاقهم على جوازه لمن حدثه الحدث الأصغر. فجمهور العلماء على جوازه، وحكي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما منعه[2]. والدليل لما عليه الجمهور قوله تعالى: ﴿ **أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾[3]. والملامسة الجماع. وإن قلنا أن الملامسة اللمس باليد. ومنعنا من حمل الآية على العموم الجامع بين المذهبين[4] جميعاً، مس اليد والجماع، اعتمدنا على قوله ﷺ للذي أجنب: إنما يكفيك ضربة لوجهك وكفيك[5] الحديث.

---

(1) أو الغسل ـ ق ـ الغاني ـ.

(2) منعه ساقطة ـ ح ـ.

(3) سورة النساء، الآية: 43.

(4) الجامع للمذهبين ـ ح ـ.

(5) هذا هو حديث عمار أخرجه البخاري ولفظه. قال له إنما يكفيك هكذا فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض ونفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه. فتح الباري ج 1 ص 460.

وفي رواية لمسلم إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك. إكمال الإكمال ج 2 ص 123.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما فائدة تقييده، فتحرزاً ممن أحدث حدثاً أعلى أو أدنى، وهو ممن لا تلزمه الصلاة كالصبي والمجنون، فإنهما إذا لم تلزمهما الصلاة لم يلزمهما الغسل والوضوء[1]. لأن الغسل والوضوء إنما يرادان لغيرهما وهو الصلاة. فإذا سقط المراد سقط ما أريد له[2]. وإذا سقط الوضوء والغسل سقط التيمم. لأنه كالبدل من ذلك والفرع عنه. فإذا سقط الأصل سقط الفرع وهذا فائدة التقييد.

قال القاضي رضي الله عنه: وأما شروط جوازه فشرطان: عدم الماء الذي يتطهر به، أو عدم بعضه. فإن وجد دون الكفاية لم يلزمه استعماله. والشرط الآخر تعذر استعمال الماء مع وجوده.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما فائدة تقييده بقوله الذي يتطهر به؟.

2 ـ وما الدليل على أنه إن وجد دون الكفاية لم يلزمه استعماله؟.

3 ـ وما الفرق عند من أوجب عليه استعماله بينه وبين واجد بعض الرقبة التي وجد؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما فائدة تقييده فلأنه قد يجد ماء مضافاً / فيجوز له التيمم مع وجود هذا الماء. فلو أطلق قوله وقال عدم الماء لأمكن أن يفهم قارىء كتابه عنه أن واجد الماء المضاف لا يتيمم. وأيضاً فإن واجد الماء القليل الذي حلت فيه النجاسة اليسيرة يتيمم في أحد القولين[3] عندنا. وهو واجد لما يسمى ماء على الإطلاق. ولكن من قال من أصحابنا إنه يتيمم فإنه يرى أن هذا الماء[4] لا يتطهر به. وكذلك من وجد إناءين فيهما ماءان معلوم نجاسة أحدهما ولا يعلم عين النجس منهما فإنه واجد لماء وهو مع هذا

[ع 129]

(1) ولا الوضوء ـ و ـ.
(2) به ـ ح ـ.
(3) الأقوال ـ و ـ ق ـ.
(4) هذا ماء ـ ح ـ ق ـ.

فرضه التيمم في أحد الأقوال عندنا إلى غير ذلك من المسائل. فتعرض صاحب الكتاب لهذا التقييد لهذه المسائل كلها ليدل بالإجمال على التفصيل. وهذا من الحذق والتحصيل.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس فيمن وجد من الماء ما لا يكفيه لوضوئه. فمذهب مالك وأبي حنيفة أن استعمال ذلك القدر لا يجب عليه. / ومذهب الشافعي أنه يجب عليه استعماله. ويتيمم مع ذلك. وذهب بعض المتقدمين إلى أنه يبني التيمم على الوضوء ويكمل إحدى الطهارتين بالأخرى. فإذا وجد ما يغسل به وجهه غسل وجهه ومسح بالتراب كفيه. [د 26]

وسر الخلاف بين العلماء في هذه المسألة هو أن الله سبحانه أمر القائم إلى الصلاة بغسل الأعضاء المذكورة. ومعلوم أنها لا تغسل إلا بماء. ولكن الماء غير مذكور ولا منصوص عليه في صدر الآية. فلما قال عقب ذلك: فلم تجدوا ماء وقع الإشكال. هل المراد ماء وإن لم يكف. فيجب استعمال ما لا يكفي في الطهارة منه، لأنه يسمى ماء أو المراد الماء المتقدم التنبيه عليه وإن لم يذكر. فلا يجب استعمال ما لا يكفي منه؟ هذه نقطة الخلاف بين فقهاء الأمصار. ومن البديع المحقق لديك ما قلناه اتفاق مالك والشافعي رضي الله عنهما على أن واجد بعض الرقبة لا يعتق ما وجد ويصوم. لأن الله تعالى قال في صدر آية الكفارة: ﴿ **فمن لم يجد / فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا** ﴾[1]. ثم قال: ﴿ **فمن لم يجد فصيام** ﴾. فلما تقدم ذكر الرقبة بالنص عليها اتفقا على أن قوله: ﴿ **فمن لم يجد** ﴾ محمول على من لم يجد ما تقدم النص عليه، وهو الرقبة الكاملة. ولما لم يتقدم ذكر الماء في صدر الآية وقع الإشكال في المراد بقوله: ﴿ **فلم تجدوا ماء** ﴾ فاختلف فيه على حسب ما بيناه. [ع 130]

ومما ينخرط في سلك هذه المسألة المضطر للميتة. وعنده اليسير من الطعام الذي لا يمسك رمقه، فإنه يجب عليه أكله، ثم بعد أكله ينتقل إلى الميتة. ولا يكون هذا حجة لمن قال أن الواجد من الماء ما لا يكفيه يجب عليه استعمال ما وجد. كما وجب على المضطر أكل الطعام الذي وجد، لأن القدر

(1) سورة المجادلة، الآية: 3.

اليسير من الطعام له حصة في إمساك الرمق. والغرض في الشرع إمساك الرمق. لما كان للطعام المباح حصة فيه وجب استعماله. والغرض من الطهارة رفع الحدث وهو لا يرتفع إلا بغسل جميع الأعضاء. فلهذا افترق الأصلان، لا سيما على طريقة من قال لا يرتفع حكم الحدث عن العضو المغسول تحقيقاً إلا بعد إكمال الطهارة. وأما من قال يرتفع الحدث عنه، ففي انفصاله عن مذهب الشافعي كلام يغمض.

ومما ينخرط في هذا السلك أيضاً من وجد ما يستر بعض عورته فإنه يجب عليه ستر ذلك. فيقال ما الفرق بين هذا وبين الواجد من الماء ما لا يكفيه وقد قلتم لا يجب عليه استعماله؟ قيل نحن إنما تركنا استعمال ما لا يكفي من طهارة الماء إلى بدل عنها، وهي طهارة التراب، فتركنا بعضاً واستبدلنا به كلاًّ[1]. وهذا إذا لم نأمره بستر بعض العورة بالذي وجد، فإنا منعناه من ستر ما قدر عليه ولم نعوضه منه بدلاً. فجمعنا بين ترك البدل والمبدل منه. وفي الطهارة لم نفعل ذلك بل أتينا بطهارة كاملة واستغنينا بها عن طهارة ناقصة.

ومما ينخرط في هذا السلك من بثوبه نجاسة، ومعه من الماء ما لا يزيل أصلها ويزيل بعضها، فإن بعض العلماء أمره أن يزيل منها القدر الذي أمكنه. وهذا وجهه أيضاً ما قلناه في ستر بعض العورة.

[ع 131] ومما ينخرط في هذا السلك / أيضاً مسألة[2] من غمرت الجراح أكثر جسده فإنه يتيمم عندنا. وعند الشافعي يجمع بين التيمم وغسل ما صح من بدنه. ولا فرق بين عدم إمكان استعمال الماء في بعض الأعضاء لعدم الماء، أو لاستيلاء الجراح على أكثر الجسد. والكلام على هذه المسألة كالكلام على نظيرها وقد تقدم.

[و 30] **والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال:** قد أشرنا في كلامنا على السؤال الثاني حيث قلنا: إن الله سبحانه نص على الرقبة في صدر الآية، ثم قال: فمن لم يجد. فحمل ذلك على من لم يجد رقبة وهي التي تقدم ذكرها.

---

(1) فتركنا بعضاً واستبدلنا بعضاً ـ ح ـ.
(2) مسألة ساقطة ـ ح ـ.

ولم يذكر الماء في صدر آية الطهارة، فوقع الإشكال في قوله: فلم تجدوا ماء. هل المراد به ما سمي ماء أو ماء كافياً لغسل ما تقدم ذكره في الآية؟.

قال القاضي رحمه الله: وكل واحد من هذين الشرطين متعلق بشروط. منها ما يعم، ومنها ما يخص. فأما ما يعم: فهو أن يكون محتاجاً إلى التيمم وذلك بأن يدخل الوقت، ويتوجه عليه فرض الصلاة. فإن قدمه على ذلك فلا يجزيه. وأما ما يخص، فهو أن[1] عادم الماء لا يجوز له التيمم إلا بعد طلب الماء وإعوازه. وإن وجده بثمن مثله أو غالياً غير متفاحش لزمه شراؤه، إلا أن يجحف به. وهذه الشروط منتفية في القسم الآخر وهو تعذر استعماله.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى تقييده بقوله ويتوجه عليه فرض الصلاة؟.

2 ـ وما الدليل على مراعاة دخول الوقت؟.

3 ـ وما الدليل على وجوب الطلب؟.

4 ـ وهل الطلب محدود أم لا؟.

5 ـ وهل تلزمه إعادة الصلاة إن لم يطلب؟.

6 ـ ولم سقط استعمال الماء إذا غلا ثمنه؟.

7 ـ وهل زيادة الثمن محدودة أم لا؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما التقييد فتحرز ممن يدخل الوقت عليه وهو غير مخاطب بالصلاة كالصبي والمجنون والحائض. وهذه إشارة منه رضي الله عنه إلى مذهبنا في أن العبادة المؤقتة بوقت يتعلق الوجوب بجميع أجزاء الوقت، خلافاً لمن قال: إن الوجوب يتعلق بآخر الوقت. فعلى مذهبنا يصح قوله ويتوجه عليه / فرض الصلاة. وأما من قال إن الوجوب يتعلق بآخر الوقت فلا تصح هذه العبارة على أصله. ولكنه قد يقول يصح التيمم أول الوقت، وإن لم يتوجه فرض الصلاة، كما يصح عنده إيقاع الصلاة في أول الوقت وتجزىء عن الفرض. وإن كان لا يتوجه الفرض إلا في آخر الوقت عنده.

[ع 132]

(1) فإن عادم الماء ـ و ـ فهو عادم ـ الغاني ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: أما مراعاة الوقت فإن المشهور من المذهب أن التيمم لا يصح قبل دخول الوقت. وقال ابن شعبان من أصحابنا يصح التيمم ولم يعتبر دخول الوقت. فأما ابن شعبان فإنه يقيس التيمم على الوضوء. فلما صح الوضوء قبل دخول الوقت كان التيمم الذي هو بدل عنه يصح قبل دخول الوقت. وأما الحجة للمشهور فإن الله تعالى قال: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا** ﴾ إلى قوله: ﴿ **فتيمموا** ﴾[1]. فأمر بهاتين الطهارتين عند القيام إلى الصلاة. ولا يقام إليها إلا إذا دخل الوقت، فخصت السنة الوضوء بجواز تقدمته قبل الوقت. وبقي التيمم محكوماً فيه بما اقتضته الآية، لما لم يرد ما ينقل عنها.

والجواب عن السؤال الثالث: **أن يقال**: أما الطلب فالمشهور من المذهب إثباته. وخرج بعض أصحابنا من القول بإجازة[2] الجمع بين صلاتين فائتتين بتيمم واحد سقوط الطلب. إذ لو كان واجباً لأمر بالطلب للصلاة الثانية. وجعل المذهب على قولين إيجاب الطلب وإسقاطه. وفي هذا التخريج نظر لأنه قد يكتفى بالطلب الكائن عن الصلاة الأولى عن استئناف طلب للصلاة الثانية. ويجعل حكم الطلب الأول منسحباً[3] على الصلاة الثانية. كما يكتفي بالنية عند افتتاح الصلاة وينسحب حكمها على بقية الركعات. فكذلك يجعل الصلاتين هاهنا / كالصلاة الواحدة في حكم الطلب. وحكى أصحابنا البغداديون عن أبي [و 27] حنفية سقوط الطلب جملة من غير تفصيل. والذي وقفت عليه في كتب أصحابه أنه إنما يسقط الطلب في الأسفار خاصة لكونها مختصة بعدم المياه غالباً بخلاف الحواضر الموجود الماء فيها[4] غالباً. ودليلنا على / وجوب الطلب قوله [ع 133] تعالى: ﴿ **فلم تجدوا ماء** ﴾. وهذه العبارة إنما تستعمل فيمن بحث عن[5]

---

(1) سورة المائدة، الآية: 6.

(2) بإنكار ـ ق ـ.

(3) مستحباً ـ ق ـ.

(4) الموجود فيها الماء غالباً ـ ق ـ.

(5) على ـ ح ـ.

الشيء فلم يجده. ولا يقال لمن كان الماء بقربه وهو قادر على طلبه وتحصيله أنه غير واجد للماء. فإذا دلت العبارة على البحث عن الشيء كان الطلب في مسألتنا واجباً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الطلب فليس بمحدود. وأما الواجب منه طلب لا شديد مشقة فيه، ولا عظيم نصب. فإذا كان لا ينال إلا بمشقة سقط الطلب. والمشقة لا تتحدد لأن الشاب المطيق لا يشق عليه من معاناة المشي في الطلب، ما يشق على المرأة والرجل الضئيل. وإذا كان ذلك كذلك امتنع التحديد. وقد وقع عندنا أنه لا يلزم طلب الماء من جميع أهل الرفقة الكثيرة... وإنما يطلب ممن يليه منها. وهذا اعتبار لما قلناه من المشقة. لأن الطواف على الخلق الكثير في الرفقة العظيمة مما يشق. فلهذا أُسقط اعتباره.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قال بعض أصحابنا: إن لم يكن معه إلا الرجلين ونحوهما فلم يطلبهما[1] أعادا الصلاة أبداً. وإن ترك طلب العدد القليل الذي أمرناه بالطلب منه في الرفقة القليلة أعاد في الوقت وإن ترك الطلب أصلاً في الرفقة الكثيرة لم يعد. وهذا ضعيف لأن القليل من الرفقة الكثيرة إذا أمرناه بالطلب منه كان كالقليل الذي لا حد له معه وإضافة كثير للقليل الذي ذكره لا يغير حكمه[2].

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما سقط استعمال الماء إذا غلا ثمنه لأن للمال حرمة، وللصلاة حرمة. والمال إذا بذل لم يوجد منه بدل دنيوي. والماء إذا عدل عنه فإلى بدل يعدل عنه فكان الرجوع إلى البدل أولى.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما زيادة الثمن فإنها غير محدودة

(1) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب فلم يطلبا.

(2) راجع في بيان هذا التفصيل مواهب الجليل ج 1 ص 345.

والتعبير قلق وقد تكون فيه أخطاء في النسخ. كموضع منه الطلب منه في الرفقة.

إلا بأن تكون الزيادة متفاحشة خارجة عن العادة. وحده بعض أصحابنا بالثلث وكأن هذا الحد منه حد للعادة[1].

قال القاضي / رحمه الله: وأما جوازه لتعذر الاستعمال فيعتبر فيه أربعة أشياء: [ع 134]

1 ـ خوف تلف.

2 ـ أو زيادة مرض.

3 ـ أو تأخر برء.

4 ـ أو حدوث مرض يخاف معه ما ذكرناه.

والثاني أن يجد الماء ويخاف لخروجه إليه لصوصاً أو سباعاً، فيجوز له التيمم * والثالث أن يخاف متى تشاغل باستعماله فوات الوقت لضيقه. أو تأخر المجيء به، أو لبعد المسافة *[2] في الوصول إليه أو لعدم الآلة التي توصله إليه كالدلو أو الرشا. والرابع أن يخاف على نفسه أو على إنسان يراه التلف من شدة العطش. أو أن يخاف ذلك في ثاني حال ويغلب على ظنه أنه لا يجده. فأما المحبوس فكالعادم وكذلك المريض الذي عنده ماء ولا يجد من يناوله إياه هو[3] كعادم الآلة وليس من شرطه ألا يكون حاضراً. بل يجوز للحاضر والمسافر على الشروط التي ذكرناها.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على جواز التيمم للمريض؟.

2 ـ وما الدليل على أن حدوث المرض أو زيادته كخوف التلف؟.

3 ـ ولم كان خوف السباع واللصوص يبيح التيمم؟.

4 ـ وما الدليل على أن خوف فوات الوقت للتشاغل يبيح التيمم؟.

5 ـ ولم كان الخوف من شدة العطش على نفسه أو غيره[4] يبيح التيمم؟.

---

(1) حد العادة ـ ح ـ ق ـ.

(2) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ و ـ.

(3) فهو ـ ق ـ الغاني ـ.

(4) أو على غيره ـ ح ـ.

6 ـ وما الدليل على جواز التيمم للحاضر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد منع بعض الناس المريض من التيمم إذا كان واجداً للماء، تعلقاً بقوله تعالى: ﴿ **وإن كنتم مرضى أو على سفر فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾[1]. فشرط في جواز التيمم عدم الماء ودليلنا قوله تعالى: ﴿ **ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[3]. ولأن الشرع جاء بالمسح على الجبائر وإنما جاز المسح على الجبيرة للمرض[4].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قد منع الشافعي من التيمم ما لم يخف التلف. وروي ذلك عن مالك رواية شاذة وذكرها[5] بعض البغداديين من أصحابنا. والمعروف من مذهبه. ومذهب أصحابه ما ذكره القاضي أبو محمد. [ع 135] والدليل على صحته قوله تعالى: ﴿**وما جعل عليكم في الدين/ من حرج**﴾[6]. ولأنه إذا سقط استعمال الماء صيانة للأموال سقط صيانة للأجسام عن الأسقام.

وأما السؤال الثالث فإنا قدمنا[7] جوابه في المسائل المتقدمة حيث قلنا أنه إذا غلا الثمن[8] جاز التيمم لحرمة المال. فإذا خيف من اللصوص سلب جميع المال كان أحرى وأولى. وقد قدمنا أن الخوف من حدوث المرض يبيح التيمم. فالخوف من السباع المتلفة للنفس أحق بالإباحة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: روى أبو جعفر الأبهري عن مالك أن الحكم التيمم كما قاله القاضي أبو محمد هاهنا. وقال بعض الأشياخ المتأخرين بل الحكم استعمال الماء وإن فات الوقت. فوجه المروي عن مالك

(1) سورة النساء، الآية: 43.
(2) سورة البقرة، الآية: 195.
(3) سورة الحج، الآية: 78.
(4) للمريض ـ ق ـ.
(5) ذكرها ـ و ـ ق ـ.
(6) سورة الحج، الآية: 78.
(7) قد قدمنا ـ و ـ.
(8) أغلى في الثمن ـ ح ـ و ـ.

أنه قد علم أن الماء لا يعدم أصلاً. وقد اتفق على أن عادمه في الوقت يتيمم مع العلم أنه يجده بعد الوقت. فاقتضى ذلك أن العلة تحصيل الفعل لئلا يذهب وقت الوجوب فينتقل الفعل عن كونه أداء لكونه قضاء. وإذا كانت العلة هذه، وجب أن يتيمم في مسألتنا. لأنه إن لم يتيمم أوقع الصلاة قضاء، وقد أخبرنا أن إيقاعها بالتيمم أداء أولى من إيقاعها قضاء بالماء.

وأما ما ذهب إليه بعض المتأخرين فوجهه أنه رأى أن الله تعالى إنما أباح التيمم للصحيح عند عدم الماء. فإذا خشي فوات الوقت متى طلب الماء، حسن أن يقال: إنه غير واجد للماء لعدم القدرة عليه في الوقت الضيق. وعادم القدرة على الشيء غير واجد له. فإذا كان الماء موجوداً وغسل الأعضاء به ممكناً استحال أن يقال: إنه[1] غير واجد. وإذا استحال ذلك لم يصح التيمم لتعليق إجازته على عدم الوجود.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما إذا خاف متى استعمل الماء أن يعطش عطشاً يهلكه فلا شك في إباحة التيمم له لقوله تعالى: **﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾**[2] وقوله تعالى: **﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾**[3]. وأما إن خاف أن يعطش عطشاً يمرضه فإنه يجري على الاختلاف الذي / قدمناه في [ع 136] جواز التيمم خوفاً من حدوث المرض. وأما خوفه تلف آخر[4] من العطش فإنه يبيح له التيمم أيضاً، لأن حرمة نفس غيره كحرمة نفسه. ويتعين على الإنسان صيانة نفس غيره. ويجب ذلك عليه. ولا بدل من ذلك. والوضوء منه بدل وهو التيمم. فتقدمة الواجب الذي لا بدل[5] منه أولى. وقد قال ابن حبيب بجواز التيمم إذا خاف على غيره الموت أو ضرراً يشبه الموت. وقد قيد القاضي أبو محمد كلامه هاهنا بخوف التلف، لما كان خوف الإنسان مرض نفسه فيه الاختلاف الذي قدمناه. وأما خوفه من مرض غيره ففيه نظر. وقوله أو أن يخاف

---

(1) إنّه ساقطة ـ ح ـ.
(2) سورة النساء، الآية: 29.
(3) سورة البقرة، الآية: 195.
(4) أي إنسان آخر.
(5) الواجب الذي بدل ـ ح ـ. الواجب لا بدل ـ ق ـ.

[و 28] ذلك في ثاني حال ويغلب على ظنه أنه لا يجده / ووجهه ما قدمناه. لأنه لا فرق بين أن يخاف التلف من العطش في الحال، أو يخاف ذلك في المستقبل. بأن يغلب على ظنه بأنه لا يجد ماء[1] يشتريه في المستقبل، وغلبة الظن هاهنا تقوم مقام العلم. ومما يليق بهذا الوضع أن يقال: قد قلتم فيمن معه من الماء قدر ما يذهب به عطشه وإن لم يشربه كفاه الوضوء، إن الحكم إذا خاف التلف التيمم. فما قولكم فيمن معه من الماء ما يذهب[2] نجاسة بدنه وإن لم يغسل به النجاسة كفاه لوضوئه؟ قيل أما هذا فلا أحفظ الآن في عين هذه المسألة نصاً لأحد من أصحابنا سوى ما حكاه ابن حبيب عن بعض أصحاب مالك فيمن مسح على خفيه، ثم لحقتها نجاسة وهو في السفر، ولا ماء معه أن ينزع خفيه ويتيمم. فهذه الرواية تشير إلى أن الصلاة بطهارة التيمم مع عدم النجاسة أولى منها بطهارة الماء مع حصول النجاسة. فعلى هذا يغسل نجاسته بالماء وَإن نقله ذلك إلى التيمم. وقد يحتمل أن تخرج مسألتنا عن القولين في غسل النجاسة هل هو فرض أو سنة؟ فإن قلنا إن ذلك سنة وأن من صلى بالنجاسة عامداً أعاد في الوقت كما روي عن أشهب، حسن أن يقال إنه يتوضأ ويكون ذلك أولى من غسل النجاسة. / لأن الوضوء مع وجود الماء والقدرة على استعماله فرض، [ع 137] وغسل النجاسة على هذا القول سنة. فالفروض مقدمة على السنن. وإن قلنا: إن غسل النجاسة فرض وإن من صلى بها ناسياً أعاد أبداً حسن هاهنا أن يقال إن يتيمم، لأنهما فرضان تقابلا. وأحدهما له بدل والآخر لا بدل له وهو غسل النجاسة. وما لا بدل له أولى أن يقدم. ومذهب أصحاب أبي حنيفة استعمال الماء لغسل النجاسة. قالوا لأن بذلك نجمع ما[3] بين ما تعارض من العبادتين فيطهر النجاسة بالماء ويتطهر للصلاة بالصعيد. وذهب بعض الناس إلى أن الواجب استعمال الماء في طهارة الحدث لكونها أغلظ إذ لا تجوز الصلاة بغير طهارة أصلاً.

---

(1) ما يشربه ـ ق ـ.
(2) يذهب به ـ و ـ ق ـ.
(3) ما: ساقطة من ـ ق ـ و ـ.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما الحاضر الصحيح إذا خاف فوات الوقت إن تشاغل بطلب الماء فإن في جواز تيممه قولين: المنع والجواز. وبالمنع قال أبو حنيفة. وبالجواز قال الشافعي. فإذا قلنا بالجواز فهل يعيد الصلاة إذا وجد الماء؟[1] فيه قولان: وبالإعادة قال الشافعي. فوجه المنع قوله تعالى: ﴿ **وإن كنتم مرضى أو على سفر... فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾[2]. فأباح التيمم للسفر أو للمرض. والصحيح المقيم خارج عنهما. فخرج عن أن يكون من أهل التيمم. ووجه القول بالجواز: أن التيمم إنما فرض لئلا تفوت الصلاة وتفعل قضاء، مع إمكان فعلها أداء. وهذه العلة موجودة في المقيم الصحيح كوجودها في المريض والمسافر فوجب أن يكون حكم الجميع سواء. وأما وجه الاختلاف في الإعادة على القول بالجواز،[3] فإن من قال بنفي الإعادة رأى أنه إذا كان مأموراً بالتيمم ووجب إلحاقه بالمسافر والمريض، وجب أن لا يعيد، كما لا يعيدان: وأما من قال بالإعادة فإنه رأى أن المسافر مجمع على جواز التيمم له[4]. وهذا مختلف في جواز التيمم له. فاحتيط له بالإعادة لتبرأ ذمته من الصلاة من غير خلاف. وقد وقع/ للقاضي أبي محمد في هذا الباب [ع 138] تقسيم لم يف به كما ينبغي في صناعة التأليف. وذلك أنه قال وكل واحد من هذين الشرطين متعلق بشروط منها ما يعم ومنها ما يخص. وظاهر هذا أن لكل واحد من الشرطين شرطاً عاماً وشرطاً خاصاً. فذكر الشرط العام والخاص في أحد القسمين ولم يصرح به في الآخر، ويبينه[5] كما بينه في صاحبه. وهذه مناقشة في عبارة ولست أرى الاشتغال بها إنما نبهنا عليها لتعرف.

---

(1) هكذا في جميع النسخ مع أن فرض المسألة في واجد الماء ولكونه خشي خروج الوقت إذا هو استعمل الماء.

(2) سورة النساء، الآية: 43.

(3) بجواز التيمم ـ و ـ.

(4) ساقطة ـ ح ـ.

(5) بينه ـ و ـ ق ـ.

قال القاضي رحمه الله: فأما صفة التيمم فهو[1] أن يضع يديه على الصعيد ثم يمسح[2] وجهه كله ويديه إلى المرفقين. وقيل إن مسح إلى الكوعين أجزأه[3]. والاختيار ضربتان فإن اقتصر على واحدة جاز[4].

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الفرض في اليدين؟ هل الكفان خاصة أو الكفان والذراعان؟.

2 ـ وما الدليل لكل واحد من المذهبين؟.

3 ـ وهل يخلل أصابع يديه في التيمم؟.

4 ـ وهل ينزع الخاتم لمسح ما تحته؟.

5 ـ وهل الضربة الثانية فرض أم لا؟[5].

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في ذلك. فمذهبنا أنه مأمور بالبلوغ إلى المرفقين. وهو مذهب أبي حنيفة. وقال الشافعي بالاقتصار على الكفين، واضطرب المذهب في الذراعين. فالبغداديون يرون أن الفرض مقصور على الكفين وأن مسح الذراعين سنة. وهذا مقتضى ما قيل في المذهب المشهور عندنا: أن من اقتصر على كفيه يعيد الصلاة في الوقت. وقال بعض أصحابنا بل يعيد الصلاة أبداً * والأظهر أن صاحب هذا المذهب يرى مسح الذراعين فرضاً. ولهذا أمر بإعادة الصلاة أبداً *[6] وإن بعض أشياخي يقول في مثل هذا: يمكن أن يكون إعادة الصلاة بعد الوقت بناء على طريقة من يرى أن من ترك السنن متعمداً يعيد الصلاة بعد الوقت. وذهب ابن شهاب إلى أن مبلغ التيمم إلى الآباط. وحكي عن بعض أهل العلم أن الكفين فرض والذراعان[7] إلى

---

(1) فهي ـ الغاني ـ ق ـ.

(2) يمسح بها ـ الغاني ـ.

(3) وقيل إن اقتصر على الكوعين أجزأه ـ الغاني ـ وقيل إن اقتصر على الكفين أجزأه ـ و ـ ق ـ.

(4) أجزأه ـ و ـ.

(5) هكذا في جميع النسخ. والأصح أولاً.

(6) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

(7) الذراعان ـ و ـ.

المرافق سنة، والعضدان إلى الآباط فضيلة. هذا / جملة ما قيل في ذلك. [ع 139]

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: الأدلة دائرة بين أثر واعتبار ولغة. فأما الأثر ففي الأحاديث الاقتصار على ذكر الكفين وفي بعضها ذكر الذراعين. ويقول من أثبت مسح الذراعين ما تعلق به المخالف، يمكن تأويله على مذهبي، ولا يمكنه تأويل ما تعلقت به على مذهبه. لأن الذراعين مع الكفين قد يعبر عنهما بالكفين، ولا يعبر عن الاقتصار على الكفين بالذراعين. هذا منتهى القول من جهة الأثر. وأما من[1] جهة الاعتبار فيستعمل فيها أصلان من أصول الفقه: أحدهما الأخذ بأول الإسم أو بآخره. واليد من الأصابع إلى الابط. فمن أخذ بأول الإسم اقتصر * عَلى الكفين. ومن أخذ بآخر الإسم بلغ إلى الآباط كما حكيناه عن بعض من سلف *[2] واقتصر على المرافق وأخرج العضدين بدليل[3]. والأصل الثاني من أصول الفقه رد المطلق إلى المقيد فيما يتناسب. وفيه اختلاف بين أهل الأصول. فمن أنكر الرد ولم يقم له دليل على مسح الذراعين اقتصر على الكفين. ومن قال بالرد فهاهنا آيتان إحداهما قوله تعالى: ﴿ **وأيديكم إلى المرافق** ﴾[4] والثانية قوله: ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[5]. وقد تقرر أن القطع مقصور على الكفين. فمن رده إلى القطع في السرقة اقتصر في التيمم على الكفين. ومن رده إلى الوضوء بلغ في التيمم إلى المرفقين. لكن رده إلى آية الوضوء أحق وأوجب. ولا يتشاغل بالرد إلى آية السرقة إلا ضعيف النحيزة[6]. وذلك أنا شرطنا في رد المطلق إلى المقيد أن يكونا متناسبين. ولا تناسب بين السارق والمتطهر. فهذا عاص مذموم محدود. وهذا متطهر متقرب. بل المتوضىء متطهر والمتيمم متطهر. وهما جميعاً

---

(1) وأما جهة ـ ح ـ ق ـ.

(2) ما بين النجمين ساقط من ح.

(3) هكذا في جميع النسخ. ويستقيم المعنى بتحوير النص هكذا. ومن اقتصر على المرافق أخرج العضدين بدليل ـ بزيادة مَن وحذف الواو.

(4) سورة المائدة، الآية: 6.

(5) سورة المائدة، الآية: 38.

(6) النحيزة = الطبيعة.

[و 29] ينحوان نحواً واحداً بفعلهما، وهو استباحة صلاة / فكأنهما شيء واحد أطلق في موضع وقيد في آخر. فيجب رد مطلقه إلى مقيده. لا سيما والتيمم والوضوء مذكوران في آية واحدة بكلام متصل مرتبط بعضه ببعض. ونص التقييد في صدر [ع 140] الآية، وآية السرقة في موضع آخر / ومع كونه كذلك فليس بمقيد هناك. ولا قيد في القرآن أصلاً. وإنما أخذ التقييد من جهة أخرى. فشتّان ما بين الردين، وبعيداً ما بين المعنيين. هذا هو[1] الذي عليه المدار من جهة الاعتبار.

وأما من جهة اللغة فقد قال تعالى: **﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾**[2] فحمل بعض من انتصر للاقتصار على الكفين، الباء هاهنا على التبعيض[3]. بناء على طريقة من قال: أصل الباء للتبعيض. وإذا وجب حملها على التبعيض * جاز الاقتصار على بعض اليدين [وما قيل قل][4] من الكفين. ومن انتصر لإيجاب مسح الذراعين أنكر أن يكون أصل الباء للتبعيض *[5] وحملها هاهنا على أنها دخلت صلة في الكلام كقوله تعالى: **﴿تنبت بالدهن﴾**[6]. ويعضد[7] بأن الوجه فيه دخلت الباء، والواجب إيعابه. فلم تدل فيه على التبعيض. فأحرى ألا تدل على التبعيض فيما عطف عليه. وليست الباء فيه مذكورة بل هي فيه[8] مقدرة. ولا يصح أن تحمل الباء في الوجه على الصلة، وفي الذراعين على التبعيض، فيكون حقيقة مجازاً معاً، وهي كلمة واحدة. وهذا له تعلق بمسألة من أصول الفقه، وفيها غموض. وهذ الإرادة باللفظة الواحدة معاني مختلفة. وتكون في بعضها مجازاً، وفي بعضها حقيقة. ولعلنا نشير إلى شيء من هذا الأصل في الكلام على مسألة الصعيد.

---

(1) هو ساقطة ـ ح ـ.
(2) سورة المائدة، الآية: 6.
(3) للتبعيض ـ ح ـ.
(4) هكذا في ـ و ـ وهو ممحو في ـ ق ـ وساقط من ـ ح ـ ولعله ولا أقل.
(5) ما بين القوسين ساقط من ـ ح ـ.
(6) سورة المؤمنون، الآية: 20.
(7) ينتصر في ـ ح ـ.
(8) فيه ساقطة ـ ح ـ.

فإن قيل قد ذهب ابن مسلمة من أصحابكم إلى أن التارك للشيء اليسير من الممسوح في التيمم يجزيه تيممه. وظاهر كلامه إن تارك اليسير من الوجه يجزيه تيممه. فلم يثبت الاتفاق على إحالة[1] كون الباء للتبعيض في الوجه. قيل كونها للتبعيض يوجب جواز الاقتصار على اليسير منه. وابن مسلمة إنما يجيز ترك اليسير منه لكون اليسير عنده لا حكم له: فشتان بين مذهب يوجب فعل الكثير، ومذهب يقتضي إيجاب فعل اليسير. فلم يكن فيما قلناه قدح بهذا الاعتراض

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد قال ابن شعبان من أصحابنا: يخلل المتيمم أصابع يديه. وذلك في التيمم أوجب منه في الوضوء. وإنما قال هذا لأن الحكم إيعاب الكفين. ولا يمكن إيعابهما إلا بالتخليل. وإنما قال: إن ذلك في التيمم أوجب منه في الوضوء، لأن جوهر الماء لطيف يسيل بطبعه خلال الأصابع / والتراب بخلافه.

[ع 141]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: يؤمر المتيمم بنزع خاتمه ليمسح ما تحته. وهذا في التيمم، لأن التراب لا يسيل بطبعه فيباشر البشرة التي سترها الخاتم. فإن لم يفعل فأصل المذهب أنه لا يجزيه. وعلى ما قدمناه عن ابن مسلمة - أنه يعفى عن اليسير في التيمم - يجزىء هذا التيمم ليسارة ما تحت الخاتم.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف في المأمور به من عدد الضربات فالمعروف من المذهب ضربتان. وانفرد ابن الجهم فقال ضربة واحدة. وقد اختلفت الأحاديث: ففي بعضها ضربة وفي بعضها ضربتان. فإن قلنا بالمشهور فاقتصر على ضربة واحدة فهل يؤمر بالإعادة أم لا؟ فيه قولان. فإن قلنا بالإعادة فهل يعيد في الوقت أو يعيد أبداً؟ فيه أيضاً قولان. فالأظهر أن من نفى الإعادة أو أثبتها في الوقت لا[2] يرى الضربة الثانية فرضاً. ومن أثبت الإعادة أبداً يرى الضربة الثانية فرضاً. وقد قدمت عن بعض أشياخي أنه أنكر مثل هذا التخريج، وقال يحتمل أن يؤمر بالإعادة أبداً بناء[3] على طريقة من

---

(1) إحالة ساقطة - ح -.
(2) لا ساقطة - ح -.
(3) أبداً ساقطة - ق - بناء ساقطة - و -.

قال: من ترك السنن متعمداً أعاد أبداً. وكذلك كان ينكر تخريجنا الآخر في هذه المسألة ويقول في مثلها: قد يرى الإعادة في الوقت من يرى أصل المتروك فرضاً إذا كان فرضه مختلفاً فيه مراعاة للخلاف. والذي قاله محتمل يمكن القول به والمصير إليه. لكن وقع لابن القصار فيمن لم يجد من التراب إلا ما يكفيه لضربة واحدة. أنه لا يتيمم، لأنه لا ينتفع بتيممه. وهذا الذي قاله ابن القصار كالنص على أن الضربة الثانية فرض. ولا حيلة لأحد في تأويله. وقد اختلف أشياخنا في مأخذ هذه المسألة. فقال بعض أشياخي: من يجيز التيمم على الصخر لا يوجب الضربة الثانية، إذ لا معنى فيها يقتضي إيجابها. ومن يشترط التيمم بالتراب، يوجب الضربة الثانية ليحصل له من التراب ما يمسح به مرة ثانية. وخالفه غيره من الأشياخ ورأى / أن ذلك غير معلل ولا مخرج على هذا الخلاف، بل هو اختلاف من اعتبار حكم الضرب وعدده. [ع 142]

قال القاضي رحمه الله: فأما ما يتيمم به فالأرض نفسها وما تصاعد عليها من أنواعها كالتراب والحصي[1] والرمل والنورة والزرنيخ[2] وغيره[3] مما في بابه. وليس من شرطه[4] علوق شيء بالكف، بل يجوز بالحجر الصلد الذي لا يعلق[5] باليد شيء منه.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما فائدة تقييده بقوله من أنواعها؟.

2 ـ وما الصعيد المذكور في القرآن؟.

3 ـ وما معنى وصفه بقوله سبحانه طيباً؟.

4 ـ وهل يجوز التيمم بتراب محمول في وعاء؟.

5 ـ وهل يجوز مثل ذلك في النورة والزرنيخ؟.

---

(1) الجص ـ الغاني ـ ح ـ.

(2) الزرنيخ ساقط من ـ ح ـ.

(3) وغير ذلك ـ الغاني ـ.

(4) شروطه ـ الغاني ـ.

(5) يتعلق ـ الغاني ـ.

6 ـ وهل يجوز التيمم بالملح؟.
7 ـ وهل يجوز التيمم بالثلج؟.
8 ـ وهل تغير ما يباح التيمم به بالصنعة يمنع التيمم به؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد يكون على وجه الأرض ما لا يجوز التيمم به كالنبات والرماد وغير ذلك مما ليس من أنواعها. فلهذا قيد بقوله من أنواعها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف في الصعيد. فقال جماعة من أهل اللغة هو وجه الأرض. وقال ابن فارس في كتاب مجمل اللغة: هو التراب. والصعيد في اللغة من أسماء القبر أيضاً. لكن هذا خارج عن أغراضنا[1]. وإنما يقع النظر بين القسمين الأولين: هل الصعيد وجه الأرض أو التراب؟ وهذا سبب اختلاف العلماء. فذهب مالك إلى جواز التيمم بالصخر وما لا تراب عليه[2] بناء على أن الصعيد وجه الأرض. وذهب الشافعي إلى أن التيمم لا يجوز إلا بالتراب واختلف قوله في الرمل. وقال ابن شعبان من أصحابنا يمنع التيمم برمل لا تراب فيه، وصخر لا تراب عليه. وهذا هو مذهب الشافعي. واختلف العلماء لاختلاف أهل اللغة كما ذكرنا ولاختلاف الأحاديث. ففي بعضها: **جعلت لي الأرض مسجداً أو طهوراً**[3]. فعلق الطهارة بنفس الأرض ولم يشترط التراب / واشترطه في كتاب مسلم فذكر وتربتها لي طهورا[4]. فإن ثبت ما نقل الفريقان من أهل اللغة: أن العرب أوقعت اسم الصعيد على مجرد التراب، وعلى مجرد وجه الأرض، فهل يدعى في ذلك العموم حتى يجوز التيمم بالنوعين كما قال مالك؟ يتعلق ذلك بمسألة من أصول الفقه وهو أن التسمية الواحدة إذا تناولت معاني مختلفة فهل يدعى العموم فيها؟

[ع 143]

(1) غرضاً ـ ح ـ.
(2) فيه ـ ح ـ.
(3) متفق عليه من حديث جابر. الهداية ج 2 ص 112 و 148.
(4) أخرجه مسلم وابن أبي شيبة وأبو داود والطيالسي في مسنديهما والبيهقي من حديث حذيفة. الهداية ج 2 ص 148.

[و 30] اختلف أهل الأصول في ذلك. / فذهب بعضهم إلى دعوى العموم فيها على الإطلاق. ومنعه آخرون على الإطلاق. وجوز القاضي أبو بكر بن الطيب إرادة العموم بها * لكل معنى ينطلق عليه على الحقيقة ومنع إرادة العموم بها *[1] في حقائقها ومجازها معاً على صفة ذكرها. وقد كنا أشرنا إلى هذا الكلام[2] على قوله تعالى: ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه**﴾[3]. هل الباء للتبعيض أم لا؟ والكلام على إلحاق تلك المسألة السابقة بهذا الأصل الذي نحن فيه يغمض ويدق ويخرج عن غرض الكتاب.

والجواب عن السؤال الثالث: وأما قوله تعالى: ﴿**طيباً**﴾ فإن الشافعية تحمله على أن المراد به مُنبتاً ولهذا قصروا التيمم على التراب، لأنه ينبت. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه**﴾[4] فالطيب في الأرض المحروث. والطيب في الطعام المستعذب. فالتسمية تختلف باختلاف المسميات.

وأما المالكية فتخالفهم في هذا الأصل. وتحمل قوله تعالى طيباً على أن المراد به طاهر. لأن الأرض النجسة لا يجوز التيمم بها. وقد رجح أصحاب الشافعي تأويلهم بأن الله تعالى كرّم بني آدم فجعل تطهيرهم[5] من أصلهم. فلما كان أصلهم من ماء وتراب كانت طهارتهم مقصورة على هذين النوعين وهما الماء والتراب.

والجواب عن السؤال الرابع: **أن يقال**: أما التراب إذا نقل عن الأرض وصار في وعاء، فالمشهور عندنا من المذهب جواز التيمم به.

[ح 144] وانفرد ابن بكير فمنع التيمم به. وقد يحتج لكل واحد / من المذهبين باختلاف الروايتين عن النبي ﷺ. فمن روى أن الأرض طهور. فالتراب الذي في الأوعية لا يسمى أرضاً. ومن روى أن تربتها طهور فالمنقول في الأوعية

(1) ما بين النجمين ساقط ـ و ـ.
(2) أشرنا إلى هذا في الكلام ـ ح ـ.
(3) سورة المائدة، الآية: 6.
(4) سورة المائدة، الآية: 58.
(5) تطهرهم ـ و ـ.

يسمى تراباً. وإذا قلنا أن قوله صعيداً معناه ما صعد[1] عليها. فالمنقول في الأوعية ليس بصاعد عليها ما دام في الأوعية. وقد احتج للجواز، بتيممه ﷺ على الجدار لرد السلام[2]. وحجارة الجدار كالمنقولة عن الأرض.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما النورة والزرنيخ وما في معناهما كالكبريت والشب فيجوز التيمم على ذلك ما دامت في معادنها. لأنها بعض أجزاء الأرض ولأنها صاعدة عليها حال التيمم بها. وتغيرها عن المعهود من أجزاء الأرض بصنعة انفرد بها الخالق تعالى لا ينقلها عن أصلها كالماء المتغير طعمه بالكبريت ونحوه. فإن ذلك لا يمنع التطهر به.

وأما التيمم بها وقد نقلت من الأرض وصارت في أوعية فإن قلنا بأحد القولين: بأن التراب[3] المنقول لا يتيمم به فهذه أحرى بذلك. وإذا قلنا بأنه يتيمم به. فقد وقع في السليمانية لا يتيمم بالكبريت والزرنيخ والشب ونحو ذلك مما قد صار في أيدي الناس، لأنه قد صار كالعقاقير. فأشار إلى أن ادخاره واستعداده للأدوية والمنافع يخرجه عن أصله ويفارق به حكم جنسه.

وأما الياقوت والزبرجد فإنه وإن كان من المعادن فإنه يمنع التيمم به لأجل السرف[4] * كما منع استخدامه لأجل السرف *[5]. وقد أجاز ابن القصار التيمم على الحشيش. وللنظر فيه مجال. وقد حكى بعض البغداديين أن في التيمم على الزرع قولين. وأجاز التيمم على الخشب وللنظر فيه أيضاً مجال.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف في التيمم على الملح على ثلاثة أقوال. فمنع على الإطلاق. وأجيز على الإطلاق / وأجيز المعدني [ع 145]

(1) صاعد - ح -.
(2) هو من حديث أبي جهم رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والبيهقي والدارقطني وأحمد. الفتح الرباني ج 2 ص 186.
كما أخرجه البيهقي عن أبي الصمة والحديث منقطع. السنن ج 1 ص 205.
(3) في ان - ح - و -.
(4) الشرف - و -.
(5) ما بين النجمين ساقط من - ح -.

ومنع المصنوع. فالمنع على الإطلاق لأنه ليس من الصعيد. وإلى هذا أشار في السليمانية فقال يمنع لأنه طعام. والجواز لأنه من جنس الصعيد الذي تقدم الكلام[1] عليه كالكبريت والزرنيخ. والتفرقة لأجل أن حقيقة الصعيد إنما يتصور في المعدني دون ما سواه.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف في التيمم على الثلج وتوجيه الخلاف[2] يداني ما ذكرناه في الملح فلا معنى لإعادته.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: الجير المطبوخ وشبهه[3] يمنع التيمم به. لأنه بالصنعة خرج عن كونه صعيداً.

قال القاضي رحمه الله: فأما ما يتيمم له فكل قربة لزم التطهر لها بالماء كالصلوات كلها ومس المصحف، وغسل الميت. ولا يكاد يتصور في الطواف إلا للمريض. ولا يجوز التيمم للجنازة في الحضر إلا أن يتعين الفرض[4]. ولا يجوز الجمع بالتيمم بين صلوات فروض على وجه. ويجوز بين نوافل عدة. ويجوز الجمع بين الفرض والنفل إذا قدم الفرض[5] ويجوز التنفل بتيمم الفرض، ولا يجوز الفرض بتيمم النفل.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أثنا عشر سؤالاً منها أن يقال:

1 ـ ما المراد بقوله كل قربة لزم التطهر لها بالماء؟ هل ذلك على إطلاقه أو يحتاج إلى تقييد؟[6].

2 ـ ولم لا يتصور في الطواف إلا ما ذكر؟.

3 ـ وما معنى قوله في الجنازة إلا أن يتعين الفرض؟.

---

(1) تقدم ذكره ـ ق ـ.

(2) وتوجيهه للخلاف ـ و ـ.

(3) وشبه ذلك ـ ح ـ ق ـ.

(4) يتعين الفرض عليه ـ الغاني ـ.

(5) قبل النفل ـ الغاني.

(6) التقييد ـ و ـ.

4 ـ ولم لا يجوز الجمع بالتيمم بين فروض؟.

5 ـ وما معنى قوله على وجه؟.

6 ـ وهل يعيد إن فعل ذلك؟.

7 ـ ولم أجاز ذلك في النوافل؟[1].

8 ـ ولم أجاز[1] الجمع بين الفرض والنفل إذا قدم الفرض؟.

9 ـ وهل يعيد الفرض إذا قدم عليه النفل؟.

10 ـ ولم أجاز التنفل بتيمم الفرض؟[2].

11 ـ ولم منع الفرض بتيمم النفل؟.

12 ـ وهل يعيد الفرض إن فعل؟ / .

[ع 146]

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: مراده بذلك من كان من أهل التيمم كالمسافر والمريض. لأن الحاضر الصحيح لا يتيمم عندنا للنوافل ومس المصحف. وهو قد أطلق ذكر الصلوات كلها والنوافل داخلة فيها. ومعنى قوله: لزم التطهر لها أي أراد استباحة الفعل. لأن النافلة ومس المصحف من شاء ألا يفعلها لم يلزمه التطهر. فلا بد من حمل إطلاق قوله على ما قلناه وتأويله على ما ذكرناه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أهل التيمم: مسافر، أو مقيم صحيح خاف فوات الوقت، أو مريض. والطائف بالبيت ليس بمسافر ولا خائف فوات وقت، ولا هو عادم للماء في الغالب وإنما يتصور ذلك في المريض كما قال.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: متى تعين الفرض وخيف فوات الوقت جاز التيمم للمسافر والمريض. ويختلف في الحاضر الصحيح على ما تقدم بيانه. وإن تعين الفرض ولم يخش فوات الوقت ويتصور ذلك في صلاة الجمعة فإن الحاضر يتعين عليه أداؤها فإن لم يفعل صلى الظهر بدلاً منها وأثم في ترك الجمعة. فهذا اختلف المذهب فيه فمنع أشهب في مدونته من خاف

---

(1) جاز ـ ح ـ.

(2) الفروض.

فوات الجمعة من التيمم. وذهب إلى أنه إن فعل لم يجزئه، وكأنه رأى أن وقت صلاة الظهر لما كان باقياً، والتيمم إنما يباح للحاضر خوف فوات الوقت، منع هذا من التيمم. وحكى ابن القصار وغيره إباحة التيمم في هذا لأنه لما كانت الجمعة لا يسوغ تركها اختياراً ليستبدل منها صلاة الظهر صارت في معنى صلاة لا بدل لها، خاف فوات وقتها. ومما يليق أن نذكره عقب[1] هذه المسألة، من عدم الماء فلم يجده إلا في سقاية أو بئر وسط مسجد، فهل يباح له التيمم لدخول المسجد ليتوصل بذلك إلى الماء الذي يتطهر به ويصير / في معنى من [ع 147] تعين[2] عليه الفعل، أو ينهى عن ذلك لما كان للماء بدل وهو التراب؟ فصار بذلك أيضاً في معنى ما لا يتعين. هذا لا أحفظ الآن فيه عن المذهب نصاً. لكن رأيت بعض المتأخرين قال[3] مالك: يمنع من دخول المسجد للجنب عابر[4] سبيل. فيجب إذا اضطر لدخوله أن يباح له / التيمم. وقد أريناك من وجوه [و 31] النظر في المسألة طريقاً يرشدك لما سواه.

وإن لم يتعين الفرض أصلاً، ولم تكن الصلاة سنة بل كانت من النوافل، فلم يختلف المذهب عندنا في إباحة التيمم للمسافر. ومنعه عبد العزيز بن أبي سلمة لما كان المسافر عنده في مندوحة عن التنفل وإنما جاز له في الفرض لما كان لا بد له منه.

وأما الحاضر فإن كان مريضاً فحكمه حكم المسافر. وإن كان صحيحاً فلا يباح له التنفل.

وأما السنن فطريقة بعض شيوخنا أن ما يخاطب به الأعيان يلحق حكمها بالفروض. كالوتر وركعتي الفجر. وما كان منها على الكفاية لحق بالنوافل. وقد تقدم بيان[5] حكم الفرض والنفل فأغنى عن إعادته. وقد قال ابن سحنون

(1) بذكره عقيب - ح -.
(2) يتعين - ق -.
(3) هكذا في جميع النسخ وتقرأ حسب اصطلاح علماء الحديث = قال: قال.
(4) عابري - ح - والمعنى على الحال. ولا وجه للجمع.
(5) ساقطة - ح -.

من أصحابنا سبيل السنن كالعيدين والاستسقاء والكسوف في التيمم كسبيل الفروض. وقد وقع لابن وهب من أصحابنا فيمن خرج للجنازة متوضئاً فانتقض وضوؤه أنه يتيمم. ومنع من ذلك من خرج ابتداء على غير وضوء. وكأنه رأى أن الخارج على غير وضوء كالمختار لترك الماء. ومن خرج على وضوء فانتقض[1] وضوؤه[2] كالمضطر لأداء صلاة يخشى فواتها، ولا بدل منها. فلما رأى القاضي أبو محمد هذا الاضطراب كله تمسك بالوجه الذي لا يختلف فيه. وذلك أنه إذا تعين عليه الصلاة على الجنازة لعدم من يصلي عليها، فعلى القول بأن صلاة الجنازة فرض يلحق بالفروض المؤقتة كالظهر والعصر. بل هذه لها مزية من جهة أخرى، وهي أنها لا تقضى. وتلك تقضى بعد أوقاتها. وإن كانت هذه أيضاً مختلفاً في وجوبها وتلك متفقاً على وجوبها. وإن كان ابن القصار تردد قوله فيها مع التعين / فقال يحتمل أن [ع 148] يقال لا يتيمم لجواز الصلاة على قبر من لم يصل عليه عند بعض الناس. وروي عن مالك، والقياس أن يتيمم. وعلى القول بأن صلاة الجنازة سنة فإنها تلحق بالسنن المخاطب بها الأعيان. وقد أريناك وجه الطريقة فيها. وإن لم تتعين فقد نقلنا لك ما ذكر ابن سحنون وابن وهب. وقد تقدم إجازة التيمم للمسافر على الإطلاق. وفصلنا في الحاضر هذا التفصيل المستوعب لجميع مسائله.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما لم يجمع بين صلاتي فرض بتيمم واحد لأنا قدمنا أنه مأمور بالطلب لكل صلاة. وقد[3] ذكرنا أن من أجاز الجمع من أصحابنا قد التزم ما تقدم ذكره، وذكر الانفصال عنه فلا معنى لإعادته. ومن الناس من يخرج الخلاف في هذه المسألة على الاختلاف في التيمم، هل يرفع الحدث أم لا؟ فمن قال إنه يرفع الحدث أباح الجمع. ومن

(1) وانتقض ـ ح ـ. فإن انتقض ـ ق ـ.
(2) على معنى فهو.
(3) قد ساقطة ـ و ـ ق ـ.

لم ير أنه لا[1] يرفع الحدث لم يبح الجمع. وأشار القاضي أبو محمد في آخر هذا الباب إلى البناء على هذه الطريقة.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: إنما أكد بقوله على وجه لأن أبا الفرج أجاز الجمع بين فائتتين بتيمم واحد. وبعض أصحابنا حكى عنه إباحته في الفوائت، وللمريض الذي لا يقدر على مس الماء. وحكي عن ابن شعبان[2] إجازته للمريض الذي لا يقدر على مس الماء، وكأنه يقصر إباحة الجمع على هذا لسقوط الطلب عنه. فلأجل الاضطراب في هذه الفروع والاختلاف في بعضها أراد القاضي أبو محمد استيعاب جميعها[3] بالمنع.

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: اختلف في الإعادة. هل يؤمر بها في الوقت أو في الوقت وبعده؟ ورأى أصبغ أن الإعادة إنما تكون في الوقت وبعده إذا كانت الصلاتان لا اشتراك بينهما كالعصر والمغرب. فمن رأى أن ظاهر القرآن استئناف الطهارة عند كل صلاة أوجب الإعادة بعد الوقت. ومن رأى أن الظاهر لا يقتضي ذلك، وأن الذي وقع في السنة من إجازة الجمع بين الصلاتين بوضوء واحد يقتضي / مثل ذلك في التيمم، لم يوجب الإعادة، [ع 149] ويستحبها في الوقت لتبرأ ذمته باتفاق. وكان أصبغ يرى أن ما اشترك وقته صار بالاشتراك في وقته كالصلاة الواحدة بخلاف ما لا اشتراك فيه.

والجواب عن السؤال السابع: **أن يقال**: إنما جاز ذلك في النوافل لانخفاض رتبتها عن الفرائض. وأن النافلة الثانية غير مؤقتة بوقت، فيعد[4] متيمماً للصلاة قبل وقتها. ولما كانت النوافل غير مؤقتة ولا منحصرة في تكرارها جعلت كالصلاة الواحدة.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال**: إنما جاز الجمع إذا قدم الفرض

---

(1) لم - ح -.
(2) ابن سعيد - ح -.
(3) استيعابها جميعاً - ق -.
(4) فيعيد - و - ق - ولا وجه له.

لأن النفل تبع للفرض. فإذا تيمم للفرض واستباحه بالتيمم انسحب هذا الحكم على النافلة التي تتبعه لأن التبع[1] حكمه حكم المتبوع. وإذا قدم النفل صار مقصوداً بالتيمم وصار الفرض بعده كالتبع فانقلبت الحقيقة التي ذكرناها. فلهذا لم يقدم النفل. وسواء كان النفل المتأخر سنة كالوتر أو لم يكن. واستحب سحنون تجديد التيمم للوتر. وكأنه لما رأى تأكدها في الشرع، وأن أبا حنيفة ذهب إلى وجوبها، استحسن أن يسلبها[2] حكم الاتباع.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: اختلف في المتيمم إذا قدم على فرضه تنفلاً. هل يؤمر بالإعادة في الوقت خاصة أو في الوقت وبعده؟ فمن رأى أن تيممه بتقدمة النفل لما صار بتقدمته كالقاصد له بالتيمم أعاد أبداً. ومن رأى أن قصده استباحة الفرض بتيممه لا ينقلب حكمه[3] بتقدمة النفل، وأن تيممه لم ينتقض، لم يوجب الإعادة واستحبها لتبرأ ذمته باتفاق.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: قد تقدم جوابه في السؤال الثامن. ولكن لو كان النفل المتقدم سنة كركعتي الفجر. فقد روي عن مالك أنه خفف تقدمة ركعتي الفجر للمتيمم، والمشهور / النهي عن ذلك. فإن خالف النهي، فقيل لا إعادة عليه، وقيل يعيد في الوقت. وقيل يعيد أبداً. والتوجيه في ذلك يفهمه الواقف على توجيهنا لمثل هذا.

[ع 150]

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: إنما لم يجز الفرض بتيمم النفل، وجاز الفرض بوضوء النفل لأن الوضوء يرفع الحدث. والحدث إذا ارتفع، ارتفع حكمه على الإطلاق. والتيمم إنما يستباح به الصلاة. فإذا قصد استباحة النفل خاصة لم يجز له استباحة الفرض. لأنه يقصد لذلك ولا يصح أن يكون الفرض تبعاً للنفل على ما تقدم بيانه.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: إذا صلى الفرض بتيمم

(1) التابع ـ ق ـ وساقطة من ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ و ـ.
(3) لأنه غلب حكمه ـ ح ـ.

النفل *[1] اختلف في الإعادة هل يؤمر بها في الوقت خاصة أو في الوقت وبعده؟ فمن رأى أن التيمم يلحق بالوضوء لم[2] يوجب الإعادة واستحبها لتبرأ ذمته باتفاق. ومن لم يلحقه بالوضوء ورأى أن الاستباحة مقصورة على ما قصد إليه أوجب الإعادة أبداً.

قال القاضي رحمه الله: والجنب ينوي بتيممه الحدث الأصغر ناسياً[3] فيه روايتان.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منها أن يقال:

1 ـ ما وجه الروايتين؟.

2 ـ وما الفرق بين غسل الجنب العضو بنية الحدث الأصغر ناسياً للجنابة وبين التيمم على رواية المنع في التيمم؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: وجه قول مالك أن من تيمم للحدث الأصغر ناسياً لجنابته أن تيممه / يجزيه. وبه قال أبو حنيفة والشافعي [و 32] أن صورة التيمم للجنابة وللحدث الأصغر سيان. والقصد في كل واحد منهما استباحة الصلاة[4]. وقد نوى هذا استباحتها. فلا يعرج على[5] نسيانه لأحد الأحداث، لأن التيمم لا يرفع الحدث، فلا يضر نسيانه. وقد قال عليه السلام وإنما لامرىء ما نوى[6]. وهذا نوى استباحة الصلاة وكان له أن يصلي. ووجه الرواية الثانية عن مالك أن التيمم بدل عن طهارة الماء، وطهارة الماء في الجنابة تعم / جميع الجسد. وطهارة الماء في الحدث الأصغر تخص بعض الجسد. [ع 191] فكما لا يجزي غسل بعض الجسد عن جميعه، فكذلك البدل فيهما لا يجزي القصد بالتيمم للحدث الأصغر عن الحدث الأكبر. وتقوى عندي هذه الطريقة

---

(1) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.
(2) فلم ـ ح ـ.
(3) ناسياً لجنابته ففيه ـ غ ـ.
(4) استباحتها ـ ح ـ.
(5) عن ـ و ـ.
(6) اللفظ لمسلم باب الإمارة. إكمال الإكمال ج 5 ص 256.

على القول بأن التيمم يرفع الحدث. وقد يخرج الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في ذلك.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الظاهر من المذهب أن من غسل أحد أعضاء الوضوء بنية الوضوء ناسياً للجنابة أنه يجزيه عن غسل ذلك العضو للجنابة. وهو ظاهر قوله في المدونة في مسألة الجنب الناسي لغسل ما أزال عنه الجبيرة. والفرق عنده بين ذلك وبين التيمم، ما قدمناه في توجيه كون التيمم لا يجزىء، لاختلاف محل الطهارة الصغرى والكبرى في طهارة الماء. فقيس عليه بدله وهو التيمم. ومن غسل وهو جنب عضواً بنية الوضوء ناسياً للجنابة، فإن كل واحدة من طهارتي[1] الماء أصل في ذلك العضو[2] وليست إحداهما بدلاً من الأخرى. وحكمهما فيه حكم واحد. فإذا أكمل على ذلك العضو غسل ما سواه من الجسد، وكان قد تقدم له غسل ما سواه، ارتفع حكم الجنابة عنه وخالف في ذلك التيمم لأجل ما قدمناه.

قال القاضي رحمه الله تعالى: ولا يخلو مريد التيمم من ثلاثة أحوال:

1 ـ إما أن يغلب على ظنه اليأس[3] من وجود الماء في الوقت.

2 ـ أو أن يغلب على ظنه وجوده ويقوى[4] رجاؤه له[5].

3 ـ أو يتساوى عنده الأمران. فالأول يتيمم أول الوقت. والثاني آخره. والثالث وسطه. هذا هو الاختيار.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة هذا التقسيم؟.

2 ـ وما الوقت المشار إليه؟.

---

(1) فإن كل واحد من طهارة ـ ق ـ.

(2) العضو ساقطة ـ و ـ.

(3) الأياس ـ ح ـ و ـ.

(4) يتقوى.

(5) له ساقطة ـ الغاني ـ.

3 ـ وهل في الذي اختاره اختلاف؟[1] .

4 ـ وهل يعيد من خالف ما اختار؟ .

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد تقرر وعلم أن للماء فضيلة على التراب كما تقرر أيضاً عندنا / أن لأول الوقت فضيلة على آخره. فالآيس من وجود الماء في الوقت، لو أمرناه بالتأخير، ونحن نعلم أنه لا يجد الماء، لكنا حرمناه الفضيلتين: فضيلة الماء وفضيلة أول الوقت. ولا شك أن تحصيل إحدى الفضيلتين أولى من تركهما جميعاً.

[ع 152]

وأما الراجي لوجود الماء، فإنما أمر بالتأخير إلى آخر الوقت لأنه يحصل من فضيلة الماء فوق ما فاته من فضيلة أول الوقت. إذ فضيلة الماء متفق عليها، وفضيلة أول الوقت ليس[2] بمتفق عليها.

وأما الشاك فإنما أمر بوسط الوقت ليجعل لكل واحدة من الفضيلتين قسطاً من المراعاة. فيؤخر عن أول الوقت طلباً لفضيلة الماء ويرتفع عن آخر الوقت تقرباً من فضيلة آخره[3]. فكان وسط الوقت عدلاً بينهما.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الوقت المشار إليه هاهنا وقت الاختيار: القامة في الظهر، والقامتان في العصر، والشفق في المغرب على ما تقف عليه في كتاب الصلاة إن شاء الله. وإنما كان هذا هكذا لأن وقت الاختيار لا ينهى الواجد للماء عن تأخير الصلاة إليه. وجميعه محل لأداء العبادة فكان جميعه محلاً للتيمم. ولكن الاختيار في المشهور الرتبة التي فصلها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلفت روايات المذهب في ذلك. فالمشهور ما ذكره القاضي أبو محمد. وروي عن مالك في المتيمم على الاطلاق أنه يتيمم آخر الوقت. وقيل في المسافر على الاطلاق أنه يتيمم أول الوقت، وقيل بل يتيمم وسط الوقت، إلا الراجـي فإنه يؤخر. وقيل بل آخر

---

(1) خلاف ـ و ـ ق ـ.

(2) غير ـ ق ـ.

(3) هكذا في جميع النسخ. والظاهر ـ أوله ـ.

الوقت إلا الآيس فإنه يقدم أول الوقت * فكأن من أطلق القول بآخر الوقت رأى أن الضرورة إنما تتحقق في آخر الوقت. لا سيما على طريقة من قال من أهل الأصول أن الوجوب إنما يتحقق في العبادة المؤقتة في آخر الوقت *[1] ومن أطلق القول بأول الوقت رأى أن المصلي مأمور إذا قام إلى الصلاة بالوضوء، فإن لم يجد فبالتيمم، والأمر بذلك ورد نسقاً واحداً وله أن يقوم إلى الصلاة أول الوقت/ بل ذلك أفضل له. فإذا عدم الماء في[2] هذه الحالة التي أمر بالقيام فيها كان له التيمم على مقتضى الظاهر. وأما القولان المستثنى فيهما ما قدمناه فتوجيههما مأخوذ مما بيناه.

[ع 153]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما من فعل المختار على حسب أمرناه فلا إعادة عليه. لكن الشاك المأمور بوسط الوقت إن كان شكه هل يجد الماء أو لا؟ فوجده بعد صلاته فلا إعادة عليه. وإن كان شكه هل يبلغ الماء المعلوم مكانه أو لا يبلغه؟ فبلغه بعد صلاته فإنه يعيد في الوقت. وإنما أعاد هذا وإن كان فعل في صلاته المختار وخالف بقية الأقسام لأنه كالمقصر في اجتهاده وكالمخطىء في حدسه. ولو أنهى الاجتهاد نهايته لأمكن أن يعلم أنه يبلغ الماء فلهذا أمر بالإعادة في الوقت. وكذلك الخائف من الوصول إلى الماء للصوص عليه لجواز تقصيره في اجتهاده. وكذلك المريض العادم لمن يناوله الماء، لتقصيره في ترك الاستعداد بالماء، فحكم هؤلاء التيمم وسط الوقت لأجل الشك. واختصوا بالإعادة في الوقت دون من لا علم عنده من الماء، لما[3] ذكرناه من تقصيرهم. وقد قال بعض المتأخرين من الأشياخ قد يدل ظاهر المدونة على أن المريض الذي لا يمكنه مس الماء يتيمم وسط الوقت، لأنه يجوز زوال مرضه في أثناء الوقت. وسائر الأشياخ على خلاف هذا. ولا شك أن مرضه إذا كان يقطع بأنه لا يذهب في الوقت، فإن حكمه حكم الآيس من

(1) فكأن من أطلق الوقت أطلق القول بآخر الوقت رأى أن الضرورة إنما تتحقق في العبادة المؤقتة في آخر الوقت ساقط – ح –.

(2) على – ح –.

(3) ما – و –.

وجود الماء في الوقت. وأما من خالف المختار الذي أمر به في التقسيم المتقدم، فإن المأمور بأن يقدم الصلاة أول الوقت فأخرها في آخره فلا شك في أن لا إعادة عليه. لأنه بالغ في الاستظهار حتى خالف المختار. فلا إعادة عليه لوجود الماء. لأجل مبالغته في انتظاره وطلب تحصيله. وأما من أمرناه أن يؤخر إلى آخر الوقت، فقدم الصلاة في أوله ثم وجد الماء في الوقت فقيل يعيد في الوقت خاصة. وقيل / بل يعيد[1] في الوقت وبعده. فكأن من يرى الاعادة في الوقت يرى أن جميع الوقت محل للتيمم. وإنما التأخير من باب أولى وأحسن، ولا يعيد بعد الوقت من أخل بالأولى المستحسن. ومن رأى أنه يعيد بعد الوقت يرى أن التأخير متأكد، لأنه به تتحقق الضرورة وهي محل الوجوب على الرأي الذي ذكرناه. فأمر بالإعادة بعد الوقت. وقد وقع في المدونة فيمن يعلم أنه يصل إلى الماء في الوقت، فتيمم في أوله أنه يعيد في الوقت. واختصر المسألة حمديس فأبدل قوله يعلم بيطمع وكذا وقعت المسألة في المبسوط لابن القاسم إبدال يعلم بيظن. قال بعض الأشياخ إنما تحسن الإعادة في الوقت على / رواية يطمع ويظن، وأما على رواية يعلم، فتعاد الصلاة بعد الوقت، لقوة إيجاب التأخير في حق العالم، وانخفاض رتبته في حق الظان.

[ع 154]

[و 33]

وأما من أمرناه بالوسط فخالف الاختيار بأن[2] قدم فإنه لم يختلف هؤلاء في أنه لا يعيد بعد الوقت. وقد ذكر ابن حبيب فيمن لا علم عنده من الماء، أنه لا يعيد بعد الوقت إذا خالف المختار. ولكن المختار عنده في هذا أنه يؤخر إلى آخر الوقت. وإنما لم يقل بالإعادة في هذا بعد الوقت بخلاف قوله في المسألة التي قبل هذه، لأن الأول إذ رجا تحصيل الماء في آخر الوقت تأكد أمره بالتأخير[3]. وهذا لما كان لا علم عنده من الماء ضعف أمره بالتأخير لضعف الشك عن الظن. فلهذا افترقت المسألتان.

قال القاضي رحمه الله: ومن تيمم ثم وجد الماء فله ثلاثة أحوال:

1 ـ إما أن يجده قبل الدخول في الصلاة؟.

---

(1) يعيد ساقطة ـ ق ـ و ـ.

(2) فإن ـ و ـ.

(3) بالتأخر ـ و ـ.

2 ـ أو بعد الشروع فيها.
3 ـ أو بعد الفراغ منها.

فالأول يلزمه استعماله ويبطل تيممه، إلا أن يكون الوقت من الضيق بحيث يخشى معه فوات الوقت[1] إن تشاغل به. والثاني يمضي على صلاته ولا يؤثر وجود الماء شيئاً وكذلك الثالث.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أنه يبطل تيممه إذا رأى الماء قبل الصلاة؟.
2 ـ وهل يتخرج اختلاف في قطع الصلاة؟.
3 ـ وما وجه / الاختلاف في ذلك؟. [ع 155]
4 ـ * وهل تمزق الخف في الصلاة كطرو الماء في الصلاة؟ *[2].
5 ـ وما الدليل على أنه إذا فرغ من الصلاة لم يعدها؟.
6 ـ وهل يكون نسيان الماء في رحله كطروئه عليه؟.
7 ـ وما الفرق بين نسيان المكفر رقبة في ملكه وبين نسيان المتيم ماء في رحله عند من فرق بينهما؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: المتيمم إذا رأى الماء قبل الشروع في الصلاة، فالعلماء على أن تيممه قد بطل. وانفرد أبو سلمة بن عبد الرحمان فقال لا يبطل تيممه. والدليل للجماعة أن الله سبحانه أمر القائم إلى الصلاة بالتيمم. بشرط عدم الماء. وهذا حين قيامه إلى الصلاة واجد للماء، فلم تصح صلاته بالتيمم، إلا أن يخشى فوات الصلاة إن تشاغل باستعمال الماء[3] فيسقط حكم الماء. وقد قدمنا عن مالك رضي الله عنه: أنه يبيح التيمم لمن خاف الفوات باستعمال الماء. وهذا آكد لحصول[4] هذا متيمماً. قد أباح له تيممه الشروع في الصلاة.

---

(1) فوات الصلاة ـ الغاني ـ غ ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(3) بالاستعمال للماء ـ ق ـ.
(4) بحصول ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا طرأ على المتيمم، وهو في أثناء الصلاة ماء، فالمنصوص من المذهب أنه لا يقطع الصلاة. وقال أبو حنيفة يقطع الصلاة إلا في صلاة الجنازة والعيدين. ويتخرج عندنا قطع الصلاة على رأي بعض أشياخي، من القول، بأن الذاكر لصلاة نسيها تبطل الصلاة التي هو فيها. والناوي الإقامة يبطل ما هو فيه من صلاة السفر. وإمام الجمعة يبطل ما هو فيه من الصلاة بطرو من عزله. فلما جعلوا في هذه المسائل هذه الطوارىء تمنع استدامة الصلاة كما منعت ابتداء الصلاة، كان طرو الماء على المتيمم يمنع من الاستدامة أيضاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: هذا الاختلاف يدور على نقطة واحدة وهي: هل التيمم شرع بدلاً من الوضوء لصحة الشروع في الصلاة أو لصحة الشروع مع الاستدامة. ولما قال تعالى / : ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا** ﴾. قدر قوم أن الأمر[1] إنما توجه حالة القيام إلى الصلاة لا أكثر. وقد رأى آخرون أنه في كل جزء من الصلاة قائم للصلاة. فجعلوا التيمم شرع للابتداء والاستدامة، بشرط العدم. فإذا لم يحصل العدم حال الاستدامة، لم يصح التيمم. ثم اختبر العلماء أيضاً أصول الشرع فوجدوها أيضاً مختلفة. منها ما شرع فيه تساوي الحكم في الابتداء والاستدامة. كالردة والرضاع، فإنها تمنع ابتداء عقد النكاح وتمنع استدامته. ومنها ما يمنع الابتداء دون الاستدامة، كالإحرام والصفة المبيحة لنكاح الأمة. فإن ذلك يعتبر حال العقد ولا يعتبر حال الاستدامة. فرد[2] كل واحد من الفريقين مسألة التيمم إلى الأصل الموافق لما حكيناه عنه. ورجح القائلون بمساواة حال الاستدامة لحال الابتداء مذهبهم، بأن الصلاة متى طرأ على المصلي فيها تمكن من القيام أو القراءة بعد عجزه عنهما، خوطب بهما. ولم تصح باقي الصلاة دونهما. وفرق الآخرون بأن الانتقال لفعل الطارىء من القيام أو القراءة لا يبطل ما

[ع 156]

(1) الأمر ساقطة من ـ ح ـ.
(2) فذكر ـ و ـ.

مضى من عمل[1] الصلاة. فأمر المصلي به إذ ليس في فعله ما يبطل عمله. ولو أمرنا المتيمم بالوضوء لأبطلنا ما مضى من صلاته وقد قال تعالى: ﴿ **ولا تبطلوا أعمالكم** ﴾[2].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الماسح على خفيه إذا شرع في الصلاة فطرأ عليه ما مزق خفه حتى ظهر أكثر رجله، فإن ابن القصار أشار إلى أن الصلاة تبطل وأن الفرق بين ذلك وبين طرو الماء على المتيمم،[3] أن باب كون التراب بدلاً عن الماء أوسع من مسألتنا. لأن الماء قد يجوز تركه مع القدرة عليه لعطش ونحوه من الأعذار، فشروع هذا في الصلاة عذر يسقط حكم الماء. وهذا فرق إن نوقش فيه قد لا يصفو له. وأمثل منه إن كان لا بد من تطلب الفرق أن يقال أن التيمم فعل قد تقضى حساً وبقي / بعد[4] تقضيه حكماً. وطرو الماء [ع 157] لما[5] منع من استعماله حرمة الصلاة صار كأنه لم يوجد. وإذا لم يوجد الماء تمادى على صلاته باتفاق. ويكون تماديه بطهارة ثابتة الحكم. والخف إذا تمزق فقد ذهب حساً، وهو في حال الصلاة، وظهرت الرجل، وليست بمغسولة، فيكون التمادي على الصلاة، وقد فقد الممسوح ولم يحصل[6] الغسل. فلا تصح صلاة عريت من مسح وغسل. أشار إلى هذا الفرق بعض الأشياخ ولم يبسطه هكذا، ومع بسطي له، أنا على تطلب فرق أوضح منه وأبعد من المناقشة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا طرأ الماء بعد الفراغ من الصلاة فالعلماء على إجزاء الصلاة وصحتها. وانفرد طاوس فأمر بإعادتها بالوضوء في الوقت. والدليل للجماعة أن الله سبحانه قد[7] جعل التيمم بدلاً من

(1) فعل ـ و ـ.
(2) سورة محمد، الآية: 23.
(3) التيمم ـ و ـ.
(4) بعد ساقطة ـ ح ـ.
(5) لما ساقطة ـ ح ـ.
(6) ولم يصح في ـ ح ـ.
(7) قد ساقطة ـ و ـ.

الوضوء عند القيام إلى الصلاة. ووقع الإشكال: هل هذا اللفظ يتناول ابتداء القيام خاصة أو يقدر أنه في كل جزء قائم إلى الصلاة على ما سبق بسطه. فأما إذا انقضى جميع الصلاة. وسلمها إلى الله سبحانه المطالب له بها، فلا يقال إنه قائم إلى الصلاة. ولا عهدة عليه بعد تسليم الحق الذي عليه. وأظن طاوساً نحا طريقة من قال من أهل الأصول أن الوجوب إنما يتحقق بآخر الوقت. وقد جاء [و 34] الخطاب بالوجوب وهو من أهل الماء، / فيؤمر باستعماله. والذي قلناه كاف في الرد عليه.

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: الناسي للماء في رحله يقطع إن ذكره وهو في الصلاة. وإن ذكره[1] بعد فراغه فقيل لا إعادة عليه وقيل يعيد في الوقت، وقيل يعيد أبداً.

فمن رأى أن الصلاة لا تصح وأنها تعاد أبداً اعتمد أن الله سبحانه شرط في صحة التيمم عدم الماء. وهذا واجد له حين التيمم فلم يصح تيممه ولا يعذر [ح 158] بالنسيان / كما لا يعذر[2] ناسي ركعة أو سجدة أو ناسي الحدث.

ومن لم يوجب الإعادة رأى[3] أنه إنما خوطب باستعمال الماء مع التمكن منه. وأما وجوده مع عدم التمكن فلا تأثير له كوجود المريض إياه. والناسي غير متمكن منه مع نسيانه فلا يضره وجوده كالمريض. والفرق عند هؤلاء بينه وبين ناسي ركعة وسجدة وناسي الحدث، أن هذا قد أتى ببدل مما نسيه[4] وهو التيمم. وأولئك لم يأتوا ببدل عما تركوه فيقدر لهم عوضاً مما تركوه.

ومن[5] أمر بالإعادة في الوقت فيمكن أن يكون لا يوجب الإعادة ولكنه استحبها في الوقت لتبرأ الذمة باتفاق.

(1) ذكر ـ ح ـ.
(2) لا يعذر به ـ ح ـ ق ـ.
(3) يرى ـ ح ـ ق ـ .
(4) لما نسي ـ و ـ.
(5) وأما من ـ و ـ.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما فرق من لم يوجب الإعادة بعد الوقت وأوجب عتق الرقبة متى ذكر،[1] لأن عتق الرقاب لا وقت له محدداً بل كل زمن[2] يقال أنه وقت له، فصارت سائر الأزمنة فيه كالوقت في الصلاة. ومن أصحابنا[3] البغداديين من أشار إلى أن الفرق بينهما أن الماء يصح تركه للتيمم مع صحة الملك له لعذر، وعتق الرقبة لا يصح العدول عنها مع صحة الملك لها، وكونها مما يجزي إعتاقه فصار المعتبر في الرقبة الملك. وهو حاصل. والمعتبر في الماء التمكن من الاستعمال لا الملك وهو غير حاصل.

قال القاضي رحمه الله تعالى: والتيمم لا يرفع الحدث. وفائدة ذلك شيئان: منع الجمع بين فرضين[4] بتيمم واحد. وأنه إذا وجد الماء بعد تيممه تطهر للحدث المتقدم.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ هل اختلف في ذلك؟.

2 ـ وما وجه الخلاف فيه؟.

3 ـ وهل له من الفوائد سوى ما ذكر في الكتاب؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف فقهاء الأمصار في ذلك وحكى ابن خويز بنداد عن مالك في ذلك روايتين. وفي المذهب ما يدل على الاضطراب في ذلك نذكره في الجواب عن السؤال الثالث. وقد حكي عن ابن المسيب وابن شهاب / أنه يرفع الحدث الأصغر. وحكي عن أبي سلمة أنه يرفع الحدثين [ع 159] جميعاً. وكنا حكينا عنه أن من طرأ عليه الماء قبل الشروع في الصلاة لا يلزمه استعماله. ولكنه يحتمل أن يكون إنما قال ذلك لأنه لما لم يصل بتيممه لم يصح أن يبطل حكمه. ولكن هكذا حكي عنه أنه يرفع الحدثين قولاً مطلقاً من غير تفصيل.

---

(1) متى ما ذكر ـ ح ـ.
(2) زمان ـ و ـ.
(3) أصحابنا ساقطة ـ و ـ.
(4) الفرضين ـ الغاني ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إن الله سبحانه أمر القائم إلى الصلاة بطهارة الماء، وجعل طهارة التراب بدلاً منها عند العدم. فيجب أن تسد مسدها. فلما كانت طهارة الماء ترفع الحدث كان بدلها مثلها. ولما رأى الآخرون ما حكاه بعض أصحابنا من أنه لا خلاف في أن المتيمم إذا وجد الماء اغتسل، دل ذلك على أن حدثه لم يرتفع. إذ لو ارتفع لما لزمه الغسل. كمن اغتسل لجنابة فإنه لا يلزمه الغسل إلا بجنابة أخرى. وينفصل الأولون عن هذا بأن يقولوا: إنما يرفع التيمم الحدث إذا كان صحيحاً. ومن شرط صحته عدم الماء. فإذا وجد الماء بطل التيمم أصلاً، وصار كمن لم يتيمم. ومن لم يتيمم ولا اغتسل لم يرتفع حدثه. فإنما يقول إنه يرفع الحدث بشرط استصحاب حال عدم الماء الذي باستصحابه يصح التيمم. وهذه مسألة مع كثرة بحثي عنها[1] لم أجد لهذا الاختلاف تحقيقاً، كما تقتضيه عبارة مطلقيه. وذلك أنهم إذا كانوا متفقين على أنه إذا وجد الماء اغتسل، فالحدث لم يرتفع ارتفاعاً مطلقاً. وإذا كانوا متفقين على أن الصلاة مباحة فلا يصح القول بأن الحدث لم يرتفع. إذ الصلاة لا تصح من المحدث. ولولا أنه طهور[2] ـ كما قال الله تعالى: ﴿ **ولكن يريد ليطهركم**﴾[3]، وكما قال ﷺ: **جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً**[4] ـ لم تستبح به الصلاة لقوله: **لا صلاة إلا بطهور**[5]. فلم يبق لهذه العبارة التي أطلقها الأيمة فيما لا يحصى من الكتب كثرة، حقيقة. لكن اشتهر اختلافهم في الجمع بالتيمم بين صلوات. وجعلوا / هذا أحد ثمرات الخلاف[6]. [ع 160] لكون[7] التيمم رافعاً للحدث كما قاله القاضي أبو محمد. وهذا إنما التحقيق

---

(1) عليها ـ و ـ ق ـ.

(2) طاهر ـ ق ـ.

(3) سورة المائدة، الآية: 6.

(4) تقدم تخريجه.

(5) هو حديث ابن عمر رواه مسلم ولفظه لا يقبل الله صلاة بغير طهور. إكمال الإكمال ج 2 ص 7.

(6) الاختلاف ـ ق ـ و ـ.

(7) في كون ـ ح ـ.

في العبارة عنه أن يقال: هل جعل الشرع التيمم بدلاً من الوضوء بشرط واحد وهو العدم؟ أو بشرطين وهما العدم، وتوجه فرض القيام إلى الصلاة؟ فإذا قلنا بشرط العدم خاصة، جاز الجمع بين الصلوات بتيمم واحد، لاستصحاب حال العدم خاصة. وإن قلنا بشرطين، وهما العدم وتوجه الفرض، فالصلاة الثانية لم يتوجه فرض القيام إليها، فلا يكون التيمم بدلاً فيها. هذا هو محض التحقيق. وعجباً للقاضي أبي محمد أن يقول في كتابه هذا إن من فائدة الخلاف إذ وجد الماء تطهر. وهو يرى الأئمة وفقهاء الأمصار المختلفين في هذا متفقين على أن المتيمم إذا وجد الماء اغتسل. فعم. وقد حكينا اختلافاً في ذلك عن مالك. أفترى مالكاً إذا قال بأن التيمم يرفع الحدث يسقط فرض استعمال الماء عند وجوده؟ هذا ما لا يظن به. كيف وقد حكينا الاتفاق على الأمر بالغسل. ولكنها مسألة لما تساهل الأئمة في إطلاقهم[1] فيها[2]. مر[3] في ذلك على ما مروا عليه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد ذكر بعض الأشياخ أن من ثمرة الاختلاف في كون التيمم رافعاً للحدث، جواز وطء الحائض إذا تيممت. وقد أجازه ابن شعبان بناء منه على أنه يرفع الحدث. ومنها من لبس خفيه بطهارة التيمم قبل أن يصلي ثم أحدث فإن أصبغ أجاز له إذا توضأ أن يمسح على خفيه بناء على أن التيمم يرفع الحدث. ومنها إمامة المتيمم بالمتوضئين فقد أجازها ابن مسلمة من أصحابنا بناء على أن المتيمم يرفع الحدث، وإن كان كرهها مالك. ومنعه ربيعة.

وقد احتج للجواز بأن عمرو بن العاصي صلّى بأصحابه وهو جنب فقال له ﷺ: صليت بهم وأنت جنب؟[4] ولم يأمره[5] بإعادة. واحتج أيضاً، / بهذا [ع 161]

(1) ولكنها مسألة لم تسهل العلماء في إطلاقهم.
(2) فيها ساقطة ـ و ـ.
(3) أي القاضي أبو محمد.
(4) رواية البيهقي وأحمد. صليت بأصحابك وأنت جنب. السنن ج 1 ص 225. والفتح الرباني ج 2 ص 197. وأخرجه أبو داود والدارقطني.
(5) يأمر ـ و ـ ح ـ.

الحديث للقول: بأنه لا يرفع الحدث. لقوله وأنت جنب. فدل[1] أن التيمم لا يرفع حدث الجنابة. وقد كشفنا نحن عن حقيقة هذا الاختلاف. وأنه لا يتصور فيما تقتضيه عبارته، مما يغني عن النظر في التعلق بإطلاق هذا اللفظ في الحديث. وإذا حصل الاتفاق على القسمين اللذين قدمنا، حمل إطلاق هذه التسمية على معنى آخر لا يكون مناقضاً لما اتفق عليه إن صح / الاتفاق وثبت. [و 35]
وقد تسامحنا في هذا الفصل بأن عبرنا عنه بالعبارة التي أنكرناها[2]. وإنما جرينا فيها على ما جرى عليه القوم بعد[3] أن نبهنا على ما فيه. كما أنا أكثرنا أيضاً في هذا الباب من إطلاق عبارة البدل في التيمم. وإن كان قد تعقب ذلك بعض المتأخرين لأنه ظن البدل أنه إنما يستحق هذه التسمية إذا كان بدلاً في كل الأحوال. والتيمم إنما يكون بدلاً في حال دون حال. وهذا الذي قاله مناقشة. وقد غلب[4] على ألسنة الأيمة تسمية التيمم بدلاً. فلو صح ما قاله المتعقب لكانت هذه من الأسماء العرفية عند أهل هذه الصناعة. والعبارة بما تعارفوا عليه أسرع إلى فهمهم، وقد تقدم الكلام على ذلك في افتتاح مسائل هذا الكتاب بما فيه كفاية.

---

(1) فقال ـ و ـ ق ـ.
(2) أنكرنا ـ و ـ.
(3) وبعد ـ ح ـ.
(4) وقد يغلب ـ ح ـ.

باب المسح على الخفين
* وما يتعلق به *[1]

قال القاضي رحمه الله: المسح على الخفين جائز في السفر والحضر[2]، للرجال والنساء إذا أدخل رجليه في الخفين بعد كمال وضوئه، من غير توقيت بمدة من الزمان لا يقطعه إلا الخلع، أو حدوث ما يوجب الغسل، كان الخف صحيحاً أو فيه[3] خرق يسير لا يمنع متابعة المشي.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة منها: أن يقال:

1 ـ ما الدليل على جواز المسح على الجملة؟.
2 ـ وما الدليل على أن الحضر كالسفر[4]؟.
3 ـ ولم ذكر النساء مع الرجال؟.
4 ـ ولم اشترط كون الرجلين طاهرتين بإكمال الوضوء؟.
5 ـ وهل / يجزي تطهير الرجلين خاصة؟. [ع 162]
6 ـ وما الدليل على سقوط التوقيت؟.
7 ـ وهل لبس أحد الخفين قبل غسل الرجل الثانية كلبسه بعد غسلهما جميعاً؟.
8 ـ ولم كان خلع الخف قاطعاً؟.
9 ـ ولم كان حدوث ما يوجب الغسل كذلك؟.

---

(1) ما بين النجمين ساقط من جميع نسخ الشرح. ثابت بالغاني و ـ غ ـ.
(2) في الحضر والسفر ـ غ ـ.
(3) أو كان فيه ـ غ ـ.
(4) إن السفر كالحضر ـ و ـ.

10 ـ ولم كان الخرق اليسير معفواً عنه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الدليل على جوازه على الجملة الآثار الواردة بذلك، وهي لا تحصى كثرة. وقد حكى بعض أصحابنا عن مالك إنكار جواز المسح وأنه لا يمسح المسافر ولا المقيم. وقال ناقل هذا إن صحت هذه الرواية عنه[1] فلعله رأى المسح منسوخاً. والظن عندي أن مالكاً لم يسلك هذا المسلك الذي ظنه ناقل هذه الرواية. وإنما الرواية الثابتة أنه قال: لا أمسح في السفر، ولا في الحضر. وكأنه كرهه. فإنما حكى عن نفسه ما يؤثر فعله. وقد يكون الفعل جائزاً عند الفقيه ويؤثر تركه. فيحتمل أن يكون مالك رأى أن المسح رخصة. والفضل في ترك الرخص. فأخبر عن نفسه أنه يأخذ بالأفضل. كما يرى أن فطر المسافر في رمضان جائز، ويقول الصوم أفضل له إذا كان مطيقاً له. وكيف يظن به إنكار المسح أصلاً، وقد قال الحسن روى المسح عن النبي ﷺ سبعون نفساً على أنحاء مختلفة؟ وبعض من صنف الخلاف من أصحابنا لم يضف[2] إنكاره إلا إلى المبتدعة. وطائفة من أهل الأصول يرون أن الزيادة على النص كالنسخ فلا يرجع فيها إلى أخبار الآحاد. وهو أصل أبي حنيفة وأصحابه. ولما استشعرت هذه الطائفة هذا[3]. قال أبو يوسف يجوز نسخ القرآن بمثل الأخبار الواردة بمسح الخف. يشير بهذا إلى أن إثباته مسح الخف لم يكن إلا بآثار خارجة عن أخبار الآحاد. وقال أبو حنيفة في ذلك هي كضوء الشمس يشير إلى إظهارها[4] واشتهارها وانتشارها. فأنت ترى أبا حنيفة وأصحابه مع تقصيرهم في البحث عن الآثار عن مالك أثبتوا / المسح على الخفين وقالوا فيه ما حكيناه عنهم. فكيف يظن بمالك رضي الله عنه مع معرفته بالآثار واتباعه لها إنكاره أصلاً. وهذا كله يحقق عندك ما ظننا به في تلك الرواية.

[ع 163]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف قول مالك في الحاضر.

---

(1) عنه ساقطة ـ و ـ.
(2) لم يكن يضيف ـ و ـ.
(3) استشعرت الطائفة هذا ـ ح ـ.
(4) ساقطة من ـ ح ـ ق ـ وهو الأولى.

هل يجوز له المسح على الخفين أم لا؟ فوجه الجواز ظواهر الآثار وهي كثيرة. وفي الحديث: أنه أتى سباطة قوم فبال قائماً ومسح على خفيه[1]. والسباطة المزبلة ولا يقال مزبلة قوم إلا في الحضر. وفي كتاب مسلم أنه وقت للحاضر يوماً وليلة[2]. وفي هذا إثبات المسح على الجملة وقياساً على الجبائر التي يستوي فيها حال الحاضر والمسافر. ووجه نفي المسح أنه رأى الرخص مختصة بالسفر كالقصر والفطر. فقاس مسح الخفين عليه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: لما رأى أن علة جواز المسح على الخفين ما يلحق بالمسافر[3] من النزع عند الطهارة لاشتغاله بالحل والترحال. والغالب أن يقال: إن هذا من أشغال الرجال، خاف أن يظن أن النساء لا يجوز لهن ذلك. فأخبر بجوازه لهن. وأن الرخصة عامة لهن[4] كما يجوز لهن القصر والإفطار[5].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما اشترطنا الطهارة لأن المغيرة لما أهوى لنزع خفي رسول الله ﷺ قال له ﷺ: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين[6]. فلو لم تكن الطهارة شرطاً في جواز المسح لم يكن لهذا التعليل فائدة. وكلامه ﷺ يجل عن أن يكون لا معنى فيه ولا فائدة له.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: المعتبر تطهير الرجلين بالطهارة المعهودة التي هي طهارة الحدث. هذا هو[7] المعروف من المذهب. وقد وقع

(1) أخرجه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن الكبرى ج 1 ص 270 / 274.
(2) رواه مسلم والبيهقي. السنن الكبرى ج 1 ص 275 / 276. وأطال في بيانه صاحب الهداية ج 1 ص 214 / 232.
(3) بالمسافر ـ ح ـ.
(4) لهن ساقطة ـ ح ـ.
(5) الفطر ـ و ـ ق ـ.
(6) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والدارمي والبيهقي وأحمد. إرواء الغليل ج 1 ص 136 / 137.
(7) هو ساقطة من ـ ق ـ و ـ.

في المستخرجة فيمن غسل رجليه خاصة، ولبس خفيه ونام قبل أن يكمل طهارته، أنه يجزيه المسح عليهما. وهذه إشارة إلى ترك اعتبار الطهارة المعهودة * التي هي طهارة الحدث *[1] والاكتفاء / بتطهير الرجل خاصة. ألا تراه يقول يمسح ولو نام، والنوم يبطل الطهارة. ولو كان[2] غسل رجليه بنية وضوء منكس لأن قوله قبل أن يكمل وضوءه فيه إشارة إلى قصد الوضوء المنكس. ويكون الوجه في هذه الطريقة حمل قوله عليه السلام أدخلتهما طاهرتين[3] على طهارة الرجلين على وجه ما.

[ع 164]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: المشهور من المذهب ترك اعتبار التوقيت. وقد روي عن مالك إثبات التوقيت. وأنكر بعض البغداديين ما نسب إليه من التوقيت في الرسالة المضاف إليه أنه كتب بها[4] إلى هارون الرشيد. وذكر الأبهري أن أشهب روى التوقيت للمسافر ثلاثة أيام. وبالتوقيت قال أبو حنيفة والشافعي. وسبب هذا الاختلاف، اختلاف الأحاديث[5]. فلإثبات التوقيت ما خرجه مسلم من أنه ﷺ وقت للحاضر يوماً وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام بلياليها[6]. ولنفي التوقيت أن رجلاً قال يا رسول الله: أمسح على الخفين. قال: نعم. قال: يوماً ويومين. قال وثلاثة وما شئت[7]. وقياساً على الجبائر. وقد قال من أثبت التوقيت أن طهارة التيمم لما كانت لا ترفع الحدث عن شيء من الأعضاء لم يستبح بها أكثر من صلاة. وطهارة الغسل لما كانت ترفع الحدث عن سائر الأعضاء استبيح بها ما لا ينحصر بعدد من الصلوات. والماسح على خفيه لما ارتفع الحدث عن بعض أعضائه دون بعض، كان له

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(2) فإن كان في ـ ح ـ.
(3) تقدم تخريجه قريباً.
(4) كتبها ـ و ـ.
(5) وسبب الاختلاف ـ ح ـ وسبب الخلاف خلاف ـ ق ـ.
(6) هو تمام الحديث السابق: نفس المراجع.
(7) أخرجه البيهقي. السنن ج 1 ص 279. وأخرجه أبو داود والطحاوي وابن أبي شيبة وابن ماجه والحاكم. وهو حديث لا يصح. الهداية ج 1 ص 234.

حكم متوسط. فارتفع / عن الصلاة الواحدة وانحط عن عدم الحصر. فوقت بما [و 36] في الحديث وهذا ينتقض بمسح الجبيرة فإنه غير مؤقت. هذا وبعض المؤقتين لم يسلم أن الحدث لم يرتفع. وقد اختلف المؤقتون في المقيم إذا لبس خفيه ثم سافر.

فمذهب الشافعي أن ميقات المقيم الذي هو اليوم والليلة لا يبطل لأن ابتداء الفعل كان في الإقامة فخاتمته محمولة[1] على ابتدائه.

ومذهب أبي حنيفة إبطال ميقات المقيم. واعتبار[2] ميقات المسافر / لأن [ع 165] ما حدث من السفر يجب فيه صلوات غير متعلقة بما كان في الحضر. فوجب أن يعتبر فيها حال المصلي.

ولا أعرف في المذهب فيها نصاً، ولكنها تلاحظ لاختلاف[3] في المدونة فيمن ابتدأ الصيام في الحضر ثم سافر في أثناء النهار فأفطر. هل يكفر مراعاة لحال مبتدإ الفعل. أو لا يكفر مراعاة للحال التي هو عليها. فبين المسألتين تناسب من هذه الجهة.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف المذهب عندنا فيمن توضأ وغسل إحدى رجليه وأدخلهما في الخف، ثم غسل الأخرى وأدخلها في الخف. هل له أن يمسح على خفيه؟ فقيل ليس له ذلك لأنه لبس الأول قبل كمال الطهارة. ومن شرط جواز المسح إكمال الطهارة. وقيل يجوز له المسح لأن الرجل الأولى لم تدخل إلا وهي طاهرة فجاز المسح.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إذا خلع خفيه[4]. فقد انتقل الحكم للرجل. وإنما يرتفع الحدث عنها بكون المسح على الخف نائباً عنها. فإذا زال الخف سرى الحدث إليها.

---

(1) مبنية في ـ و ـ ق ـ.

(2) اعتبار ساقطة ـ ح ـ. اعتبر ـ ق ـ.

(3) الاختلاف ـ ح ـ و ـ.

(4) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب خفه.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إنما كان حدوث ما يوجب الغسل قاطعاً لأن غسل الجنابة لا يجزىء فيه المسح على الخفين وقد جعل ذلك حجة له من أنكر المسح أصلاً. فقال: لو كان للمسح على الخف أصل في الطهارة الصغرى لكان له في الكبرى. وهذا لا يلزم لأن الطهارة الكبرى أغلظ وأقوى مرتبة في هذا. ألا ترى أن الرأس في الطهارة الصغرى فرضه المسح، ولا يجزىء الجنب مسح رأسه. بل عليه غسله. فكذلك يمسح الخف في الطهارة الصغرى دون الكبرى.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: اختلف الناس في خرق الخف المانع من المسح فمنهم من يتسهل في المسح فأجاز المسح وإن كثر الخرق ما دام الخف يعلق بالرجل. ومنهم من منع المسح لظهور بعض المغسول. وتوسط مالك فأجازه في الخرق اليسير إذ لا تسلم الخفاف منه غالباً، ومنعه في [ع 166] الكثير / لفقد هذه العلة مع ظهور كثير من المغسول، والكثير لا يعفى عنه.

وقد قال بعض أصحابنا إذا شك هل الخرق يسير أو كثير فلا يمسح. ووجه هذا أن الأصل غسل الرجل، والمسح رخصة. فلا يتعدى بها المرتبة التي جاء الشرع بها. ومتى وقع الشك عدنا إلى حكم الأصل.

قال القاضي رحمه الله: ويستحب للمقيم[1] خلعه كل جمعة للغسل وإذا خلعهما غسل رجليه وبطل حكم المسح. ولا يجوز المسح على جوربين غير مجلدين. وفي المجلدين والجرموقين روايتان.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أثنا عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ لم أستحب للمقيم خلعه كل جمعة؟.
2 ـ وما الدليل على أنه إذا خلعهما غسل رجليه؟.
3 ـ وهل ينتقض وضؤوه أو يكفيه غسل رجليه خاصة؟.
4 ـ وهل تأخيره غسل رجليه يبطل وضوءه؟.

---

(1) للمقيم ساقطة من ـ و ـ.

5 ـ وهل تأخيره مسح خفيه يبطل وضوءه؟.
6 ـ ولم لا يجوز المسح على الجوربين؟.
7 ـ ولم اختلف في المسح على الجرموقين؟.
8 ـ وهل يجزىء مسح ما قطع دون الكعبين؟.
9 ـ وهل يجوز[1] للمحرم أن يمسح الخف الزائد على الكعبين؟.
10 ـ وهل يجزىء مسح خفين تحتهما آخران؟.
11 ـ وهل يجزىء ذلك في إحدى الرجلين خاصة؟.
12 ـ وهل يجزىء غسل إحدى الرجلين ومسح الأخرى فوق الخف؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: وقع في بعض الروايات أن تحديد المسح من الجمعة إلى الجمعة، وتؤول ذلك على أن المراد به الحاضر المخاطب بالجمعة. لأنه مأمور بالغسل للجمعة. ولا يجزىء في الطهارة الكبرى مسح الخفين كما قدمناه. وقول القاضي أبي محمد استحب للمقيم خلعه كل جمعة إنما هذا[2] عند من لم يوجب غسل الجمعة. ومن أوجبه من العلماء لا يرى ذلك مستحباً بل يجعله واجباً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: جمهور العلماء على أن خلع الخفين يبطل طهارة[3] الرجلين. وإذا بطلت طهارتهما وجب غسلهما.

وقال داود نزع الخفين لا يبطل[4] طهارة الرجلين، بل يصلي بطهارته تلك ما لم يحدث. والدليل لما عليه الجمهور أن المسح على الخفين بدل من غسل الرجلين. فإذا بطل المسح بنزع الخفين لم يبق بدلاً مع بطلانه. وإذا بطل كونه بدلاً وجب فعل البدل الآخر / كالجبيرة إذا نزعت بطل حكم المسح * ولداود [ع 167] المناقضة بمسح الرأس فإنه لو ذهب الشعر الممسوح لم يبطل حكم المسح *[5]

(1) يصح في ـ و ـ ق ـ.
(2) هو في ـ و ـ.
(3) غسل الرجلين في ـ و ـ.
(4) لا يبطل نزع الخفين ـ و ـ ق ـ.
(5) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

والفرق عندنا أن مسح شعر الرأس أصل في نفسه وليس ببدل عن غيره، فينتقل الأمر إلى البدل[1] عند زوال الشعر. والخف بدل فانتقل إلى غيره عند زواله.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: المعروف من المذهب أن وضوءه لا ينتقض. وروى عن مالك رواية شاذة أن وضوءه ينتقض. وبه قال الشافعي. وسبب الاختلاف في ذلك أن الموالاة قد قدمنا الاختلاف في وجوبها. فمن أنكر وجوبها لم ينقض الطهارة هاهنا. ومن قال بوجوبها وقدر أن غسل الرجلين الذي انتقل إليه الفرض الآن، لما تأخر عما سواه من الأعضاء، حصلت التفرقة وعدمت الموالاة، أبطل الوضوء. ومن رأى أنه كالمغلوب على التفرقة أو رأى أنه إنما غسل رجليه بدلاً عن طهارتهما التي بطلت في الحال، لم يبطل الوضوء لصحة الموالاة في جميعه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: تأخير غسل رجليه، فيه اضطراب. ويتخرج على الاختلاف في وجوب الموالاة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: تأخير المسح على خفيه، المعروف منعه. وقد روى الأجزاء. وهذا يحتمل أن يكون بناء الأجزاء على القول بأن الموالاة غير واجبة أو على القول بأن الممسوح حكمه أخف من حكم المغسول. لأن مبناه على التخفيف.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما لم يجز المسح على الجوربين خلافاً لأبي يوسف وصاحبه محمد في إجازتهما المسح على الجوربين، الغير مخروزين إذا كانا ثخينين، لأن الآثار إنما جاءت بالمسح على الخفين. والجوربان لا يسميان خفين. والحاجة إلى الخفين فرق الحاجة إليهما. فلا يقاس حكمهما على الخفين، فإن جلدا فقد اختلف فيهما لأنهما أشبها بالتجليد الخفين فقاسهما مرة عليهما ومرة لم يقس على الرخصة ولم يبعد ما جاءت به / الآثار[2]. [ع 168]

---

(1) البدن ـ و ـ.

(2) الأخبار في ـ و ـ.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف في الجرموقين ما هما؟ فقيل خفان غليظان لا ساق لهما. وقال بعض البغداديين هما خفان تحتهما خفان. وأشار ابن القاسم إلى أن ما[1] خرز عليه يسمى جرموقاً. فإن كان الأمر كما فسره من قال: هما الخفان الغليظان اللذان لا ساق لهما، والتوجيه فيه كنحو التوجيه في / الجوربين المخروز عليهما، وإن كان كما أشار إليه ابن القاسم فقد تقدم توجيهه. وإن كان كما قال بعض البغداديين فستتكلم عليه بعد هذا. [و 37]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إذا قطع الخفان دون الكعبين فالمعروف من المذهب أنه لا يصح المسح عليهما لظهور بعض المغسول. وحكى ابن شعبان أن الوليد بن مسلم روى عن مالك: أنه يمسح عليهما وعلى ما ظهر من الرجلين. وهذا مذهب شاذ، وإنما ينسب إلى الأوزاعي. وكان الوليد كثير الرواية عنه. ووجه هذه الرواية، إن صحت، أنه رأى[2] أن الظاهر من الرجل في حكم اليسير. فعفي عنه كما عفي عن الخرق اليسير في الخف. والفرق على المشهور بينهما، أن الخرق مما لا ينفك الخفاف عنه غالباً، ومما لا يخرجه عن الصورة التي جاءت بها الآثار. والمقطوع دون الكعبين بخلاف ذلك.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: منع بعض أصحابنا المحرم من المسح لأنه منهي عن لبس الخفين التامين. وإذا نهى عن لبسهما لم يرخص له في المسح عليهما. وعندي أنه قد يتخرج على القولين في جواز القصر لمن سفره معصية. وعلى هذا تمسح على الخفين المحرمة لأنها في لبسهما غير عاصية.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: حكى البغداديون وغيرهم اختلافاً في ذلك عن مالك. وأطلقوا الحكاية عن ذلك. وقال بعض شيوخنا إنما

(1) إلى أن كل ما خرز عليه ـ و .

(2) روى ـ و ـ.

[ع 169] الاختلاف فيمن لبس خفين، على خفين لم يمسح عليهما. وأما إذا / مسح على الأسفلين ثم لبس خفين فإنه يمسح عليهما إذا توضأ من غير خلاف في ذلك.

وسبب الاختلاف في ذلك أن الآثار إنما وردت بالمسح على خفين مفردين لا على أربع خفاف فلا تتعدى[1] الآثار. ومن أثبت المسح قاس على ما ورد من الآثار في ذلك.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: اختلف فيمن نزع الخف الأعلى من إحدى رجليه هل عليه أن ينزع الأعلى من الرجل الأخرى أم لا؟ فمن أوجب النزع رأى أن حكم الخفين لا ينبغي أن يختلف. وقد صار هاهنا تحت الخف الرجل. وحكمها الغسل. وتحت الخف في الرجل الأخرى خف آخر وحكمه المسح. فوجب النزع لرفع هذا الاختلاف. ومن لم يوجب النزع لم يلتفت إلى ما تحت الخف وإنما اعتبر الخفاف خاصة وهو ماسح على الخفين في كلا الرجلين. فلا يضر اختلاف العدد.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: لا يجزىء من خلع إحدى خفيه غسل الرجل التي خلع خفها، ومسح خف الرجل الأخرى. لأن هذا قد اختلف معه حكم الرجلين. فصارت إحداهما مغسولة والأخرى ممسوحة من فوق حائل. وكل المسح بدل من كل الغسل، فلا يبعض ذلك. وأجاز ذلك أصبغ وهذا عندي ينظر إلى الاختلاف في مسألة المكفر عن يمينه إذا أطعم خمسة وكسا خمسة. ولعلنا أن نبسط الكلام عليها في موضعها إن شاء الله تعالى. وقد قال بعض الأشياخ لو تعذر على هذا الغاسل لإحدى رجليه نزع الخف عن الرجل الأخرى، وخشي فوات الوقت إن تشاغل بنزعه، فإنه يباح له المسح عليه. ويحمل على الجبيرة التي أبيح المسح عليها للضرورة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والمختار مسح أعلاهما وأسفلهما. فإن اقتصر على أعلاهما أجزأه وإن اقتصر على أسفلهما لم يجزه[2] ولا يجوز المسح

---

(1) تبعد في - ق -.

(2) فلا يجزيه - ح - ق -.

على عمامة، ولا خمار، ولا على حائل دون عضو، سوى الرجلين، إلا لضرورة كسر[1]، أو جراح[2]. فيمسح على الجبائر والعصائب شدهما محدثاً أو متطهراً بخلاف الخفين.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة / منها أن يقال: [ع 170]

1 ـ ما الدليل على أن المختار مسح الأعلى والأسفل؟.

2 ـ ولم أجزأ الاقتصار على الأعلى ولم يجز الاقتصار على الأسفل؟.

3 ـ وما الدليل على منع المسح على العمامة والخمار؟.

4 ـ وما الدليل على جواز المسح على الجبائر؟.

5 ـ ولم كانت بخلاف الخفين في اشتراط[3] الطهارة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: المشروع عندنا مسح أعلى الخف وأسفله. وقال أبو حنيفة المشروع مسح أعلاه خاصة. وسبب الاختلاف اختلاف الأحاديث. ففي بعضها: أنه مسح أعلى الخف وأسفله، وفي بعضها أنه مسح أعلاه خاصة. وقال علي لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره[4]. ولكني رأيت رسول الله ﷺ: يمسح أعلاهما. فأخذ مالك بحديث مسح الأعلى والأسفل، وحمل حديث الاقتصار على الأعلى على أنه فعله ليعلم بجوازه. وعضد مذهبه بالقياس على الجبائر الواجب عمومها بالمسح.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا اقتصر الماسح على الأعلى. فقيل لا إعادة عليه. وقيل يعيد في الوقت. وقيل يعيد أبداً. فمن نفى الإعادة تمسك بالحديث الوارد بالاقتصار على الأعلى. ومن أثبت الإعادة في الوقت قال قد بنينا الأحاديث وحملنا الاقتصار على الأعلى على تعليم الجواز. وأثبتنا

---

(1) أو كسر ـ غ ـ.

(2) جرح ـ الغاني.

(3) في شرط ـ و ـ.

(4) رواه البيهقي بلفظ لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه. وبلفظ لكان باطن الخف أحق بالمسح من أعلاه. السنن ج 1 ص 292 وانظر الهداية ج 1 ص 208.

الكمال[1] في مسح الأعلى والأسفل فيعيد في الوقت ليحصل له الكمال. ومن قال يعيد أبداً قاسه على الجبيرة إذا أخل بمسح بعضها. فإنه يعيد أبداً. ولأن المسح بدل من الغسل، فلو ترك بعض غسل رجليه[2] لأعاد أبداً. فكذلك ترك ما هو بدل عنه.

وأما إن اقتصر على الأسفل خاصة. فالمعروف من المذهب أنه يعيد أبداً. لأنه لم يرد حديث بالاقتصار عليه. وورد في الأعلى حديث بالاقتصار عليه فاختلف حكماهما، وقياساً على ترك مسح بعض الجبيرة وترك غسل بعض الرجل. وقال أشهب يجزيه وكأنه رأى أن مبنى/ المسح على التخفيف، فلا تفسد الطهارة بترك بعضه كما لا تفسد الطهارة بترك[3] مسح بعض الرأس عند بعض أصحابنا. وعند جماعة من فقهاء الأمصار.

[ع 171]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في المسح على العمامة. فمنعه جمهور العلماء لقوله تعالى: ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾[4]. وهذا يقتضي مباشرة الرأس بالمسح. وأجازه ابن حنبل، وغيره لما روي أنه ﷺ: مسح على العمامة[5]. وتأول الجمهور هذا الحديث على أنه فعل ذلك لعذر حال[6] بينه وبين مباشرة الرأس. فأشبه المسح على الجبيرة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: المسح على الجبائر واجب عندنا. وأنكر أبو حنيفة كون المسح فرضاً وقال هو سنة. وسبب الاختلاف في ذلك أن القرآن جاء بالغسل. وأمر النبي ﷺ علياً بالمسح على الجبيرة[7]. وهذه قضية

(1) وأثبت الكمال ـ ح ـ.
(2) رجله ـ ح ـ.
(3) ترك ساقطة ـ و ـ.
(4) سورة المائدة، الآية: 6.
(5) رواية مسلم أنه مسح على ناصيته وعلى العمامة. النووي ج 3 ص 172 / 173. وأخرجه أحمد عن عمرو بن أمية الضمري رضي الله عنه أنه رأى رسول الله ﷺ مسح على الخفين والعمامة. الفتح الرباني ج 2 ص 38.
(6) حال ساقطة من ـ ح ـ.
(7) رواه ابن ماجه عن علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه قال: انكسرت إحدى زندي فسألت=

في عين. فإذا قلنا بتعديها لسائر الأشخاص، كما قال جماعة من أهل الأصول، فقد صارت هذه القضية زائدة حكماً، وهي خبر واحد. والزيادة على النص نسخ على أصل أبي حنيفة. وليست بنسخ[1] عند غيره. فمن لم يجعلها نسخاً أثبت المسح كما قال مالك. ومن جعلها نسخاً لم يوجب المسح على الجبيرة كما قال أبو حنيفة. لأن النسخ لا يكون بخبر الواحد. وإنما قال بالمسح على الخفين، لأنه خرج عنده ما ورد فيه من الآثار عن مرتبة الآحاد. ولما سقط عنده العمل بهذا الخبر على جهة الإيجاب استخف أن يعمل به على حكم السنن لئلا يبطل العمل بالخبر أصلاً.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: إنما لم يشترط الطهارة في مسح الجبيرة واشترطناه[2] في مسح[3] الخفين. لأن لبس الخفين اختياري يمكن أن يؤمر اللابس إذا أراد المسح ألا يلبسهما إلا على طهارة. فلما أمكن ذلك جاء الشرع به. ولا يمكن أن يقال للإنسان لا تكسر أو تجرح / إلا على طهارة. فلما [ع 172] لم يمكن ذلك لم يجىء الشرع به. وقد قال الشافعي إن شد الجبيرة على غير طهارة أعاد الصلاة. وإن شدها على طهارة فله في الإعادة قولان. ولا معنى عندنا نحن للإعادة، لأنه مكلف انتقل بحكم الضرورة إلى بدل فلم تلزمه الإعادة[4] كالمسافر إذا تيمم لعذر ما[5]. والمكفر إذا صام لعدم الرقبة. وهذا واضح. وقد كنا أشرنا في باب التيمم إلى ذكر الاختلاف فيمن لبس خفيه قبل الصلاة وهو متيمم ثم أحدث. هل له أن يمسح عليهما؟ فأغنى ما أشرنا إليه هناك عن نقل نص الاختلاف في ذلك هاهنا.

= النبي ﷺ فأمرني أن أمسح على الجبائر. السنن ج 1 ص 215. وفي سنده عمرو بن خالد كذبه أحمد وابن معين. وقال البخاري منكر الحديث.

(1) نسخا - و -.

(2) اشترطناها - ق -.

(3) مسح ساقطة من - ح -.

(4) إعاد - و - - ق -.

(5) لعدم الماء - و - - ق -.

واضطرب في صفة المسح هل يبدأ بأن يضع[1] عند الأصابع ويمر إلى العقب. أو عند العقب ويمر إلى الأصابع. أو / يضع إحداهما عند العقب والأخرى فوق الأصابع ويمر بكل واحدة منهما إلى مبدإ الأخرى لئلا يكون في أسفل الخف ما ينبغي إزالته فيلصقه بالعقب إذا كان مروره بيده إليها. والاختلاف في هذا قريب. فلهذا لم يفرد[2] بالذكر في سؤال يختص به.

[و 38]

(1) يجعل ـ ق ـ.
(2) لم يفرده ـ ح ـ.

باب في الحيض والنفاس وما يتصل بهما

قال القاضي رحمه الله: الدماء التي تزجيها[1] الرحم ثلاثة:

1 ـ دم حيض.
2 ـ ودم نفاس.
3 ـ ودم علة وفساد، وهو الاستحاضة.

فأما دم الحيض: فهو الخارج من الفرج على وجه[2] الصحة بغير ولادة. والنفاس ما كان عقيب الولادة. والفساد ما خرج عن صفتهما[3].

ودم الحيض والنفاس يمنعان أحد عشر شيئاً وهي:

1 ـ وجوب الصلاة.
2 ـ وصحة فعلها.
3 ـ وفعل الصوم دون وجوبه. وفائدة الفرق لزوم القضاء للصوم، ونفيه في الصلاة[4].
4 ـ والجماع في الفرج، وما دونه.
5 ـ والعدة.
6 ـ والطلاق.
7 ـ والطواف.
8 ـ ومس المصحف.

---

(1) ترخيها ـ ق ـ غ ـ الغاني ـ.
(2) وجه ساقطة من ـ غ ـ ق ـ و ـ.
(3) صفتيهما ـ الغاني ـ.
(4) الصلاة ـ الغاني ـ.

9 ـ ودخول المسجد.

10 ـ والاعتكاف.

11 ـ وفي قراءة القرآن روايتان. ويمنع الجنب من القراءة إلا الآيات اليسيرة للتعوذ.

قال الإمام رضي الله تعالى: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة هذا التقسيم؟.

2 ـ ولم جعل الحيض يمنع وجوب الصلاة دون وجوب الصوم؟.

3 ـ ولم حرم الجماع / في الحيض؟. [ع 173]

4 ـ وما فائدة تقييده بقوله وما دونه؟.

5 ـ ولم منع مس المصحف؟.

6 ـ ولم منع دخول المسجد؟. [و 40]

7 ـ ولم اختلف في قراءة القرآن؟.

8 ـ ولم منع الجنب من القراءة؟.

9 ـ ولم جوزت له الآيات اليسيرة؟.

والجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: الدليل على صحة هذا التقسيم: أنه ليس للجسم سوى حالتين: صحة أو مرض. فالدم الخارج من الفرج لا بد أن يصادف إحدى هاتين الحالتين. فإن خرج على حالة المرض سمي دم استحاضة. وإن خرج على حالة الصحة فليس للمرأة الصحيحة أيضاً سوى حالتين. إما أن تكون حاملاً. أو تكون حائلاً. فإن كان خرج عند وضع الحمل سمي نفاساً. وإن خرج من حائل صحيحة سمي حيضاً.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: قد تعقب بعض الأشياخ من أهل الأصول على القاضي أبي محمد هذا الكلام. وقال: كيف يقال إن الحيض لا يمنع الوجوب، والحيض لا يصح معه الصوم، بل الصوم فيه معصية؟ فكيف يوصف ما هو معصية بأنه واجب هذا غاية التناقض. واعلم أنا نفتقر هاهنا إلى

أن نورد عليك فصلاً يتعلق بعلم الأصول ليتضح لك الكلام[1] المتعقب عليه. فنقول الصوم الذي لا يجوز تأخيره لا امتراء في وجوبه. لأن الواجب ما يستحق الذَّم بتركه على وجه ما. وهذه الحقيقة موجودة فيما قلناه من الصوم الذي لا يؤثم مؤخره. وقد جاء الشرع بجواز تأخير صوم رمضان لمريض. وإيجاب التأخير على الحائض. فالتبس فيه الأمر على من خاض في علم الأصول. فقد يستلوح من حيث أن الصوم لم يسقط أصلاً[2] أن الوجوب لم يسقط. وقد يستلوح من حيث أن الفطر جائز أن الوجوب ساقط. لأن الواجب لا يجوز تركه. وقد اضطرب أهل الأصول في ذلك. فأنكر الكرخي خطاب هؤلاء بالصوم، وأشار غيره إلى خطاب جميعهم. وقال جماعة من أهل الأصول من أصحابنا وغيرهم بخطاب / المسافر والمريض دون الحائض. وقال آخرون من [ع 174] أصحابنا وغيرهم أيضاً بخطاب المسافر دون الحائض والمريض. وسبب الاختلاف بين أهل الأصول ما نبهتك عليه أن التأخير، لما وجب أو جاز، لم يصح مع ذلك أن يقال بأن الخطاب بالوجوب متصل بهؤلاء. لأن اتصال الخطاب بالوجوب يمنع الترك. والترك جائز لهؤلاء أو واجب. ولما رأى آخرون وجوب القضاء على جميعهم وحقيقة القضاء إنما تستعمل[3] في ترك واجب، بَعُدَ عندهم مع ذلك وصفهم بسقوط الوجوب. إذ لو سقط لم يكن الصوم الموقع بعد رمضان قضاء. ورأى آخرون افتراق حال ما يجب تركه كصوم الحائض، وما يجوز تركه كصوم المريض والمسافر. فقالوا سقوط الوجوب عن الحائض لأن وجوب الفعل مع وجوب تركه طرفا نقيض. فكيف يتصور أن يقال الصوم واجب على الحائض، ومن فعل الواجب أجر، ويقال مع هذا، الصوم محرم عليها. ومن فعل المحرم أثم. فتكون مأثومة مأجورة معاً في حالة واحدة؟ هذا عين التناقض؟ وأما المسافر والمريض فإنهما لو صاما لأجرا ولم يأثما، وناب صومها مناب الواجب، وبرئت الذمة به. فلم يُوقِعْ القول بأن

(1) كلام ـ ح ـ كلام المتعقب والمتعقب عليه ـ ق ـ.
(2) فقد يستلوح أن الصوم من حيث لم يسقط أصلاً ـ و ـ.
(3) يستعمل ـ ح ـ.

الصوم واجب في تناقض كما وقع في الحائل. فلهذا افترق الأمر عند هؤلاء، وصار الأمر في إجازة التأخير لهذين، كإجازة تأخير الصلاة عن أول الوقت إلى آخره. ولم يخرج الصلاة ذلك عن وصفها بالوجوب بأول[1] الوقت. وإنما يبقى هاهنا نظر آخر، وهو أن يقال[2] جواز الترك ينفي حقيقة الوجوب. فكيف وصفت[3] الصلاة بالوجوب أول الوقت؟ وهذه المعارضة ألجأت القاضي أبا بكر بن الطيب وغيره من الأئمة إلى إثبات العزم واجباً ليكون بدلاً من تقدمة الصلاة أو الصوم[4] ولم يساعده آخرون على إثبات العزم /. ولا مطمع في الخوض في هذا الأصل الآخر في كتابنا هذا. لأنه من الدقيق الغامض الذي يفتقر إلى الاستبحار في علم الأصول.

[ع 175]

ورأى الآخرون[5] أن سقوط الصوم على المريض، قصد الشرع التخفيف عنه بسقوط التكليف لكونه في حكم العاجز عنه. والعاجز لا يكلف. والمسافر قادر. فقصد الشرع التخفيف بالتأخير لا بإسقاط التكليف. فاتبع في ذلك قصد الشرع.

والقاضي أبو بكر بن الطيب على عظم شأنه في علم الأصول قد يميل في بعض كتبه إلى التفرقة بين المريض الذي يعسر عليه الصوم ويشق، وبين المسافر لأجل هذا الذي قلناه. ويميل في بعض تصانيفه إلى التسوية بينهما في اتصال الخطاب بهما. وفيهما وقع الالتباس عند الحذاق.

وأما من ذهب إلى أن الحائض مخاطبة بالصوم كهذين[6] واعتمد على كون صومها الموقع بعد رمضان قضاء، فإنه يتمسك بوجهين: أحدهما لفظي، والآخر معنوي. فأما اللفظي فتسمية أهل الشرع صومها الموقع بعد رمضان

(1) أول ـ و ـ ق ـ.
(2) أن نقول ـ ح ـ.
(3) إذا وصفت ـ ق ـ وصف ـ و ـ.
(4) تقدمة الصوم أو الصلاة ـ و ـ ق ـ.
(5) آخرون ـ ق ـ و ـ.
(6) لهذين ـ ق ـ.

قضاء. والواجب[1] على هذا أن يقال القضاء يشعر في اللغة بأمر فائت. والفوات على قسمين: فوات واجب، وفوات وجوب. فمن ترك صلاة سمي فعله لها بعد الوقت قضاء لأنه ناب مناب واجب فات. وأكثر ما يطلق اسم القضاء في هذا القسم. وأما الحائض فإنا لو توهمنا عدم طرو الحيض عليها لكانت مخاطبة بالصوم بإجماع. فلا شك أن الحيض هو الذي يرفع هذا الخطاب حتى صار الوجوب كالفائت الذي يقضي بوجوب آخر، وهو الوجوب المتوجه عليها بعد رمضان. فتسهل الفقهاء في العبارة فأطلقوا العبارة المستعملة في فوات الواجب على فوات الوجوب * لشدة ارتباط ما بين الواجب والوجوب[2] * وهذا غير مستنكر في اللغة والعرف. ولأن[3] الدليل القاطع العقلي الذي ذكرناه أولاً في إفساد هذه المقالة يتمسك بإطلاق عبارة اصطلح عليها الفقهاء. وأما الوجه المعنوي الذي تمسكوا به فهو أمثل[4] من هذا / . [ع 176] وذلك أنهم قالوا إن الحائض تنوي بصومها القضاء. فلولا أنها مخاطبة بالصوم أيام حيضتها لم تؤمر بنية القضاء. لأن ما لم يجب يستحيل أن يقضى. وهذه معارضة صعبة لهؤلاء. وقد انطلقت الألسنة بشدة النكير عليهم لقولهم إن الحائض مخاطبة بالصوم. ورأى المنكرون عليهم أن هذا القول أوقعهم في عين المحال المتناقض على حسب ما قدمناه لك أولاً. والقوم إنما حملهم على ما قالوه، هذا الذي ذكرناه من كون الحائض مأمورة بنية القضاء. ولعله الذي دعا القاضي أبا محمد إلى إطلاق هذا القول الذي تعقب عليه في كتابه هذا. فاعلم أن الوجوب في الشرع ربما كان له سبب معلوم. وربما لم يكن له سبب. فمثال ماله سبب: مفسد الصلاة، ومفسد الحج، ومفسد الصوم. فإن الوجوب للقضاء متوجه عليه / بسبب إفساده[5]. ومثال ما لا سبب له، الصلاة الواجبة ابتداء، [و 39]

(1) الجواب ـ ق ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(3) ولا يرد ـ و ـ ق ـ.
(4) أشد ـ ق ـ.
(5) من هنا إلى قبيل الجواب عن السؤال الثامن ساقط من ـ و ـ وسننبه على مكانه في موضعه. وقد وجدنا هذا النقص بعد ذلك داخلاً في الجواب عن الأسئلة التي أثارها =

والصوم، والحج. فإذا كان المكلف يعلم أن الوجوب له سبب، فلا بد أن يتعرض له في نيته. لأن النية إنما شرعت لتمييز عبادة من عبادة. ألا ترى أن الساجد لله[1]، والساجد للصنم، صورة سجودهما واحد. وإنما فرق بينهما النية والقصد. وكذلك التطوع، وصوم الفرض. صورتهما واحدة. وإنما تفرق[2] بينهما النية. فإذا لم تصم الحائض رمضان، وأوقعت صومها في شوال، فصورة صومها في شوال، وهي متطوعة بالصوم، كصورة صومها في شوال صوماً واجباً عليها. فلا بد إذا صامت في شوال من تجديد نية تميز بين كون صومها نفلاً أم فرضاً. فإذا نوت الفرض وتوجه ذلك عليها[3] لما قلناه، فهي تعلم حينئذ أن الله سبحانه لم يفرض على أحد من المسلمات صوم شوال. ولولا ما رفعه الحيض من الخطاب بصوم رمضان لما وجب عليها صوم شوال. فقد صارت نية الفرض لا بد لها منها. ونية الفرض يتضمن أن هذا الوجوب عليها إنما هو كالقضاء عن وجوب فات. فهذا هو سر إطلاق / الفقهاء وأهل الشرع، لكون صومها قضاء، [ع 177] ومعنى أمرها بذلك. ولقد قال بعض العلماء: لو أمكن تمييزها الصوم بهذه الحقيقة دون التعرض منها لقضاء، أو أداء، لاكتفي[4] بذلك. وهذا فصل قد كشفنا لك فيه اختلافاً كثيراً وقع بين أهل الأصول. ومعنى أطلقه أهل الفروع. وبُحنا لك بالسر فيه فاحتفظ به. فما تعرض لهذا أحد من الفقهاء المصنفين. وإذا أحطت به علماً علمت حقيقة ما قاله القاضي أبو محمد في هذا الكتاب، وحقيقة ما تعقب عليه. فإن تركت قوله على ظاهره فقد وقع بقولته هذه مع تلك الطائفة من أهل الأصول التي ذكرنا لك قولهم. والحجة لهم وعليهم. وإن

= حول أقل الحيض والنفاس مما يدل على أن الورقة انفصلت من مكانها ثم وضعت في غير موضعها. وأن الناسخ للنسخة التونسية الثانية نقلها عن النسخة الوطنية رقم ـ 1 ـ وأن نسخة الوزير منقولة عن النسخة التونسية رقم ـ 2 ـ.

(1) سبحانه ـ و ـ.
(2) الفرق ـ و ـ.
(3) عليها ساقطة ـ و ـ.
(4) لاكتفت ـ و ـ.

أحببت[1] الاعتذار عنه وإلحاقه بالجمهور في هذه المسألة وهو الظن الجميل به لعلو قدره في علم الأصول والفروع، قلت قد أريناك معنى قول الفقهاء إن صوم الحائض يسمى قضاء. وأنها تنوي القضاء فيكون ذلك المعنى الذي أريناك إليه، نحا القاضي أبو محمد في إطلاق هذه العبارة، فيكون معنى قوله أن الحيض يمنع من فعل الصوم دون وجوبه ويمنع من فعل الصلاة ووجوبها أن الحيض حرم الصلاة ولم يأت الشرع بفعلها بعد تقضيه. فقد منع الفعل، والوجوب كما قال. ومنع فعل الصوم مع الحيض، وأتى بوجوب الصوم بعد أن تقضيه[2] فلم يمنع الوجوب، بمعنى أنه لم يرفعه رفعاً كلياً بل كان فوت الوجوب في أيام الحيض سبب الوجوب في غيرها من الأيام. فأشعر بهذه العبارة لوجه الفرق بين الصلاة والصوم. وهذا هو العذر له عما تعقب عليه. وقد أشبعنا هذا الفصل من علم الأصول، لتعلقه بهذه اللفظة الواقعة في هذا الكتاب. ولأن المتعرض لتعقبها عليه من الحذاق بالأصول والفروع. وفي هذا الذي قلناه مقنع.

والجواب/ عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما حرم الوطء في الحيض لقوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض**﴾[3]. فنبه سبحانه على أن كونه أذىً هو المانع من الوطء وقد جاءت الآثار بمنع ذلك فلهذا منع الوطء في الحيض. [ع 178]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما وطء الحائض فيما دون الفرج بين فخذيها، فالمشهور من المذهب النهي عنه واستخفه أصبغ. فوجه المشهور قوله تعالى: ﴿**فاعتزلوا النساء في المحيض**﴾. والمراد من المحيض هاهنا زمن الحيض عند بعض أهل العلم. ثم قال الله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾. وظاهر هذا يقتضي اعتزالها جملة وألا يقرب شيئاً منها. لكن جاءت الآثار بإباحة ما فوق الإزار، فخص ما فوق الإزار بالإباحة. وفي الخبر: ما يحرم علي

(1) وإن اختلفت ـ و ـ.
(2) نقيضه في ـ ح ـ.
(3) سورة البقرة، الآية: 222.

من امرأتي وهي حائض؟ فقال ما تحت الإزار[1]. ووجه ما قاله أصبغ: أن علة النهي الدم[2]. فيجب أن يختص النهي بموضعه. وإنما يكون معنى النهي عن وطئها بين الفخذين حماية للذريعة، لئلا يقع في وطء الفرج. فإذا أمن من ذلك استخف له الوطء. وقال ابن الجهم من أصحابنا الإزار من السرة إلى الركبة. فيكون النهي عن الوطء فيما بين هذين، حماية لئلا يقع في وطء الفرج الذي هو ممنوع. كما نهي عن التنفل بعد العصر حماية للذريعة أيضاً.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: الحدث مانع من مس المصحف عندنا. ويستوي في ذلك الحدث الأصغر والأكبر. وأجاز داود مسه للجنب، وللمحدث[3] الحدث الأصغر. ودليلنا قوله تعالى **﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون﴾**[4]. وقوله ﷺ لعمرو بن حزم: **لا يمس المصحف إلا طاهر**[5]. وأما داود فإنه يحمل الآية على أن المراد بها الملائكة. ومنعه أصحابنا من هذا وقالوا هذا اللفظ يوهم صحة وجود * من ليس بمتطهر في السماء. وإنما يصح وجود *[6] من ليس بمتطهر في الأرض لا في السماء. وكأن أصحابنا قد رأوا دخول = إلا = هاهنا / ، يشير إلى أن ما بعدها من المستثنى يدل [ع 179] على أنه إنما خص بالذكر لئلا يتوهم أن حكمه كحكم غيره ممن لم يستثن. وهذا يقتضي كون غيره متوهماً دخوله في الخطاب. قالوا وإن حمل داود الآية على الخبر فلا بد أن يكون معناه معنى النهي، لأنه إذا وجب حملها على من في الأرض، ونحن نعلم أنه قد يمسه من أهل الأرض من ليس بطاهر، وخبر الله سبحانه لا يصح أن يوجد الأمر بخلافه، وجب أن يكون الخبر معناه معنى النهي.

---

(1) رواه البيهقي عن حرام بن حكيم عن عمه أنه سأل النبي ﷺ فقال ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ قال: لك ما فوق الإزار. السنن ج 1 ص 312.

(2) من الدم ـ ح ـ.

(3) المحدث ساقطة ـ و ـ.

(4) سورة الواقعة، الآيات: 77ـ 78ـ 79.

(5) هذه قطعة من حديث طويل أخرجه السيوطي في مسند عمرو بن حزم رقم الحديث: 18494 / 18495 وانظر نصب الراية ج 2 ص 339 / 341.

(6) ما بين النجمين ساقط ـ ح ـ.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف الناس في دخول الحائض والجنب المسجد. فمنعه مالك على الإطلاق. وأجازه زيد بن أسلم عابر[1] سبيل. وقال ابن مسلمة من أصحابنا: الجنب والحائض طاهران وليسا بنجسين. وإنما تمنع الحائض من دخول المسجد صيانة للمسجد على أن يناله من دمها شيء. والجنب يدخل المسجد لأنا نأمن ذلك منه. قال بعض أشياخي: هذا يقتضي جواز كون الجنب في المسجد، والحائض[2] إذا استثفرت وتحققت صيانة المسجد عن الدم. ودليلنا قوله ﷺ: **لا أحل المسجد لحائض ولا لجنب**[3]. وأما زيد فإنه يعتمد على قوله تعالى: **﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون، ولا جنباً إلا عابري سبيل﴾**[4]. والمراد بالصلاة هاهنا موضعها. إذ نفس الصلاة لا يصح فيها عبور السبيل. وإنما يعتبر[5] السبيل في المساجد وغيرها من الأماكن. وهكذا حمل الشافعي الآية على ما حملها عليه زيد وأجاب أصحابنا عن هذا: بأن إثبات إضمار. وحمل الآية على المجاز من غير دليل يضطر إليه لا يمكن. وما قدره زيد، دليل يلجىء إلى ذلك. من كون الصلاة لا يصح العبور فيها. فليس الأمر كما قدروا. وإنما المراد بعابري السبيل هاهنا المسافر الذي لا يجد الماء. فإنه يقرب[6] الصلاة بالتيمم وإن لم يغتسل. وإن صح حمل الآية على هذا / التأويل فلا وجه لإثبات إضمار في الآية من غير ضرورة إليه. وأما ابن مسلمة فإنه يعتمد على قوله ﷺ: **إن المؤمن لا ينجس**[7]. وإذا لم يكن نجساً فلا وجه عنده لمنعه من دخول المسجد.

[ع 180]

---

(1) أي لعابر.
(2) أي وكون الحائض.
(3) رواه أبو داود في كتاب الطهارة وأخرجه البخاري في الكبير. مختصر سنن أبي داود ج 1 ص 157.
(4) سورة النساء، الآية: 43.
(5) يعبر ـ ق ـ تعبر السبل ـ و ـ.
(6) يقرب من الصلاة ـ و ـ.
(7) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وأحمد. الهداية ج 2 ص 68.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما وجه إجازة القراءة لها، فلأن عائشة كانت تقرأ القرآن وهي حائض والظاهر أن هذا مع تكرره عليها، وكونها مع النبي عليه السلام من القرب في فراش واحد، أنها طالعته على ذلك، أو فهمت عنه ما استباحت هذا منه.

وأما وجه المنع فقياساً على الجنب. وقد فرق أصحاب الرواية الأولى بينهما وبين الجنب، /بأن[1] حدث الجنب مكتسب وهو قادر على رفعه بالطهارة، ومدة جواز بقائه عليه لا تطول. والحائض من غير اكتسابها. واغتسالها لا يرفع حكم الحيض. ومدة أيام حيضتها تطول فقد يؤدي هجرها للقراءة لنسيانها. فأبيحت لها القراءة لأجل هذا. والجنب فيه بخلافها. [و 40]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما قراءة الجنب للقرآن فاختلف قول مالك فيها. والمشهور عنه المنع. وقال الشافعي لا يقرأ شيئاً من القرآن أصلاً. وقال داود يقرأ ما شاء. ودليلنا على المنع ما وقع في الخبر لا يقرأ الجنب شيئاً من القرآن. وإخبار علي رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقرأ القرآن ما لم يكن جنباً[2]. وقد صحح الترمذي حديث علي رضي الله عنه هذا. ولأن ابن رواحة لما اتهمته امرأته بالجارية وجحدها. فطلبته بقراءة القرآن فتخلص منها بأن أنشدها شعراً فصدقته. فأخبر النبي ﷺ بذلك. فقال: امرأتك أفقه منك[3]. فلولا اشتهار المنع حتى علمته النساء ما طلبته بالقراءة. ولو كانت القراءة مباحة لما احتاج هو إلى الإلغاز عليها بإنشاد الشعر ولا قال له ﷺ امرأتك أفقه منك.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إذا ثبت منع الجنب / القراءة فإنه [ع 181]

---

(1) هنا ينتهي النقص الوارد في ـ و ـ وهو بلفظ لأن. ثم وجدنا الصفحة برقم 40 ـ و ـ وإذ تكون قد وضعت في غير موضعها عند الجمع.

(2) عن علي أنه كان يقرأ القرآن ما لم يكن جنباً. رواه الترمذي ولفظه كان يقرئنا القرآن ما لم يكن جنباً. عارضة الأحوذي ج 1 ص 212.

(3) من جامع السيوطي عدد 16667 ج 8 ص 407 ـ 408. ورواه أحمد مختصراً ج 3 ص 451.

يباح له اليسير منها كالآية والآيتين للتعوذ أو ما في معناه. ولم يجز أبو حنيفة له إلا قراءة بعض آية. ودليلنا على جواز اليسير أنه ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو وكتب لهم باليسير منه[1]. فدل أن اليسير معفو عنه إذا دعت الحاجة إليه. وأما حصر أبي حنيفة الإباحة على بعض آية لكون بعض الآية ليس بمعجز. فإنه غير مسلم له. إذ لا مدخل للإعجاز هاهنا. والحرمة ثابتة لجميع القرآن ما قل منه وما كثر. فإذا دعت الحاجة للإباحة فإنما يقتصر على قدر الحاجة. وعلى اليسير المعفو عنه على حسب ما بيناه. هذا وفي القرآن آية أقصر من البعض الذي أشار إليه أبو حنيفة من الآية الأخرى، وما كان بالغاً في القصر من الآي فليس بمعجز وهو مع هذا آية كاملة. وقد عد من أقصر آي القرآن **مدهامتان**[2]. وأقصر منها **ثم نظر**[3]. لأنها خمسة أحرف. وهذا القدر ليس بمعجز.

قال القاضي رحمه الله: وأقل الحيض والنفاس لا حد له، وأكثر الحيض خمسة عشر يوماً وأكثر النفاس ستون يوماً. ولا حد لأقل الاستحاضة. ولا لأكثرها[4] ولا بد من طهر يفصل بين الحيضتين وأقله خمسة عشر يوماً على الظاهر من المذهب ولا حد لأكثره.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لم قال إن أقل الحيض والنفاس لا حد له؟.

2 ـ وهل ذلك على الإطلاق أو التقييد؟.

3 ـ ولم قال إن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً؟.

4 ـ ولم قال أكثر النفاس ستون يوماً؟.

5 ـ ولم نفى الحد عن أكثر الاستحاضة وأقلها؟.

6 ـ وما معنى قوله لا بد من طهر يفصل بين الحيضتين؟.

---

(1) أخرجه البخاري. فتح الباري ج 6. ومسلم ج 5 ص 219. وأبو داود. مختصر المنذري ج 3 ص 415 وأحمد ج 3 ص 10.

(2) سورة الرحمان، الآية: 64.

(3) سورة المدثر، الآية: 21.

(4) أكثرها ـ الغاني ـ.

7 ـ ولم جعل أقله خمسة عشر يوماً؟.

8 ـ وما معنى قوله على الظاهر من المذهب؟.

9 ـ ولم نفى الحد عن أكثره؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما أقل الحيض فاختلف الناس فيه. فعندنا أن الدفعة من الدم حيض / . وقال الشافعي أقل الحيض يوم وليلة. [ع 182] وقال أبو حنيفة أقله ثلاثة أيام. ودليلنا قوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض**﴾[1]. فأطلق الاسم. والاعتزال واجب في قليله من غير تحديد. فدل على أن قليله حيض. ولأنها مأمورة بترك الصلاة والصوم[2] عند ظهوره. فلو لم يتحقق أنه حيض لما أمرت بترك الصلاة في مشكوك فيه، هل يتمادى إلى الحد الذي حدوه فيكون حيضاً؟ أو ينقطع قبله فلا يكون حيضاً؟ وهذا يوضح ما قلناه من أنه لا حد لأقله أيضاً[3] * وحكم النفاس في ذلك كحكمه. فلهذا قال لا حد لأقله أيضاً[4] *.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما نفينا التحديد فيما يمنع الصلاة. ويسقط الصوم. وأما الاعتداد به من الطلاق والاستبراء به، فإنا[5] لا نرى الدفعة تكفي في ذلك. وهل يحد ما يكفي في ذلك أم لا؟ المشهور نفي التحديد والرجوع إلى ما يكون في العادة حيضة. وقال بعض أصحابنا أقل الحيض ثلاثة أيام. وقال بعضهم أقله خمسة أيام. فعلى هذين القولين يكون ما يكفي[6] في العدة والاستبراء محدوداً بما حده[7] به هؤلاء. فقد وضح أن ما قاله القاضي أبو محمد ليس على الإطلاق. وقد قال أبو الفرج: الدفعة

---

(1) سورة البقرة، الآية: 222.
(2) ساقطة من ـ و ـ.
(3) ساقطة من ـ و ـ ق ـ.
(4) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(5) فإنه لا يرى ـ ق ـ ح ـ.
(6) أقل ما يكفي ـ و ـ.
(7) حد ـ ح ـ.

حيض، وليست بحيضة. وإنما أشار بهذا القول لما قلناه من افتراق حكم العدة ومنع الصلاة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما أكثر الحيض فإنه خمسة عشر يوماً. وقال أبو حنيفة أكثره عشرة أيام. ودليلنا وصفه ﷺ المرأة بأنها تترك الصلاة نصف دهرها[1]. فلو كان أكثر الحيض أقل من خمسة عشر يوماً لم تكن تاركة للصلاة إلا أقل من نصف دهرها فدل ذلك على صحة ما قلناه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما أكثر النفاس فاختلف فيه. هل هو محدود أم لا؟ فروي عن مالك ترك التحديد. والرجوع إلى عادات النساء في ذلك. وروي عنه / التحديد، وبه قال أبو حنيفة. فحده مالك بستين يوماً. [ع 183] وحده أبو حنيفة بأربعين يوماً. وقد اتفق المحددون على اعتباره بمقدار الأكثر في أربع حيضات. فلما كان أكثر الحيض عند مالك خمسة عشر يوماً حده بستين يوماً لأنها نهاية الأكثر في أربع حيضات. ولما كان أكثر الحيض عند أبي حنيفة عشرة أيام حده بأربعين يوماً لأنه مقدار الأربع كما بيناه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما نفى التحديد عن دم الاستحاضة، لأنه دم خارج عن المجرى الطبيعي المعتاد. وهو دم مرض وعلة. والأمراض لا تحد بزمن بل تطول وتقصر وتشتد وتضعف على قدر السبب الباعث لها. والمزاج، والقوة، والتدبير الصالح أو الفاسد. وهذا كله يمنع التحديد لكن يعتبر في أيام الاستحاضة أن تبلغ مبلغاً يكون فاصلاً بين الدمين. وتحديد ذلك والكلام عليه يذكر بعد هذا في موضعه إن شاء الله.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما معنى قوله: ولا بد من طهر يفصل بين الحيضتين. فإنه يريد بذلك أن المرأة إذا رأت الدم ثم طهرت[2] منه،

---

(1) في الأسرار المرفوعة: تمكث إحداكن شطر عمرها لا تصلي. قال أبو منده: لا يثبت. وقال ابن الجوزي: لا يعرف. وقال النووي: باطل. وقال البيهقي: تطلبته فلم أجد له إسناداً والحاصل لا أصل له بهذا اللفظ. الأسرار المرفوعة، ص 165 ـ 166.

(2) تطهرت ـ و ـ.

ورأت بعد طهرها بأيام دماً آخر، فهل يكون هذا الدم الثاني حيضة مستأنفة يعتبر فيها خمسة عشر يوماً إن تمادى بها الدم؟ أو تكون مضافة إلى الحيضة الأولى فيحسب من الدمين جميعاً خمسة عشر يوماً، وتقدر أيام الطهر كأنها لم تكن؟ هذا يفتقر فيه إلى معرفة أيام الطهر الفاصلة بين الدمين. هل بلغت إلى ما يحد به أقل الطهر أم لا؟ فإن بلغت لذلك، كان الدم الثاني حيضة مستأنفة. وإن لم تبلغ ذلك كان الدم الثاني كأنه بعض حيضة وأولها ما سبق من الحيض قبل أيام الطهر. فيكون فائدة هذا اعتبار الخمسة عشر يوماً التي هي أكثر أيام الحيض أو اعتبار قدر العادة في الحيض. هل يكون مبدأ[1] ذلك، مبدأ الدم الأول / أو [ع 184] الدم الثاني؟ يعتبر في ذلك ما قلناه من كون أيام الطهر فاصلة أم لا؟.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما جعل أقله[2] خمسة عشر يوماً. لوصفه ﷺ المرأة أنها تترك الصلاة نصف دهرها، فلا[3] يمكن أن يكون وصفها بالأقل من مدة الحيض والطهر. لأن اليوم الواحد إذا حاضت فيه تركت الصلاة. وليس اليوم نصف الشهر ولا يمكن أن يكون وصفها بالأكثر[4] فيهما، لأن الطهر قد يطول بها شهراً فلا تكون تاركة للصلاة نصف دهرها. ولأجل هذا لا يمكن أن يكون وصفها بالأكثر في الطهر والأقل في الحيض، لأن أكثر الطهر لا يحد لما[5] بيناه فلم يبق من التقسيم العقلي سوى وصفها بأكثر الحيض، وأقل الطهر. وهذا يوجب كون أقل الطهر خمسة عشر يوماً.

وقد جعل الله سبحانه عدة المطلقة التي تحيض ثلاثة أقرؤ وجعل عوضاً عن ذلك في اليائسة ثلاثة أشهر، لكون كل شهر منها بدلاً من أكثر الحيض وأقل الطهر. إذ لا يمكن أن يكون عن أكثرهما لما قدمناه / ويعاد ما ذكرناه من [و 41]

---

(1) مبتدأ ـ و ـ.
(2) أكثره في: والمناسب للسؤال هو أقله. ويصح المعنى عليهما. باعتبار ضمير أقله يعود على الطهر، وضمير أكثره يعود على الحيض.
(3) ولا يمكن ـ ق ـ.
(4) بالاقل ـ ق ـ.
(5) كما ـ و ـ ق ـ.

التقسيم حتى لا يصح إلا ما قلناه.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما قال على الظاهر من المذهب إشارة إلى الاختلاف في ذلك. وقد اختلف فيه هل هو محدود أو لا؟ فقيل ليس بمحدود بل يرجع إلى ما يكون طهراً في العادة. وقيل بل[1] هو محدود. واختلف المحددون في المبلغ: فقيل خمسة عشر يوماً وهو الذي ذكره القاضي أبو محمد. وقيل عشرة. وقيل ثمانية أيام. وقيل خمسة أيام. ولا يكاد يتحرر لهذه الأقاويل توجيه يعتمد عليه ويسلم من المناقضة سوى من حده بخمسة عشر يوماً. فإنا قد ذكرنا توجيهه. ولعل الآخرين حوموا حول العوائد التي قال بها من نفى التحديد. فحدده كل إنسان منهم بما / قدر أنه عادة. [ع 185]

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما نفي التحديد عن أكثر الطهر فإنه يحال تصحيحه على المشاهدة لأنا نعاين من النساء من تقيم طاهراً أشهراً. ولا يمكن تحديد ذلك لاختلافهن فيه. والقول في هذا أيضاً هو القول الذي قدمناه في نفي التحديد عن دم الاستحاضة. لأن خروج الدم زائداً[2] على أيام العادة واحتباسه عن أيام العادة كمرض من الأمراض. والأمراض لا تحد زمانها لاختلاف الأسباب الباعثة لها كما[3] قدمناه، وهذا واضح.

قال القاضي رحمه الله تعالى: والحُيّضُ[4] ضربان: مبتدأة ومعتادة. فالمبتدأة تترك الصلاة لرؤية أول دم تراه إلى انقطاعه، وذلك إلى تمام خمسة عشر يوماً، أو مدة أيام لِدَاتها. على اختلاف الرواية. فإن زاد على ذلك، فإن[5] اعتبرنا الخمسة عشر يوماً اغتسلت وصلّت[6] وكانت مستحاضة. وإذا اعتبرنا أيام لداتها استظهرت بثلاثة أيام ما لم تجاوز خمسة عشر يوماً. وفي المعتادة

---

(1) بل ساقطة ـ و ـ.
(2) زائد ـ و ـ ح ـ.
(3) لما ـ و ـ.
(4) والحائض ـ الغاني ـ.
(5) فإذا ـ غ ـ ق ـ.
(6) وصامت ـ الغاني ـ.

روايتان: إحداهما بناؤها على عادتها وزيادة ثلاثة أيام، والأخرى جلوسها إلى آخر الحيض، ثم يعملان فيما بعد على التمييز، إن كانتا[1] من أهله. فإن عدمتا التمييز صلتا أبداً ولم يعتبرا بعادة[2].

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل يعتبر كون المبتدأة في سن من تحيض أم لا؟.

2 ـ وهل يعتبر في المعتادة ذلك؟.

3 ـ ولم قال بالاقتصار على خمسة عشر يوماً؟.

4 ـ ولم قال بالاقتصار على أيام لداتها؟.

5 ـ ولم نفى الاستظهار بعد خمسة عشر يوماً؟.

6 ـ ولم أثبته بعد أيام لداتها؟.

7 ـ ولم حده بثلاثة أيام؟.

8 ـ ولم اختلف القول في المعتادة؟.

9 ـ ولم عملا على التمييز ولم يعتبرا بعادة؟[3].

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما المبتدأة فإنها التي جاءها الدم المبتدأ الذي لم يتقدمه دم قبله. ويعتبر فيه/ أن تكون في سن من يجيئها [ع 186] الحيض. فإذا جاءها دم وهي من الصغر بحيث لا يمكن أن تحيض، فلا اعتبار بهذا الدم. وهو دم علة وفساد وقد تقدم الكلام على[4] أن هذا لا يعتبر به.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أن المعتادة هي التي تكرر عليها دم الحيض واعتادته. فإن جاءها الدم، وهي من الشيخ والهرم، بحيث لا يمكن أن تحيض فهل يعتبر بهذا الدم، ويكون مانعاً من الصلاة والصوم أم لا؟ فيه قولان: فمن لم يعتبر به رآه كدم الصغيرة وقد تقدم الكلام عليه. ويعضد ما قاله بأن

(1) كانت ـ الغاني ـ.

(2) ولم تعتبر العادة ـ غ ـ. ولم تعتبر بعادة ـ و ـ.

(3) لعادة ـ ح ـ ق ـ.

(4) على ساقطة ـ و ـ.

المذهب اتفق على نفي الاعتداد به. فلو كان حيضاً لاعتبر في العدة. وإذا[1] قلنا أنه لا يمنع الصلاة، فهل عليها غسل إذا انقطع؟ فيه قولان: فمن نفى الغسل رآه كدم الجرح. ومن أثبته فعلى جهة الاحتياط.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد قدمنا أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً. وذكرنا الدليل عليه. فأغنى عن إعادته. فإذا ثبت أن أكثره خمسة عشر يوماً، وكانت التي رأت الدم قد منعها الشرع من الصوم والصلاة فكل ما رأته دم حيض، حتى ينقل عنه ناقل. ولا ناقل يتحقق إلا بلوغها إلى أمد لا يمكن أن ينتهي الحيض إليه، وذلك خمسة عشر يوماً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما لداتها فهن أترابها وأقرانها، فإنما اعتبر في دمها بلوغها إلى دم أمثالها، لأن الأمور الطبيعيات يستوي فيها بنات آدم مع تساوي الأسباب العامة. هذا هو الغالب المعلوم في العادة. كاستوائهن في النوم واليقظة واللذة والألم. وإذا كان ذلك كذلك، غلب على الظن عند بلوغها في الحيض مبلغ أمثالها أن الزيادة على ذلك خروج عن الأمر الطبيعي، ولحوق بالعلل والأمراض. وذلك يوجب الحكم بكون الزائد على أيام اللدات دم استحاضة قطعاً أو احتياطاً[2]. فمنهم من حكم بكون هذا الدم الزائد على أيام اللدات / دم استحاضة قطعاً. ومنهم من حكم به احتياطاً. [ع 187]

وتظهر ثمرة الخلاف في مسائل منها جواز وطئها. فوقع في الموازية جوازه. وهذا بناء على أنها مستحاضة قطعاً. وقال بعض أصحاب مالك: تصلي وتصوم ولا توطأ. فإن انقطع الدم عند الخمسة عشر أشعر بانتقال عادتها في المحيض. وإن زاد على خمسة عشر تحققت الاستحاضة وقضت الصوم والصلاة الموقعين ما بين أيام لداتها والخمسة عشر يوماً. وهذا بناء على أنها مستحاضة احتياطاً.

ومن ثمرة الاختلاف في ذلك قضاء الصوم والصلاة فإن هؤلاء أمروا

---

(1) إن ـ و ـ.

(2) قطعاً أو احتياطاً ساقطة من ـ و ـ.

بفضائها، كما حكيناه عنهم. ومن يراها مستحاضة قطعاً لا يأمرها بالقضاء.

ومن ثمرة الاختلاف في ذلك الحكم في اغتسالها. فقد قال ابن الجهم تغتسل عند الخمسة عشر يوماً غسلاً هو الواجب عليها. ولو تركت ما أمرناها به من الصلاة لم تقضها وهذا بناء منه على أنها مستحاضة احتياطاً. وقد عبر بعضهم بناء على هذه الطريقة بأن الغسل عند انقضاء أيام اللدات مستحب، وعند انقضاء الخمسة عشر يوماً واجب. وهذه العبارة يجب عندي أن تحقق. لئلا تغلط من لا دربة له بالحقائق، فيتوهم أن الغسل مستحب فلا تأثم إن صلت بغير غسل. لأن من ترك مستحباً لم يأثم. وليس الأمر كذلك. بل إن صلت بغير غسل أثمت بإجماع لأنها حائض صلت ولم تغتسل. والصلاة وإن كانت عند هؤلاء غير واجبة فالطهر لها واجب على من أراد الشروع فيها. وهذا كصلاة النافلة، هي غير واجبة. والوضوء واجب على من أراد الشروع فيها ولعل معنى قول هؤلاء أن الغسل مستحب، أنها لو تركته لتركها الصلاة لم تأثم. فهذا الإطلاق يجب أن يحقق هكذا. وأما من حكم بأنها مستحاضة قطعاً فلا ريب عنده في وجوب الغسل، لاعتقاده وجوب الصلاة عليها.

ومن ثمرة الخلاف في ذلك أنها إذا وجبت عليها عدة كان مبدأ الطهر الذي هو عدتها، عند انقضاء أيام لداتها، / عند من رآها مستحاضة قطعاً. [ع 188] ومبدؤه عند من رآها مستحاضة احتياطاً، عند ذهاب الخمسة عشر يوماً. ويظهر عندي فائدة ذلك في طلاقها حينئذ. هل يجبر الزوج فيه على الرجعة إذا كان الطلاق رجعياً؟ فمن رآه استحاضة محققة لم يجبره على الرجعة. ومن جعله استحاضة على جهة الاحتياط لم يجعله طهراً فيجبره على الرجعة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما الاستظهار بعد خمسة عشر يوماً[1] فالمشهور / عندنا نفيه. لأنا[2] قد أقمنا الدليل على أنه أكثر مدة [و 42] الحيض. وذلك يفيد كون الزيادة عليه استحاضة. وإذا تحققنا كونه استحاضة فلا معنى للاستظهار. وقد قيل تستظهر اليوم واليومين. وحكي عن ابن نافع أنها

(1) يوماً ساقطة ـ ح ـ.
(2) لأنه ـ و ـ.

تستظهر بثلاثة أيام. هكذا نقله عنه ابن حارث وبعض أشياخي. وأنكر بعض الأشياخ أن يكون ابن نافع حد الاستظهار بحد. قال وإنما ذكر عنه أنه قال: تستظهر. ولعله أراد باليومين. لأن من الناس من قال أن أكثر الحيض سبعة عشر يوماً. ولم يقل أحد بالزيادة على ذلك فلا معنى لإثبات الاستظهار في أمد اتفق على أنه لا يبلغ أكثر الحيض إليه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف في الاستظهار فقيل بإثباته. وقيل بنفيه. فوجه إثباته أن أكثر الحيض قد قصر هذا الدم عنه. والدم ربما زاد تارة ونقص أخرى، فوجب الاستظهار فيه لاختلاف حاله. لئلا تكون الزيادة جارية على ما عهد من إطلاقه[1]. ووجه نفيه أنا إذا أمرناها بالاقتصار على أيام لداتها أو أمرنا المعتادة بالرجوع إلى العادة غلب على الظن أن ما زاد على ذلك ليس بحيض. فوجب أن يحتاط للصوم والصلاة. والاحتياط ينافي ثبوت[2] الاستظهار.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما حده بثلاثة أيام لما وقع في الحديث: واستظهري بثلاث[3]. قال أصحابنا ولأنه خارج من البدن يفتقر إلى تمييزه. فاقتصر في التمييز على ثلاثة / كما اقتصر في تمييز لبن التصرية على ثلاثة. [ع 189]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما الاختلاف في المعتادة فتوجيهه قد مر فيما تقدم لما تكلمنا عن أكثر الحيض، وعلى الرجوع إلى العوائد. لكن القائلون بالاستظهار هاهنا يختلفون. هل تستظهر المعتادة على أكثر عادتها لأنها لو استظهرت على أقلها لأمكن ألا تبلغ بالاستظهار زيادة على الأكثر من عادتها فيبطل الاستظهار، أو تستظهر على أقل عادتها احتياطاً للصلاة؟ بين القائلين بالاستظهار في ذلك اختلاف ووجهه هذا الذي أشرنا إليه.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إذا تمادى الدم بالمرأة وحكم

(1) اختلافه في ـ و ـ.
(2) والاحتياط في ثبوت ـ و ـ.
(3) هو حديث ابنة مرشد الانصارية أنه قال: إذا رأيت ذلك فامكثي ثلاثاً. البيهقي ج 1 ص 330. والحديث ضعيف. أنظر الهداية ج 2 ص 41 ـ 44.

باستحاضتها فإنها تبقى عند مالك على هذا الحكم ما لم ينتقل الدم عن كيفية دم الاستحاضة إلى كيفية دم الحيض. فإنه إن انتقلت كيفيته إلى دم الحيض. وقد مضى من أيام الاستحاضة مبلغ أقل الطهر حكم بكونها حائضاً. وإن تغير دمها إلى دم الحيض قبل مضي أقل الطهر فلا اعتبار بهذا التغير. قال أبو حنيفة إنما تعتبر المستحاضة أيام عادتها من كل شهر فيحكم فيه بكونها حائضاً. ولم يعتبر التمييز. وقال الشافعي يعتبر التمييز في المميزة، وتعتبر الأيام في غير المميزة. ودليلنا أنه ﷺ وصف دم الحيض بأنه أسود ثخين[1]. وهذا يقتضي اعتبار هذا الوصف. فمتى حصل، حكم بأنه حيض، ما لم يمنع منه مانع. وأما قوله ﷺ : إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة[2]. فمحمله عندنا على جنس الحيض لا على أيام الحيض، بدليل ما ذكرناه. فإن تمادى بالمستحاضة الحيض فهل تستظهر على أيام عادتها؟ فيه اختلاف بين من قال بالاستظهار. فمن أثبته قاس الثانية على الحيضة الأولى التي قبل الاستحاضة ومن نفى الاستظهار رأى أن الحيضة الثانية لما تقدمتها استحاضة حمل ما زاد على أيام العادة على الاستحاضة السابقة ورد الزائد إلى أصل تقدم وهو الاستحاضة/ بخلاف الحيضة الأولى التي لم يتقدمها أصل من الاستحاضة يرد هذا الدم الزائد إليه. [ع 190]

قال القاضي رحمه الله: وإذا تقطعت[3] أيام الحيض والنفاس وجب التلفيق إلى أن تكمل الأيام المعتبرة في الجلوس ما لم يتخللها طهر كامل، فيكون ما بعده حيضاً مؤتنفاً. والصفرة والكدرة كالدم الأحمر والأسود. والحامل تحيض[4]. ولا تمنع الاستحاضة شيئاً يمنعه الحيض. وللطهر علامتان. الجفوف والقصة البيضاء. وإذا طهرت الحائض لم توطأ إلا بعد الغسل.

---

(1) رواه أبو داود عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش ولفظه إذا كان دم الحيضة فإنه دم أسود يعرف. وطعن في سنده ابن القطان وصححه الشيخ شاكر. تهذيب السنن لأبي داود ج 1 ص 182. كما رواه النسائي ج 1 ص 185. كما روي أبو داود عن مكحول النساء لا يخفى عنهن الحيضة أن دمها أسود غليظ. جمع الفوائد ج 1 ص 78.

(2) رواه البخاري: الفتح ج 1 ص 445. ومسلم إكمال الإكمال ج 2 ص 101. كما رواه أبو داود ورواه الموطأ بلفظ فاترك الصلاة. الزرقاني ج 1 ص 109.

(3) انقطعت في جميع النسخ ما عدا الغاني.

(4) لا تحيض ـ غ ـ.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل تلفق أيام الطهر كما تلفق أيام الحيض؟.

2 ـ ولم جعل الصفرة والكدرة كالدم؟.

3 ـ وما الدليل على أن الحامل تحيض؟.

4 ـ وما الجفوف وما القصة؟.

5 ـ وهل ينوب أحدهما عن الآخر؟.

6 ـ وما الدليل على أن الحائض لا توطأ إلا بعد الغسل؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اتفق المذهب على أن أيام الدم إذا تقطعت لفقت. واختلفوا في تلفيق أيام الطهر فيمن كانت تحيض يوماً وتطهر يوماً. فالمشهور من المذهب نفي الاعتبار بأيام الطهر وأنها مستحاضة لأنه يتلفق من دمها ما يزيد على أكثر الحيض من غير أن يفصل بين الدماء ما يكون طهراً. فوجب كونها مستحاضة، لأنه قد يلفق من أيام الدم خمسة عشر يوماً، وذلك مبلغ أكثر الحيض. وتلفق من أيام الطهر خمسة عشر يوماً وذلك أقل أيام الطهر على مذهب بعض أصحابنا. فقد اشتمل الشهر على أكثر أيام الحيض وأقل أيام الطهر. ووصف النبي ﷺ المرأة، بأنها تترك الصلاة نصف دهرها وهذا يقتضي كونها / حائضاً في هذه الخمسة عشر يوماً. واختلف المتأخرون في جواز [ع 191] طلاقها في أيام طهرها على المذهب المشهور الذي لا يلفق أيام الطهر. فمنعه أبو إسحاق وأجبر على الرجعة فيه إن وقع. واعتل بأن فيه تطويلاً للعدة وذلك منهي عنه. وأجازه غيره من الأشياخ واعتل بأن للزوج الطلاق في الطهر. وقد لا تحيض بعد اليوم الذي طلقها فيه. ولو حاضت لكان الحيض أمراً طرأ من غير صنع المخلوق فلم يتوجه عليه النهي.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الصفرة والكدرة والغبرة عندنا حكمها حكم الحيض، إذا لم تر عقيب الطهر. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. وقال أبو يوسف لا يكون حكمها حكم الحيض إلا أن يتقدمه دم يوم وليلة.

وقال بعض الناس لا يكون حيضاً إلا أن تراه المعتادة في أيام العادة.

ودليلنا قول عائشة لما سئلت عن الصفرة لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء[1]. وهي أعرف الناس بهذا المعنى وقد أجرت عليها حكم الحيض.

وأما إن رأت ذلك عقيب طهرها من المحيض ولم يمض من الزمن ما يكون طهراً فقد قال ابن الماجشون: إذا رأت المرأة عقيب طهرها قطرة دم أو كالغسالة فإنه لا يجب عليها الغسل منه. وإنما يجب عليها الوضوء. ووجه هذا قول أم عطية كما لا نعد الصفرة والكدرة بعد الطهر شيئاً[2].

وقد اختلف في اسم الترية[3]. فعند ابن الماجشون أنها القطرة أو الغسالة التي ذكرنا حكمها عنده. وقيل هي دم متغير دون الصفرة. وقيل هي الدفعة من الدم لا يتصل بها ما يكون حيضاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: الحامل تحيض عندنا. وقال أبو حنيفة الدم الذي تراه الحامل ليس بحيض. وهو دم علة وفساد. وقال الداودي لو أخذ فيها بالأحوط، فتصلي وتصوم. ولا يأتيها / زوجها لكان حسناً. وقد [ع 192] أشار ابن القاسم إلى قريب مما قاله الداودي. فقال في المطلقة إذا حاضت ثم أتت بولد، لو أعلم أنه حيض / [4]مستقيم لرجمتها. وهذه إشارة إلى التشكك [و 43] فيه. ودليلنا قوله تعالى: ﴿ **ويسألونك عن المحيض قل هو أذى** ﴾[5]. ولم يفرق بين حائل وحامل.

وقد اضطرب المذهب عندنا في حكم حيضتها فقيل خمسة عشر يوماً، كما قيل في الحائل. وقيل قدر عادتها ولم يأمر بالاستظهار. وأمر به أشهب.

(1) البيضاء ساقطة ـ و ـ.
(2) هو حديث أم عطية وهو حديث صحيح. أنظر الهداية ج 1 ص 51.
(3) الترية = الخفي: وهو أقل من الصفرة وقيل هو الشيء الخفي اليسير من الصفرة أو الكدرة تراها المرأة بعد الاغتسال من الحيض ووزنها تفعلة. لسان العرب ج 7 ص 77.
(4) سقطت من النسخة الصفحة التي ينتظم بها الكلام إذ جاء في ص 43 الكلام عن الاشتقاق اللغوي للصلاة: وإن كان في أصل اللغة... وسنبين موقع هذا الكلام من الشرح.
(5) سورة البقرة، الآية: 222.

واختلفت عنه رواية المدونة. هل يأمر بالاستظهار بشرط أن تستريب أو بشرط ألا تستريب؟ فالاستبراء عند بعضهم أن يتأخر عن وقته، أو يزيد، أو ينقص في عدده. وعند بعضهم أن يرتفع في أول الحمل لا غير. لأن الزيادة والنقصان قد تعرض للحائل. وقيل بالرجوع إلى الاجتهاد من غير تحديد. وقيل بالرجوع إليه مع التحديد في الثلاثة أشهر ونحوها بخمسة عشر يوماً. وفيما بعد ستة أشهر اختلف هؤلاء. فقال بعضهم: عشرون يوماً. وقال بعضهم ثلاثون يوماً. وقيل الواجب عليها أن تضعف أيام عادتها في الشهر الثاني. وفي الشهر الثالث تثلث عادتها. وفي الرابع تربعه. وفي الخامس تخمسه هكذا إلى آخر أشهر الحمل. واختلف هؤلاء إن زاد هذا التضعيف على ستين يوماً، هل يسقط الزايد أم يثبت؟ واختلف أيضاً هؤلاء في الاستظهار في حيضة أول شهر[1] خاصة. فأمر به بعضهم ولم يأمر به بعضهم.

هذه جملة الأقوال في حيض الحامل. وهذا اضطراب شديد من أصحابنا. وبعض أشياخنا يحمل هذا الاختلاف على من انجلت عليها عادتها في أيام كونها حائلاً.

وسبب هذا الاضطراب الاختلاف في أصل المسألة. هل * تحيض الحامل أو لا؟ وكون *[2] الحمل في غالب الحال حابساً للدم. ثم إذا اندفع عند الوضع اندفع منه المقدار الكثير الذي قد يظن أنه هو المحتبس. فإذا اندفع في أثناء شهور الحمل وقع / الإشكال. وصار بعضهم إلى التضعيف، لظنه أن ما احتبس في كل شهر اندفع. ولا يمكن توجيه هذه الأقوال على التحقيق إلا بهذه الطريقة التي أشرنا إليها. [ع 193]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: القصة لفظة مستعارة استعيرت من الجير[3] المسمى بهذا الاسم. شبهت به في بياضها فسميت بذلك. وقد

(1) الشهر ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط ـ ق ـ.
(3) هكذا في جميع النسخ. وفي اللسان: القَصة. والقِصة. والقص الجص. لغة حجازية. وقيل الحجارة من الجص ـ لسان العرب ج 7 ص 76.

مثلها مالك مرة بالبول ومرة بالمني.

والجفوف انقطاع رطوبة الدم الذي من الرحم، فيجف الرحم لذلك. ويختبر بأن يدخل في الرحم ما يدخل، ثم يخرج[1] ولا رطوبة من ذلك عليه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: القصة والجفوف كلاهما علامتان لزوال الحيض. فمن اعتاد من النساء إحدى العلامتين عول عليها إذا وجدها. فإن وجدت صاحبتها فهل يعول عليها أم لا؟ في ذلك ثلاثة أقوال.

فذهب ابن القاسم إلى أن القصة أبلغ في الدلالة على انقطاع الدم من الجفوف، فتطهر معتادة الجفوف عنده بالقصة. لأنها وجدت ما هو أبلغ. ولا تطهر معتادة القصة بالجفوف لأنها تترك عادتها لما هو أضعف في الدلالة. والأخرى تركتها[2] لما هو أبلغ في الدلالة.

وقال ابن عبد الحكم بعكس هذا المذهب. ورأى أن الجفوف أبلغ في الدلالة فتطهر معتادة القصة به. ولا تطهر معتادته بالقصة.

وذهب الداودي والقاضي وأبو محمد عبد الوهاب إلى أن كل واحدة من العلامتين تنوب عن الأخرى في الدلالة وقال ابن عبد الحكم بعكس هذا المذهب ورأى أن الجفوف أبلغ في الدلالة فتطهر معتادة القصة في حق من اعتادتها أو لم تعتدها.

فوجه قول ابن القاسم أن الجفوف قد يعرض في أثناء الحيض لعارض يعرض. فلو كان دلالة بالغة لما عرض في أثناء الحيض.

ووجه قول ابن عبد الحكم أن القصة هي مما يزجيها الرحم وتدفعها[3] الطباع. ولذلك قد يستشعر معه أن الطباع لم ينقطع دفعها. وهذا يوجب أن يكون أخفض رتبة من الجفوف / الذي يعلم به عدم الدم حساً. [ع 194]

ووجه ما قاله الداودي والقاضي أنهما رأيا أن العادة جرت بأن كل واحدة

---

(1) ثم يخرج ساقطة ـ ح ـ.

(2) تتركها ـ ق ـ.

(3) وتدفعه ـ ح ـ ق ـ.

منهما علامة في انقطاع الدم، فاستوى في ذلك من اعتاد العلامة ومن لم يعتدها وهذا في المعتادة.

وأما المبتدأة فقد وافق ابن القاسم على أنها إذا رأت الجفوف طهرت. قال بعضهم: وهذا منه جنوح إلى طريقة ابن عبد الحكم. وعندي أن الأمر ليس كما قدره هذا المتعقب على ابن القاسم لأن المعتادة خروجها عن عادتها يريب، فلا تنتقل عن العادة إلى ما هو أضعف. فإن وجدت ما هو أقوى وجب إطراح عادتها. والمبتدأة قد رأت الجفوف وهو علامة في نفسه. ولم تسترب لمفارقة عادة. وشتان بين علامة استريبت، وعلامة لم تسترب. وإذا أمكن أن ينحو ابن القاسم هذا النحو، فلا وجه لأن يضاف إليه التناقض أو الرجوع عن مذهبه. وهذا واضح.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف الناس في وطء الحائض إذا رأت الطهر، فمنعه مالك. وقال ابن بكير من أصحابنا: بالمنع منه استحباباً لا إيجاباً. وقال أبو حنيفة: إن رأت الطهر بعد أكثر الحيض الذي هو عنده عشرة أيام حل وطؤها. وإن رأته قبل ذلك لم يحل وطؤها إلا بالغسل. ويتحقق[1] وجوب الصلاة عليها. ووجوب الصلاة يتحقق بآخر وقت الصلاة عنده. ودليلنا قوله تعالى: ﴿ **ولا تقربوهن حتى يطهرن. فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله** ﴾[2]. وقد اختلفت القراءة في يطهرن فقرىء بالتشديد والتخفيف. والظاهر أن التشديد يفيد الغسل والتخفيف يفيد زوال الدم. فإن قيل قد يفيد التشديد زوال الدم، قيل صيغة تفعل إنما تستعمل فيما يكتسب بمثل تكلم وتعلم. وزوال الدم لا يكتسب. فإن قيل قد قالوا: تكسر الكوز وتقطع الحبل. والكوز والحبل لا يكتسبان الفعل المضاف إليهما. قيل: هذا مجاز. والأصل في اللسان ما قلناه. فإذا ثبت هذا قلنا قد وضح[3] أن قوله حتى يطهرن على قراءة / التشديد. يفيد [ع 195] منع الوطء قبل الاغتسال. وأما قراءة التخفيف فإن قلنا إن التخفيف يستعمل في

---

(1) أو - ح -.

(2) سورة البقرة، الآية: 222.

(3) صح - ق -.

اللسان في الاغتسال فيقال: طهرت المرأة إذا اغتسلت، لم يكن بين القراءتين تعارض إذا حملنا يطهرن بالتخفيف على الغسل. وإن سلمنا أن الظاهر في قراءة التخفيف زوال الدم قلنا: هاتان قراءتان هما كآيتين. فكأنه قال في الآية لا تقربوهن حتى يزول الدم. وقال في آية أخرى لا تقربوهن حتى يغتسلن. فذكر غاية وذكر غاية بعدها. فيمنع ما بعد الغاية الأولى بما تضمنته الغاية الثانية، وتصير كآية ثانية زادت حكماً. ويعضد هذا بقوله فإذا تطهرن. وهذا كلام متعلق بما قبله، تعلق الشرط بالمشروط. ولا شك في حمل هذا الكلام الثاني على الغسل، لأنه لم يقرأ إلا مشدداً. والتشديد يفيد الغسل. مع أنه سبحانه ختم الآية بالثناء على المتطهرين، ولا يثنى[1] على المكلف إلا بما يكتسب. وإذا ثبت حمل الكلام الثاني على الغسل، كان دليله أنهن إذا لم يتطهرن فلا تأتوهن، فقد صار دليل هذا الخطاب الثاني يطابق ما اقتضته قراءة التشديد. ويجب النظر في قراءة التخفيف. فيعلم أنها إنما تفيد إباحة الوطء من جهة دليل الخطاب، وأهل الأصول مختلفون في إثباته ونفيه. ولا شك في أن مثبتيه يثبتونه هاهنا. وأما نافوه فبينهم اختلاف فيما عُلق بحرف الغاية. هل ينفي طرداً للأصل أو يثبت لقوة دلالة الغاية على الغاية على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها؟ فإن قلنا بنفيه في مثل هذا لم يبـق معارض يعارض قراءة التشديد. وإن قلنا بإثباته هاهنا وقلنا أن العرب تقول طهرت المرأة إذا اغتسلت، فقراءة التخفيف يحتمل أن يراد بها الغسل فتحمل عليه. وتكون قراءة التشديد المفيدة للغسل كالمفسرة لهذا الاحتمال الرافعة لهذا الإجمال. وإن قلنا إن الظاهر إفادة قراءة التخفيف لزوال الدم كان ما بعد هذه الغاية مستفاده / الإباحة فيه من ناحية دليل الخطاب. وقد عارض هذا التأويل[2] عموم قوله ولا تقربوهن حتى يطّهرن على قراءة التشديد. وعارضه أيضاً دليل قوله فإذا تطهرن فأتوهن لأن دليله[3] أنهن إذا لم يتطهرن لا تأتوهن. فهذان كدليلين تعارضا وترجح أحدهما على الآخر لمطابقة العموم له

[ع 196]

(1) ولا يقضى في ـ ح ـ.
(2) الدليل ـ ح ـ.
(3) دلالة ـ ق ـ.

فكان أولى. فإذا كان قوله تعالى فإذا تطهرن فأتوهن متعلقاً بما قبله تعلق الشرط بالمشروط فلا بد من إضمار على قراءة التخفيف لينتظم الكلام مرتبطاً بعضه ببعض فيكون التقدير فلا تقربوهن حتى يطهرن. فإذا طهرن وتطهرن فأتوهن. وفي هذا كفاية في إثبات الرجوع إلى قراءة التشديد. ومما يرجح به مذهبه من أخذ بقراءة التخفيف أنه يقول أن الله سبحانه ذكر أن المحيض أذى ونبه على أن ذلك علة لتحريم[1] الوطء فيه. فإذا زال الدم وعدم ذلك[2] فقد عدمت علة التحريم. فيجب أن يرتفع التحريم للوطء لارتفاع علته. وأجاب أصحاب قراءة التشديد على هذا بأن العلة قد ترتفع وتخلفها علة أخرى تقتضي إثبات مثل حكمها. كالوطء يمنع لأجل الصوم. فإذا حاضت الصائمة بطل الصوم وحرم الوطء لعلة أخرى وهي الحيض. والحائض وإن ارتفع دمها المانع للوطء فإن حكم حدث الحيض باق. وهو يمنع الوطء بالدليل الذي قدمناه. كما منعه نفس الحيض. فإذا ثبت أن الحائض لا يستباح وطؤها بزوال دم الحيض دون تطهر على ما أفادته قراءة التشديد فما هذا التطهر؟ اختلف الناس فيه على ثلاثة أقوال. جمهور العلماء على أنه الطهارة الكبرى التي هي غسل جميع الجسد. وصار قوم إلى أنها الطهارة الصغرى التي هي الوضوء. وصار آخرون إلى أنه غسل الفرج، وهؤلاء الصائرون إلى غسل الفرج حملوا الآية على الطهارة من النجاسة. وإنما ينجس الفرج خاصة فوجب قصر هذا الطهر عليه. ورأى آخرون أن الطهارة إذا أطلقت في الشرع فالمراد بها طهارة الحدث فاقتضى الشذوذ من هؤلاء على الطهارة الصغرى. لأنه أدنى ما يقع عليه الاسم/ العرفي عند أهل الشرع. ورأى الجمهور أن الطهارة الصغرى لا ترفع جميع موانع الحيض بإجماع الأمة. وإذا لم ترفعه فلا معنى لفعلها ولا وجه لحمل الآية عليها[3].

[ح 197]

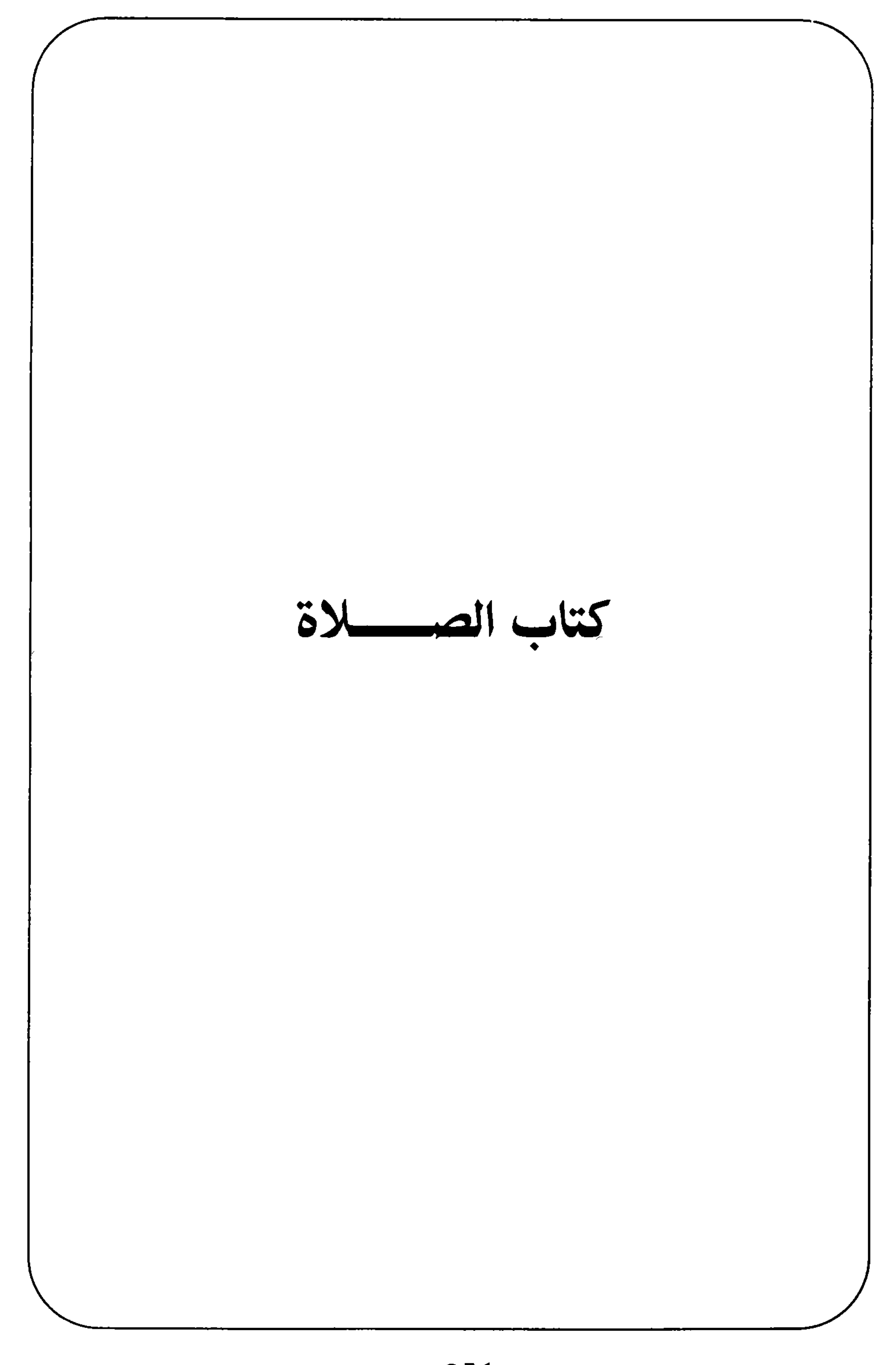
---

(1) علة تحرم الوطء فيه ـ ح ـ.

(2) ذلك ساقطة من ـ ح ـ.

(3) كتب ناسخ النسخة ـ ح ـ نجز كتاب الطهارة بحمد الله وعونه وصلّى الله على محمد نبيه وعلى آله. وسفر في سفر خاص.





كتاب الصــــلاة



بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وسلم

كتاب الصلاة[1]

قال القاضي رحمه الله: الصلاة من أركان الدين ومعالمه ومما بني الإسلام عليه.

قال الإمام رضي الله عنه أبو عبد الله المازري: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منها أن يقال:

1 ـ ما الصلاة؟.

2 ـ وما معنى بناء الإسلام على الصلاة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إن الصلاة في اللغة هي الدعاء. وزعم بعض أصحابنا أن أصل هذه التسمية الإقبال على الشيء واعتماده متقرباً إليه. وإنما سمي الدعاء صلاة لما فيه من هذا المعنى. وسمي وسط الظهر صلا لاعتماد البدن عليه وسمي الفرس الثاني مصلياً لأنه عند صلا السابق[2]. وإن قلنا بهذا الاشتقاق، وأن أصل الصلاة الإقبال على الشيء تقرباً إليه فتسمية أهل الشرع الصلاة المعهودة صلاة جار على الاشتهار وغير خارج عن أصل اللغة. وكل جزء من أجزاء الصلاة وفعل من أفعالها تنطلق عليه التسمية حقيقة على أصل هذا الاشتقاق. لأن الراكع والساجد مقبل على ربه متقرب إليه بفعله.

---

(1) من أول باب الصلاة إلى قوله لأنها وإن وقعت ص 220 أوراق غير موجودة من النسخة ـ ح ـ.

(2) صلا السابق. قال اللحياني: إنما سمي مصلياً لأنه يجيء رأسه على صلا السابق وهو مأخوذ من الصلوين لا محالة. وهما مكتنفا ذنب الفرس فكأنه يأتي ورأسه مع ذلك المكان. لسان العرب ج 14 ص 466.

وإن قلنا إن الصلاة في اللغة الدعاء. وهذا المشهور عند العلماء. فيقال على هذا، تسمية أهل الشرع الصلاة المعهودة صلاة غير جارية على أصل اللغة. فهل يكون الشرع غير اللغة هاهنا أم لا؟ فاعلم أن هذا سؤال يتكلم عليه أهل الأصول. واختلف فيه الفقهاء والمتكلمون. فمنهم من ذهب إلى أن الشرع لم يغير اللغة في ذلك، وإلى هذا ذهب الأئمة من الأشعرية. ومنهم من ذهب إلى أن الشرع غير اللغة في ذلك كما غيرها في تسمية الحج والصوم. وإلى هذا ذهب المعتزلة وسموا هذا المعاني بالأسماء الشرعية. وسبب هذا الاختلاف أن المعتزلة لما رأت انطلاق هذه التسمية على الركوع والسجود وما في أثناء ذلك من قيام وقعود، وذلك ليس بدعاء دل على أن الشرع غير هذه التسمية وأقرها على غير إقرارها في اللغة. لا سيما إن لم يوجب قراءة أم القرآن المشتملة على الدعاء. أو كان المصلي لا يحسن قرآناً ولا ذكراً. ولما رأت الأشعرية أن الصلاة مشتملة على الدعاء، لا سيما إن قلنا بإيجاب قراءة أم القرآن المشتملة على الدعاء، رأت أن الشرع لم يغير هذه التسمية وإنما أتى بإضافة أفعال إليها. وأخبر أن الدعاء لا يجزىء دون أن يقع على صفات من استقبال جهة، وإضافة أفعال إليه. فالتسمية جارية على مجراها في اللغة، وإنما أحدث الشرع زيادات وإضافات إليها، وذلك ليس بإزالة التسمية[1] عن قرارها في اللغة. والحق في ذلك يوضحه ضرب مثالين وذكر طرفين. فأقول: من زعم أن الشرع غير هذه التسمية كما يغير اسم الدار والفرس. فيسمي الفرس باسم الدار والدار باسم الفرس فقد باهت. لأن تسمية كل واحد من هذين لا ينطلق على الآخر في اللغة. لا كلية ولا جزئية ولا حقيقة ولا مجازاً. والصلاة المعهودة فيها الدعاء وما يقرب من معناه. ومن زعم أن الشرع لم يغير ذلك، ولا أحدث فيه حدثاً، كما لم يحدث في تسمية الدار داراً أو الفرس فرساً حدثاً. فقد أبعد. لأن الدعاء يسمى في اللغة صلاة على أي جهة وقع مفرداً غير مضاف إلى شيء. والصلاة المعهودة بخلاف ذلك. فإذا بان أن المسألة خارجة عن هذين الطرفين فلا بد من سلوك الوسط. فنقول قد علم من عادة العرب إطلاق الاسم على

(1) هكذا. والأوضح: للتسمية.

معاني شتى. ثم قصره على بعضها عند كثرة دورانه، والحاجة إلى استعماله. كما قالوا طبيب لكل عالم. ثم قصروه على من يحسن تدبير الناس بالأدوية. وقال[1]: فقيه لكل عالم ثم قصروه على من يحسن تدبير الناس بالشريعة. فغير بعيد تعارف أهل الشرع على قصر هذه التسمية/ على بعض الأدعية. وإن كان [و 43] في أصل اللغة لجميعها[2]. ولا يكون القاصر لهذه التسمية مغيراً للغة ولا ناقلاً لها. لأنه إنما سكت عن استعمال التسمية في معنى. والساكت عن النطق غير مغير للغة ولا ناقل لها. وكذلك أيضاً عرف[3] من عادة العرب تسمية الشيء باسم ما قاربه[4] وتعلق به وكان بينه وبينه ارتباط. وكلما اشتد التعلق بالارتباط كان آكد في وقوع التسمية. وفي القرآن: إني أراني أعصر خمراً[5]. وإنما يعصر العنب وسمي خمراً لخروج الخمر منه. وكذلك قوله: واسأل القرية[4]. وإنما يسأل أهل القرية. ولكن لما بينهما من التعلق عبر عن أهلها باسمها. وإن كان ذلك كذلك. وكانت هذه الإضافات التي أضافها الشرع إلى الدعاء مرتبطة بالدعاء ملازمة له، صح انطلاق التسمية عليها بحكم اللغة. ومن سلك مسلك العرب في تسمية الشيء باسم ما قاربه وتعلق به فلا يقال إنه ناقل للغة ولا مغير لها. وكذلك أيضاً علم من عادة العرب الاستعارة والتشبيه. وقد استعاروا للشجاع أسداً لما أشبهه في القوة. وللبليد حماراً لما أشبهه في عدم الفهم. ومعنى الدعاء ومحصوله وثمرته طلب ما عند الله سبحانه. وكذلك معنى الذكر والسجود ثمرته طلب ما عند الله أيضاً. فتسميته باسم الدعاء الذي هو صلاة غير خارج عن اللغة ولا ناقل لها عن بابها. فإذا حصل في الركوع والسجود التعلق والارتباط، وعادة أهل اللسان إطلاق التسمية عليه، وحصل فيه المعنى والمحصول، وعادة أهل اللسان نقل التسمية إليه علم قطعاً أن إطلاق هذه التسمية غير خارج عن لغة العرب. بل[7] هي لغتهم وتسميتهم. لأنا لا نطلب

(1) هكذا. والأصح وقالوا.
(2) من هنا يتصل الكلام في النسخة ـ و ـ بعد السقوط الذي لاحظناه في آخر كتاب الطهارة.
(3) علم ـ ق ـ.
(4) قارنه ـ ق ـ.
(5) سورة يوسف، الآية: 36.
(6) سورة يوسف، الآية: 82.
(7) هل ـ و ـ.

منهم أن يسموا لنا كل شخص بعينه رجلاً ولا كل نبيذ بعينه خمراً. وإنما يؤصلون أصلاً، ويفهم[1] عنهم ضرورة إجرائه في كل ما حدث بعدهم. فالركوع والسجود على الصفة المعهودة مما حدث بعدهم، فاتبع أهل الشرع فيه طريقتهم. وأجروا عليه تسميتهم. فهذا هو الحق الذي لا امتراء فيه. وطريقة الأئمة الأشعرية قد وضحت. ولكن بهذا التفصيل قد عمل الشرع في التسمية قصراً واستعارة. وكلاهما طريقة أهل اللغة فلم يخالفهم ولا غير لغتهم. ولا وجه للغلو بأن يقال لم يعمل الشرع في ذلك عملاً بعد العمل الذي أوضحناه. وهذا العمل الذي عمل الشرع هو الذي غلط المعتزلة ومن تبعهم. ولو حقق النظر لم يبق بين الجميع اختلاف. وفي هذا كفاية.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: وأما قوله ومما بني الإسلام عليه فهو مطابق لقوله ﷺ: بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة[2]. ولكن يجب أن نتكلم هاهنا على الإسلام ما هو؟ وعلى هذا البناء كيف هو؟ فاعلم أن الإسلام هو الاستسلام والانقياد، والإيمان شعبة منه. لأن الإيمان هو العلم بالله. والمؤمن مستسلم لله منقاد إليه لعلمه به. فكل إيمان إسلام. وليس كل إسلام إيماناً. لأن المؤمن مستسلم لإيمانه للأبد. والمنافق قد يستسلم وينقاد للطاعة رهبة وليس في قلبه مثقال ذرة من إيمان. وقد فرق الله سبحانه بينهما فقال: قالت الأعراب آمنا. قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا[3]. فجعلهم مسلمين غير مؤمنين. فإذا ثبت ذلك فسائر الطاعات والعبادات تسمى إسلاماً. لأن المطيع منقاد بعبادته، وطاعته لله سبحانه. وقد أمر الشرع بأن يطاع الله وينقاد إليه في أمور لا تكاد تحصى كثرة، فمنها المعاملات التي هي بين الخلق. ويندرج تحتها النكاح والعتاق والحدود والبياعات والإجارات وغير ذلك من ضروب المعاملات. ومنها العبادة التي لا تعلق لها بالمعاملات بل هي

---

(1) ويفهمون.

(2) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأحمد والطبراني ولفظه عند البخاري بني الإسلام على خمس وعند مسلم على خمسة. فتح الباري ج 1 ص 55.

(3) سورة الحجرات، الآية: 14.

بين العبد وبين ربه، كالصلاة والصوم والحج وما أشبه ذلك. وهذه أشرف وأعلى قدراً لأنها معاملة بين المخلوق والخالق. وتلك معاملات بين الخلق بعضهم لبعض. فلما كانت هذه العبادات المحضة خوطب بها الكل وهي مقصود الشرع. وشرعت ليطلب بها الكل الزلفى. وقد لا يحتاج مسلم للمعاملات، صارت هذه العبادات من هذه الجهة كالأساس للبناء الذي لا قوام له إلا به. ولا ينفع المسلم في الآخرة عند الموازنة لأعماله[1] طاعته في المعاملات وإهماله لهذه العبادات، كما لا يصح بناءٌ بغير أساس. لا سيما وقد ذهب بعض الناس إلى أن مجرد ترك الصلاة كفر. ولا شك أن من كفر لا يصح أن ينبني[2] له عمل. فمن هذه الجهة التي أشرنا إليها، كانت الصلاة وما ذكر معها أن كان بني الإسلام عليها لما كانت هي المقصود في الشرع والعماد على ما ذكرناه.

قال القاضي رحمه الله: وهي في الشرع على أقسام خمسة:

1 ـ فرض على الأعيان.

2 ـ وفرض على الكفاية.

3 ـ وسنة.

4 ـ وفضيلة.

5 ـ ونافلة.[3].

قال الشيخ رضي الله عنه يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما فائدة تقييده بقوله في الشرع؟.

2 ـ وما الفرق بين فرض العين والكفاية؟.

3 ـ وما الفرق بين السنة والفضيلة والنافلة[4]؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما قيد بقوله في الشرع لأنا ذكرنا

(1) لأعماله ساقطة ـ و ـ.

(2) يبقى ـ ق ـ.

(3) نافلة وفضيلة ـ و ـ.

(4) النافلة ساقطة ـ و ـ.

أن الصلاة في اللغة الدعاء والإقبال على الشيء. وهي في الشرع هذه الأفعال المعهودة فقيد بذكر الشرع حتى يعلم أن التقسيم لما أفادته التسمية العرفية خاصة، وأنه من جهة الشرع، انقسمت إلى هذه الخمسة أقسام.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا[1] خوطب المسلمون بأمر ما، فلا يخلو ذلك الخطاب من قسمين:

أحدهما: أن يكون قيام البعض بذلك الأمر يسقط الطلب عن الباقين.

والثاني: أن يكون لا يسقطه.

فإن كان يسقَطه فهو المسمى فرض كفاية. والمعنى في ذلك أن الشرع اكتفى بقيام البعض عن فعل الآخرين. وأن الفاعلين كفوا التاركين مؤونة الفعل. وهذا كخطاب المسلمين بالقضاء والفتيا[2] وتغيير المنكرات. فإن الخطاب متوجه لكل من يصلح له أو يتأتى منه. فإذا قام[3] لذلك من أزاح العلة فأذهب المنكر وقضى بين الخصوم وأرشد المستفتين، سقط الفرض عن الباقين. وإن لم يقم بذلك أحد عصى كل من خوطب به وبقي الفرض متوجهاً على الجميع. لأن فرض الكفاية متوجه على أصله على الأعيان كما بيناه[4]. وإنما يسقط عن بعض، قيام بعض، كما بيناه.

وإن كان قيام البعض لا يسقط الخطاب عن الباقين فهو المسمى فرض أعيان. والمعنى أن الشرع خاطب به كل عين، ولم يجعل فعل بعض يسقط الفعل عن بعض. وهذا كالصلاة والصوم وشبه ذلك[5].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: السنة ما رسم ليحتذى به. فالواجب يسمى سنة على هذا. وهو طريقة من طرق صاحب الشرع. وأصل

---

(1) إنما ـ و ـ.
(2) والفتوى ـ ق ـ.
(3) قدم ـ و ـ.
(4) بيناه ساقطة ـ ق ـ.
(5) وشبهه ـ ق ـ.

السنة الطريقة. لكن غلب على السنة الفقهاء إطلاق هذه التسمية على المراسم التي لا يحرم تركها. والواجب يحرم تركه. فلا يطلقون عليه هذه التسمية في غالب محاوراتهم. وقد ذكرنا في كتاب الطهارة من كتابنا هذا تأويل من تأول قول من قال غسل النجاسة سنة على أنه وجب من جهة السنة. وكأن / هذا [و 44] خارج عما ذكرنا هاهنا من غالب عادتهم. وإنما نبهناك عليه لتعرف شذوذه عن عادة الإطلاق عندنا. وقد يعتاد خلاف هذه العادة آخرون. ولا وجه للمناقشة في العبارة.

وكذلك أيضاً يطلق الفقهاء لفظة الرغائب. والواجبات مرغب فيها. فالاشتقاق يقضي بكونها من الرغائب. لكنهم لا يختلفون في الامتناع من إيقاع هذه التسمية على الواجبات.

وأما النافلة فهي الزيادة وسميت بعض المندوبات نوافل، لكونها زيادة على الفرض. وأصل الاشتقاق يقتضي إطلاق التسمية على سائر المندوبات لكون جميعها زيادة على الفرض. لكنهم لم يستعملوها أيضاً في الجميع.

وكذلك قولهم فضيلة إنما يطلقونها على البعض من المندوبات. وإن كان أخذاً[1] من الفضل[2] فالواجب فيه فضل. وإن كان آخذاً من الفضلة[3] فالمندوبات كلها كالفضلة مع الواجبات. هذا اشتقاق هذه التسميات وإجراؤها على حكم الاشتقاق. ولكنهم اصطلحوا على قصرها على معاني ليتميز كل نوع من صاحبه بمجرد النطق بتسميته. فسموا كل من علا قدره في الشرع من المندوبات. وأكد الشرع أمره وحده وقدره، وأشاده وأشهره سنة كالعيدين والاستسقاء. وسموا ما كان من الطرف الآخر بالعكس من هذا، نافلة. وسموا ما توسط بين هذين الطرفين فضيلة. هذا سر القوم في إطلاق هذه التسميات، وهي مما يكثر جريانها على ألسنة أهل الشرع. وعليها يبنى ما نتكلم عليه بعد هذا إن شاء الله. فيجب الوقوف على حقيقتها.

(1) وإن كان أخذ. هكذا في جميع النسخ والأولى أخذاً بالنصب خبر كان.
(2) من الفضائل ـ و ـ.
(3) من الفضيلة ـ و ـ.

قال القاضي رحمه الله تعالى: فالفرض على الأعيان الصلوات الخمس التي هي الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة، والفجر. ووجوب الجمعة داخل في وجوب الظهر، لأنها بدل منها. إذ لا يجتمع وجوبهما لأنهما يتعاقبان. والفرض على الكفاية، الصلاة على الجنازة.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى قوله في الجمعة أنها بدل من الظهر إذ لا يجتمعان في الوجوب بل يتعاقبان؟.

2 ـ ولم قال إن الصلاة على الجنازة فرض على الكفاية؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في صلاة الجمعة هل هي صلاة الظهر مقصورة أو صلاة غيرها؟ واختلف الناس أيضاً في زوال الشمس يوم الجمعة هل هو سبب في[1] وجوب الظهر وصلاة الجمعة جميعاً أم هو سبب في وجوب[2] صلاة الجمعة خاصة لمن كان من أهلها؟ ومذهبنا ما أشار إليه القاضي أبو محمد من أنهما لا يجتمعان في الوجوب. والواجب عندنا صلاة الجمعة لا الظهر. والأولى تأخير الكلام على هذا إلى باب صلاة الجمعة فستتكلم فيه[3] إن شاء الله على حقيقة هذا الاختلاف وفائدته، ونوضح الحق فيه. وقد مضى لنا القول في تسمية القاضي أبـي محمد التيمم بدلاً. وتعقب من تعقب عليه ذلك بأن البدل ما جاز فعله مع التمكن من المبدل منه. ولا شك أن المتعقب عليه ذلك، يتعقب عليه تسمية صلاة الجمعة بدلاً عن[4] الظهر. وقد انفصلنا هنالك عن هذا التعقب. وقد أشار القاضي أبو محمد هاهنا إلى معنى مراده بالبدلية. وأنه أراد بها ما حصل بين هاتين الصلاتين من التعاقب. لأن من خوطب بالجمعة سقط عنه الخطاب بالظهر. ومن خوطب بالظهر سقط عنه

(1) في ساقطة ـ و ـ.
(2) وجوب ساقطة ـ ق ـ.
(3) عليه ـ و ـ.
(4) عن ـ ق ـ.

الخطاب بالجمعة. فكأن كل واحدة منهما تنوب عن صاحبتها إذا سقطت. وهذه المعاقبة والتعاقب معنى معقول عند أهل العلوم[1] يستعمله المتكلمون والنحاة وأهل العروض. ومراد جميعهم به نحو مما قلناه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما قوله إن صلاة الجنازة فرض على الكفاية فهو أحد القولين عندنا وقدمنا معنى فرض الكفاية. وفي المذهب قول آخر إنها سنة. ويحتج من قال بأنها فرض بصلاة النبي ﷺ على الموتى. وأفعاله على الوجوب عند بعض أهل الأصول. إلى غير ذلك مما تأَخُّرُ بسطه إلى كتاب الجنائز أولى وأحق.

قال القاضي رحمه الله: والسنة على ضربين: سنة مبتدأة. إما لأوقات وإما لأسباب تفعل عندها. وسنة مشترطة[2] في عبادة غيرها. فالأول هو السنة المفردة[3] وهي خمس:

1 ـ صلاة الوتر.
2 ـ وصلاة العيدين.
3 ـ وصلاة كسوف الشمس[4].
4 ـ وصلاة الاستسقاء.
5 ـ واختلف في ركعتي الفجر. فقيل إنهما[5] سنة. وقيل من الرغائب. والثاني[6] ركعتا الطواف. والركوع عند الإحرام.

*** قال الفقيه الإمام رضي الله عنه:** يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى قوله إما لأوقات وإما لأسباب تفعل عندها؟.
2 ـ ولم قال: إن هذه الخمس سنن؟.

---

(1) العلم ـ ق ـ.
(2) مشتركة ـ غ ـ.
(3) المنفردة ـ غ ـ.
(4) أما السنن المعلقة بأوقات فصلاة العيدين والوتر والكسوف والاستسقاء ـ و ـ.
(5) أنها ـ الغاني.
(6) والضرب الثاني ـ الغني.

3 ـ وما معنى الاختلاف في ركعتي الفجر؟ *[1].

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما السنن * المعلقة بأوقات فصلاة العيدين ـ والوتر ـ وركعتا الفجر ـ إن عدتا في السنن. وأما السنن المعلقة بأسباب فكصلاة الكسوف والاستسقاء *[2]. وقد فصل القاضي أبو محمد القول في هذا بعد ذلك.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الوتر، فالمشهور عندنا أنها سنة. وقال أبو حنيفة إنها واجبة. وليست بفرض بناءً على أصله في أن الواجب غير الفرض. وقال سحنون يجرح تاركها. وقال اصبغ يؤدب[3]. وحمل بعض شيوخنا المذهب على قولين في إيجابها، تعلقاً بهذا الذي حكيناه عن سحنون واصبغ. واعتذر بعض الأشياخ عما قاله سحنون، بأنه إنما جرحه بترك الوتر لأن تركها عنوان بسوء حاله، وعلامة على استخفافه بأمور الديانة. ولم يجرحه بأنه ترك واجباً. والتجريح يكون بما يسقط من المروءة. لأن سقوط المروءة يخرم الثقة بالشاهد. وهذا الاعتذار يمنع أن يكون سحنون يخالف المذهب ويقول بالإيجاب. ولا أحفظ لهذا الشيخ اعتذاراً عن اصبغ. والتأديب شديد، والعقوبة إنما تكون على ترك الواجبات. اللهم إلا أن يكون تركه للوتر، وتكرر[3] ذلك منه يؤذن باستخفافه بأمور الديانة. فيعاقبه على استخفافه. فعلى هذا لا يكون يضاف إليه أنه رأى أن أصل الوتر واجب. وقد قال محمد بن خويز منداد من استدام ترك السنن فسق. فإن تركها أهل بلد، فإن امتنعوا حوربوا. وقال أيضاً من ترك السنن متهاوناً فسق.

فأما أبو حنيفة فقال بالإيجاب لورود خبر الواحد به. وخبر الواحد يوجب العمل لا العلم. وما كان هكذا سماه واجباً. ولم يسمه فرضاً. والخبر الوارد

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(2) يؤدب تاركها ـ ق ـ .
(3) أما السنن المعلقة بأوقات فصلاة العيدين والوتر والكسوف والاستسقاء ـ و ـ.
(4) ترك ـ و ـ.

عنده بذلك قوله: (من لم يوتر فليس منا)[1]. وقوله: (إن الله زادكم صلاة وهي الوتر)[2]. والزيادة إنما تكون من جنس المزيد عليه. والمزيد عليه الصلوات الخمس. وإنما يكون الوتر من جنسها إذا كانت واجبة. وأما مالك فاستدل على نفي الوجوب بما استدل به عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه على إنكار قول من قال بالوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام: «خمس صلوات كتبهم الله في اليوم والليلة. فمن وفى بهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة»[3] الحديث. فحصر فرض الصلوات في خمس. وجعل ثمرة الوفاء بهن دخول الجنة. ولو كانت صلاة سادسة واجبة لن يصح هذا الحصر. وقد قال ﷺ للأعرابي لما سأله عن الصلاة فقال: «خمس صلوات. فقال: هل علي غيرهن؟ فقال: لا. إلا إن تطوع»[4]. وهذا نص في أن لا يجب عليه غيرهن. وأن ما زاد عليهن تطوع. وقد قال الأعرابي: لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن. قال ﷺ: «أفلح إن صدق». فوصفه بالفلاح مع إخباره[5] أنه لا يزيد عليهن. فلو كانت الزيادة واجبة لما وصفه بالفلاح. ولأنه ﷺ أوتر على الراحلة[6]. والفروض لا تجوز على الرواحل. وهذه أدلة واضحة اقتضت / تأويل قوله: من لم يوتر [و 45] فليس منا. على أن المراد به المبالغة في تأكد الوتر. وأنه ليس منا بمعنى أنه غير

(1) أخرجه أبو داود عن بريدة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا. وفي سنده عبد الله بن عبد الله العككي ضعفه بعضهم. جامع الأصول ج 6 ص 42.

(2) أخرجه أحمد في مسند أبي بصرة الغفاري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل زادكم صلاة فصلوها فيما بين صلاة العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر ـ الوتر». ج 6 ص 397 ورواه الطحاوي والطبراني. إرواء الغليل ج 2 ص 158.

(3) رواه مالك. الزرقاني ج 1 ص 290 وأبو داود والنسائي عن عبد الله بن محيريز. جامع الأصول ج 6 ص 45.

(4) رواه مالك والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي. فتح الباري ج 1 ص 114 كتاب الإيمان.

(5) مع أنه أخبره ـ ق ـ.

(6) رواه البخاري عن ابن عمر باب الوتر في السفر. فتح الباري ج 3 ص 142. ورواه الترمذي وأحمد.

جار على طريقتنا في إقامة السنن. وأما وصفه الوتر بأنه زيادة فلا يقتضي وجوبها. وإنما سميت النافلة نافلة لأنها زيادة. ولم يقض هذا الاشتقاق وجوب النوافل. والكلام على ما سوى الوتر أخرناه لأبوابه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد تقدم البيان على معنى السنة والفضيلة. وأن قصد الفقهاء باختلاف هذه العبارات اختلاف المراتب في الأجور والتحضيض. فإذا تقرر هذا فمن عبر عن ركعتي الفجر بأنهما سنة، رأى أنهما بلغا من مراتب الأجور والتحضيض ما يقتضي أن سميا بهذه التسمية. وقد قال ﷺ في الحديث الصحيح: «لهما أحب إلي من الدنيا وما فيها»[1]. وهذه مبالغة في تفضيلهما.

ومن لم يصفهما بأنهما سنة أعتقد أنهما ناقصين في التحضيض والمبالغة في التأكيد من بلوغ المرتبة التي تقتضي الوصف بالسنة، وفي هذا كفاية[2]. وينبغي أن يتأمل تحرير القاضي أبـي محمد في عبارته لما ذكر ركوع الحج فقال: ركعتا الطواف والركوع عند الإحرام. وهذه إشارة منه إلى أنه لم يشتهر في أصل الشرع الاقتصار على ركعتين عند الإحرام كما اشتهر الاقتصار عليهما عقيب الطواف. فلهذا لم يقل ركعتا[3] الإحرام كما قال ركعتا الطواف.

قال القاضي رحمه الله: والفضيلة.

1 ـ تحية المسجد.

2 ـ وصلاة خسوف القمر.

3 ـ وقيام شهر رمضان.

4 ـ وقيام الليل.

5 ـ وسجود القرآن.

---

(1) أخرجه مسلم. إكمال الاكمال ج 6 ص 10. وأخرجه البخاري: فتح الباري ج 6 ص 106.

(2) كفاية لما ذكر ـ ق ـ.

(3) ركعتي ـ و ـ.

قال الشيخ رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ لم قال إن تحية المسجد فضيلة؟.

2 ـ ولم قال إن صلاة الخسوف فضيلة كذلك؟.

3 ـ ولم أفرد قيام رمضان عن قيام الليل؟.

4 ـ ولم قال إن سجود القرآن فضيلة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: اختلف الناس في تحية المسجد فقال داود بوجوبها. وقال جمهور الفقهاء بنفي الوجوب. فتعلق داود في إثبات الوجوب بالحديث الوارد بالأمر بتحية المسجد. ونفى جمهور العلماء الوجوب بحديث الأعرابي السائل للنبي ﷺ عن الصلوات فقال ﷺ: «**خمس صلوات في اليوم والليلة. قال هل علي غيرهن؟ قال: لا. إلا إن تطوع**»[1]. فنفى وجوب ما زاد على الخمس. وأثبته تطوعاً. وتحية المسجد زائدة على الخمس. فوجب أن تكون تطوعاً. ونحمل الحديث الذي تعلق به داود على الندب لأجل هذا الحديث الذي ذكرناه.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: إنما عد صلاة خسوف القمر في الفضائل لقوله ﷺ وقد ذكر خسوف القمر والشمس: «فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة»[2]. فأمر بالصلاة عند ذلك. وذلك يقتضي كونها طاعة فيها فضل. وتقاصرت عن صلاة كسوف الشمس، لأن النبي ﷺ جمع بالناس في صلاة كسوف الشمس وأظهر الصلاة وأشهرها[3]. وذلك يؤذن بعلو مرتبتها في الندب[4]. فوصفت بأنها سنة. ولم يفعل ذلك في صلاة خسوف القمر فلم توصف بأنها سنة على ما أصلناه في حقيقة السنن والفضائل.

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) طرف من الحديث رواه مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها. فتح الباري ج 6 ص 156.

(3) شهرها ـ و ـ.

(4) بالندب ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد ورد في الشرع التحضيض على قيام الليل. قال الله تعالى: ﴿**يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا**﴾[1]. وقال تعالى: ﴿**ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً**﴾[2]. وقد اشتهر في الشرع فضيلة قيام الليل. لكن الفضيلة تتفاضل. فجاء في قيام ليل رمضان ما يدل على علو مرتبته على غيره من الليالي. فقال ﷺ في الحديث الصحيح: «من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه»[3]. فوعد بغفران الذنوب السالفة بقيام رمضان. ولم يعد بذلك في غيره من الليالي. فدل على تأكيد فضله. وقد جمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه الصحابة[4] على قارىء يصلي بهم التراويح في رمضان. ولم يجمع الناس في غيره من الليالي. فدل ذلك على أن الصحابة رضوان الله عليهم كانت ترى لقيام ليالي رمضان مزية على غيرها من الليالي. فلما علم القاضي أبو محمد هذا الذي أشرنا إليه خص قيام رمضان بالذكر فقال: وقيام رمضان. وقيام الليل ليشعر باختلاف مرتبتهما في الفضل.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في سجود التلاوة. فذهب أبو حنيفة إلى وجوبه لما ورد في القرآن من الأمر بالسجود فقال تعالى: ﴿**فاسجدوا لله واعبدوا**﴾[5]. وقال: ﴿**وإذا قرىء عليهم القرآن لا يسجدون**﴾[6]. ومدح آخرين فقال: ﴿**إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجداً وبكيا**﴾[7]. وفي الحديث الصحيح: إذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي ويقول يا ويلتي، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة. وأمرت بالسجود فأبيت فلي

---

(1) سورة المزمل، الآية: 1.

(2) سورة الإسراء، الآية: 79.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الايمان 27 ومسلم في باب الترغيب في قيام رمضان. اللؤلؤ والمرجان ص 435.

(4) الصحابة ساقطة ـ و ـ.

(5) سورة النجم، الآية: 62.

(6) سورة الانشقاق، الآية: 21.

(7) سورة مريم، الآية: 58.

النار[1]. ودليلنا على نفي الوجوب ما روي: أن قارئاً قرأ بحضرة النبي ﷺ فلم يسجد ولم يسجد النبي ﷺ[2] وقال: كنت إماماً فلو سجدت لسجدت معك. فلو كان واجباً لما أقره ﷺ على ترك السجود ولا سوغه ترك ما يأثم بتركه. وقد قال عمر بن الخطاب على المنبر بحضرة الصحابة: إن الله سبحانه لم يكتبها علينا إلا أن نشاء[3]. فصرح بإسقاط الوجوب ولم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة الحاضرين. فدل ذلك على أن الوجوب ساقط عندهم. على طريقة من قال من أهل الأصول: إن القول المنتشر في الصحابة في مسألة من مسائل الاجتهاد، إذا[4] لم يظهر نكيره فإنه يكون كالمذهب المجمع عليه. وما وقع في القرآن محمول على الندب بدليل ما قلناه. وما وقع فيه من الذم فمحمول على من ترك السجود كفراً واستكباراً. ألا تراه يقول سبحانه: **﴿وإذا قرىء عليهم القرآن لا يسجدون بل الذين كفروا يكذبون﴾**[5]. وأما الحديث الذي ذكرناه فإنه أثبت السجدة مأموراً بها على ماحكاه من قول إبليس. والمأمور به يكون واجباً، ويكون ندباً على مذهب المحققين من أهل الأصول. وقد عد القاضي أبو محمد سجود القرآن في الفضائل. وحمل بعض الأشياخ على المذهب أنه سنة لإشارة[6] بعض روايات المذهب إلى أنه يسجد بعد صلاة العصر كما يصلي على الجنازة حينئذ.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والنافلة ركعتان بعد الظهر وبعد المغرب[7] وقبل العصر ووقت الضحى. وسائر ما يتنفل به ابتداء غير متعلق بسبب يقتضيه ولا وقت بعينه.

---

(1) أخرجه مسلم. إكمال الاكمال ج 1 ص 187.

(2) روى البخاري أن زيد بن ثابت قرأ على رسول الله ﷺ: والنجم. فلم يسجد فيها. فتح الباري ج 3 ص 209. ورواه مسلم وأخرجه البيهقي أيضاً عن يحيى بن يحيى. السنن ج 3 ص 321.

(3) أخرجه البيهقي. السنن ج 3 ص 321.

(4) فإذا ـ و ـ.

(5) سورة الانشقاق، الآيتان: 21، 22.

(6) لاشارات.

(7) ساقطة ـ الغاني ـ و ـ.

قال الشيخ رضي الله عنه: قد حصرنا القول في حقيقة السنة والنفل والفضل والنافلة. وحققنا الفرق بين معاني هذه التسميات. فإذا أحطت علماً بما قلناه هنالك فلا شك أن كل ما يتطوع به الإنسان من سائر الصلوات الغير مؤقتة، كالوتر وركعتي الفجر والعيدين، ولا متعلقة بسبب كالكسوف، ولا حض الشرع عليها تحضيضه على السنن والفضائل فإنها نافلة. وإنما خصص القاضي أبو محمد ما ذكر من النوافل لاستمرار عمل الناس بها. ولما وقع في بعض الأحاديث من الترغيب فيها. فقد روي أنه ﷺ قال: من ثابر على اثنتي عشرة ركعة أربع / قبل الظهر، وركعتين قبل العصر، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل الفجر. بنى الله له بيتاً في الجنة[1]. إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة بتفضيل ما سماه من فضل الصلوات النوافل. وقد أكد بعض أصحابنا أمر الركعتين بعد المغرب حتى جعلهما قريباً[2] من ركعتي الفجر.

[و 46]

قال القاضي رحمه الله: فإذا ثبت هذا فالصلوات الخمس التي هي فرض على الأعيان. من جحد وجوبها فهو كافر، ومن تركها أو واحدة منها معترفاً بوجوبها غير جاحد لها، فليس بكافر، ويؤخذ بفعلها ولا يرخص له في تأخيرها عن وقتها. فإن أتى بها[3] وإلا قتل. ولها أوقات مختلفة الأحكام منها أوقات لا يجوز تقديمها عليها ولا تأخيرها عنها. وتنقسم إلى أوقات * توسعة وتضييق * [4] ومنها ما يتعلق به الفوات ومنها ما لا يتعلق به. ونحن نبين ذلك إن شاء الله.

---

(1) عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: من ثابر على اثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتاً في الجنة، أربع ركعات قبل الظهر وركعتين بعدها، وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين قبل الفجر. أخرجه الترمذي وعلق عليه بأنه حديث غريب من هذا الوجه، ولأن في سنده المغيرة بن زياد وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه. العارضة ج 2 ص 207 ـ 208. وأخرجه النسائي ج 3 ص 261. وأخرجه ابن ماجة ورقمه 1140. وكلاهما من نفس الطريق.

(2) قريبتين ـ ق ـ.

(3) أتاها ـ غ ـ.

(4) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما فائدة تقييده بقوله التي هي فرض على الأعيان؟

2 ـ وما الدليل على أن من جحد وجوبها كافر؟

3 ـ وما الدليل على أن من تركها غير جاحد لها فليس بكافر؟

4 ـ وما الدليل على أنه إن لم يفعلها قتل؟

5 ـ وما الوقت الذي يقتل إذا أخرها عنه؟

فالجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: إنما قيد بقوله التي هي فرض على الأعيان لأنه ذكر أن الفروض خمس، والسنن خمس. فلو قال من جحد الصلوات الخمس كان كافراً. وقد قدم ذكر خمس صلوات فرائض، وخمس صلوات سنن، لكان الكلام غير محرر. لأنه قد يظن ظان أنه أراد الخمس السنن. وأراد كل واحدة من الخمس المذكورة. فحرر كلامه بأن قال: الخمس التي هي فرض على الأعيان. فخرجت الخمس صلوات السنن بهذا التقييد عن أن تدخل فيما أخذ في[1] الكلام عليه. وهذا من حذقه في التأليف.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: قد تقرر الاجماع على أن من كذب النبي ﷺ فيما أتى به عن الله سبحانه فإنه كافر. وقد علم ضرورة أن النبي ﷺ جاء عن الله سبحانه بفرض الصلوات الخمس وأنه أوجبها على المسلمين. فمن قال: إنها ليست بواجبة، فقد كذبه. ومن كذبه كان كافراً. فإن قيل فقد جيء بإيجاب أشياء اختلف فيها الفقهاء ولم يكفر بعضهم بعضاً. ألا ترى أن أبا حنيفة يقول إنه جاء بإيجاب صلاة الوتر وهو لا يكفر مالكاً والشافعي في إنكار إيجابها. ويقول مالك أنه جاء بإيجاب قراءة أم القرآن في الصلاة وهو لا يكفر أبا حنيفة في إنكار وجوبها إلى غير ذلك من المسائل التي يطول تعدادها.

قيل إيجاب هذه الأمور المختلف فيها إنما وجب عند من قال به بأخبار آحاد وردت بذلك. وأخبار الآحاد لا يعلم صحتها، ولا يقطع على أن النبي ﷺ قال ما نقل عنه فيها. فإذا أنكر منكر الوجوب فيمكن أن يكون إنكاره لأنه لم

---

(1) في ساقطة ـ و ـ.

يسمع الخبر أو سمعه ولم يثبت عنده ثقة ناقله. أو ثبت[1] عنده ثقته، ولكنه قد روي له ما يخالفه أو ظهر له قياس أبطله عنده، أو تأول لفظة على معنى غير ما تأوله عليه من أوجب. فإذا أمكن صرف إنكار الوجوب إلى أحد هذه المعاذير، لم يصح القطع على أن المنكر إنما أنكر الوجوب تكذيباً للنبي ﷺ. كيف وكل واحد من الفقهاء إذا أنكر وجوب شيء مما قلناه صرح مخبراً عن نفسه أنه إنما أنكر ما أنكره[2] لبعض الوجوه التي ذكرناها. والصلوات الخمس قد علم أن النبي ﷺ أوجبها علماً ضرورياً، فلا ينصرف القول بأنها غير واجبة إلا إلى تكذيب النبي ﷺ. فلهذا كفر من أنكر وجوبها ولم يكفر الفقهاء بعضهم بعضاً فيما اختلفوا في وجوبه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في تكفير من ترك الصلاة مع الاعتراف بوجوبها. فذهب الجمهور من أهل العلم إلى أنه ليس بكافر. وذهب أحمد بن حنبل وطائفة من أهل الحديث إلى أنه كافر تعلقاً بالحديث الوارد فيه أن بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة[3].

ودليل الجماعة أن الدليل قد قام على أن الايمان هو العلم بالله وملائكته ورسله والتصديق بذلك. وهذا من أفعال القلوب، والصلاة من أفعال الجوارح. فلا يضاد ترك أفعال الجوارح هذه الأفعال التي في القلب. فإذا لم يكن بينهما تضاد وصح وجود الايمان في القلب مع ترك الصلاة ولم يقم دليل قاطع على أن ترك الصلاة عَلَمٌ على الانسلاخ من الايمان، فيثبت الكفر من هذه الجهة. وهذا دليل واضح في إبطال[4] التكفير بذلك. وفي الحديث الثابت أن من لم يوف

---

(1) يثبت.

(2) ما أنكر ـ ق ـ.

(3) رواه مسلم عَن جابر أن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة. إكمال الاكمال ج 1 ص 188.

وروي بين الكفر والايمان ترك الصلاة. وبين العبد والكفر ترك الصلاة. جامع الأصول ج 5 ص 203.

(4) انطلاق ـ و ـ.

بالصلاة فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة[1]. ولو كان كافراً لما أدخل[2] الجنة للاجماع على أنه لا يدخلها كافر. ويتأول الحديث الذي تعلق به أحمد على أن القصد به المبالغة. وأن التهاون بها واستخفاف تركها يقرب من الانسلاخ من الايمان. أو يحمله على أن المراد به إن دمه يستباح بترك الصلاة كما يستباح بالكفر.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس فيمن اعترف بوجوب الصلاة ثم تركها هل يقتل أم لا؟ فذهب أبو حنيفة والماتريدي إلى أنه لا يقتل بل يحبس. وذهب مالك والجمهور من أصحابه[3] إلى قتله إذا امتنع من الصلاة حتى مضى وقتها. وقال ابن حبيب إنما يقتل إذا امتنع، وقال لا أصلي. وأما إن قال أصلـي ولم يفعل لم يقتل. والدليل لمالك قوله تعالى: **﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾**[4]. فشرط في تخلية السبيل من القتل إقامة الصلاة، فاقتضى ذلك أنه إذا لم يقمها لم يخل سبيله من القتل. وفي الصحيحين: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»[5]. الحديث. وهذا مطابق لما تأولناه من القرآن. لأنه ﷺ أخبر بأنه مأمور بالقتال وجعل غاية ارتفاع القتال إقامة الصلاة وما ذكر معها. وذلك يقتضي أنه لا يعصم دم من لم يقم الصلاة. وقد تقرر في الشرع أن في[6] ركوب بعض فروع الدين الوارد النهي عن

---

(1) هو من حديث طويل لكعب بن عجرة قال: إن ربكم عز وجل يقول: من صلي الصلاة لوقتها وحافظ عليها ولم يضيعها استخفافاً بحقها، فله علي عهد إن ادخله الجنة. ومن لم يصلها لوقتها ولم يحافظ عليها وضيعها استخفافاً بحقها فلا عهد له. إن شئت عذبته وإن شئت غفرت له. حسنه المنذري وضعفه الهيثمي. بلوغ الأماني ج 2 ص 239.

(2) دخل ـ و ـ.

(3) من أصحابه ساقطة من ـ و ـ.

(4) سورة التوبة، الآية: 5.

(5) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد عن ابن عمر. فتح الباري ج 1 ص 82.

(6) في ساقطة ـ ق ـ.

ارتكابها ما يوجب إراقة الدم كالزنى مع الاحصان. فوجب أن يكون في تركه ما أمر به من فروع الدين إراقة الدم. وليس إلا الصلاة. وقد قاتل الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة وقاسها على الصلاة. ولم يكن جميعهم جاحداً للوجوب. ولم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة لما أظهر وجه الحجة فيه. وأما أبو حنيفة فإنه تعلق[1] بقوله: لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث[2] ولم يذكر فيها ترك الصلاة. والجواب عن هذا أنا نثبت زيادة استحلال الدم بخصلة تزيد على الثلاث إذا دل الدليل عليها. وقد دل الدليل الذي ذكرناه على إراقة دم من لم يصل فوجب الرجوع إليه لأنه اقتضى زيادة على الحديث الذي تعلقوا به. وما قدمناه من الأدلة يدل على إبطال ما قاله ابن حبيب، لأنه لا فرق بين من[3] يقول أصلي ويمتنع من الصلاة، أو يقول لا أصلي ويمتنع. لأن الترك حاصل في الحالين. ولا فائدة في قول لم[4] يوف به. فأما أن يقال إن مجرد الترك كفر يمنع من الموارثة كما قال أحمد بن حنبل. أو ليس بكفر ولكن يبيح الدم حداً لا كفراً[5]. كما قال مالك. أو يقال ليس بكفر ولا يبيح الدم كما قال أبو حنيفة. فهذه الثلاثة مذاهب قد تقدم توجيهها. وأما التفرقة بين أن يقول أفعل أو لا أفعل، وهو غير فاعل في الوجهين، فلا معنى لها/ . [و 47]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: المعروف من المذهب عندنا أنه لا يقتل حتى يبقى بينه وبين آخر الوقت الضروري مقدار ركعة، فحينئذ إن لم يصل قتل على اختلاف بين أصحابنا. هل يراعى مقدار ركعة بسجدتيها؟ أو مقدار الركوع من غير سجود؟ فالمشهور مراعاة الركعة بسجدتيها. ومذهب أشهب أنه يكون مدركاً للصلاة بإدراك مقدار الركوع دون السجود فلا يقتل عنده هذا حتى يبقى مقدار الركوع خاصة. ولا يعتبر قدر قراءة أم القرآن لأنه قد قيل

(1) يتعلق ـ و ـ.
(2) رواه البخاري في الديات. حديث 87. ورواه مسلم في القسامة. اللؤلؤ والمرجان. الحديث رقم 1091.
(3) إن ـ و ـ.
(4) في قول من لم ـ و ـ.
(5) كتبت في النسختين حدا الأكثر.

عندنا أنها ليست بفرض في كل ركعة. وقد يعتذر أنه سيقرأها فيما بعد الركعة الأولى فلا يكون تاركاً لها في كل الصلاة. وعلى هذا لا تراعى الطمأنينة لأنها مختلف في وجوبها عندنا. وذكر ابن خويز منداد أن المعتبر مقدار أربع ركعات للعصر قبل الغروب مع القول باعتبار الوقت الضروري. وكان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله يقول: إذا راعينا الخلاف لم يقتل حتى يبقى من آخر الوقت مقدار تكبيرة لقول جماعة من أهل العلم أنه يكون مدركاً لوقت الصلاة بمقدار التكبيرة. وهذا التحفظ على صيانة الدم، طرف نقيض ما ذكره ابن خويز منداد من أنه إنما يؤخر إلى آخر الوقت الاختياري. فإن لم يصل قتل. وهذا القول ليس بشيء إلا أن يركب قائله أن ما بعد الوقت الاختياري ليس بوقت للأداء. وإنما هو وقت للقضاء. وأن المؤخر إليه يأثم. فحينئذ يصح ما قال. وأما إن سلم أن التأخير عن وقت الاختيار لا إثم فيه، وأنه وقت للأداء، فيكون ما ذكره خطأ صراحاً. ويلزم عليه أن يقتله إن امتنع من صلاة الظهر بعد الزمن القريب من الزوال. وهذا لم يقله أحد. وكيف يصح أن يقال به. والله سبحانه أجاز له التأخير عن الزوال، حتى قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يتحقق وجوب الصلاة إلا عند آخر وقت الصلاة. ولا يتحقق الوجوب بأول الوقت. وهذا واضح لا يفتقر إلى إطناب. وأما ما ذكره ابن خويز منداد أيضاً من مراعاة أربع ركعات قبل الغروب فقد يتجه إذا أثمنا من أوقع بعض العصر متعمداً بعد الغروب. وسنتكلم على تأثيمه في موضعه. وقد رأيت أصحابنا اختلفوا فيمن عليه قضاء صلوات فوائت فامتنع من قضائها هل يقتل أم لا؟ فقال بعضهم يقتل وكأنه رأى أن الحديث قد اقتضى كون الوقت الذي ذكر فيه الصلاة المنسية كالوقت الأصلي المتعين للأداء. فإذا دل الدليل على وجوب القتل إذا أخر عن الوقت الأصلي لتعينه للأداء، وجب القتل إذا أخر عن الوقت الذي تعين للقضاء. وقال بعضهم لا يقتل واعتل بأن قضاء الفوائت مختلف فيه، وإقامة الصلاة التي لم يفت وقتها واجب بإجماع. فخالف حكمها حكم الفوائت. وعندي أنه قد يعتل لهذا القول أيضاً بأن قضاء الفوائت لا تجب المبادرة فيه ولا يلزم الفور كما يلزم من ضاق عليه آخر وقت الصلاة. وقد أجاز مالك رضي الله عنه لمن عليه

فوائت كثيرة أن يقضي منها ما تيسر، ثم ينصرف في أشغاله قبل استكمال قضاء ما عليه.

فأنت تراه كيف سامح في التأخير. ولا يقال هاهنا إنما سمح به للعذر بالشغل، لأن من ضاق وقت الصلاة عليه لا يسامح بالتأخير ولو عنّ له من الشغل ما عنّ. ولو كان مالك إنما سامح بالتأخير للعجز عن الإتيان بجملة الصلوات الفوائت لأمكن أن ينصب هذا فرقاً بين الحاضرة والفوائت[1]. وأما المسامحة في الفوائت لأجل الشغل فلا وجه له إلا ما أشرنا إليه من أن التعجيل لا يجب وجوبه في الصلاة التي لم يذهب وقتها. ويؤكد هذا الاعتلال أيضاً قولهم فيمن امتنع عن الحج أنه لا يقتل. وما ذاك إلا لأن له التراخي فيه عند بعض العلماء. فلما لم يتأكد الفور لم يجب القتل. وهذا يوضح صحة اعتلالنا لهذا المذهب.

فصل

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: الأوقات وقتان: وقت أداء ووقت قضاء. فأما القضاء فيذكر فيما بعد. وأما وقت الإداء فعلى خمسة أضرب: وقت اختيار وفضيلة. ووقت إباحة وتوسعة. ووقت عذر ورخصة. ووقت سنة يأخذ شبهاً من وقت الفضيلة والعذر. ووقت تضييق عن[2] ضرورة.

وفائدة الفرق بين وقت الاختيار والفضيلة وبين وقت الإباحة والتوسعة، أن وقت الاختيار والفضيلة يتعلق به من الثواب والفضل أكثر مما يتعلق بوقت التوسعة[3] من غير مأثم يلحق بتأخير العبادة إلى وقت التوسعة. وذلك كفضيلة أول الوقت على وسطه، وفضيلة وسطه على آخره. وفائدة الفرق بين وقت العذر والرخصة، وبين وقت الإباحة والتوسعة، أن له تأخير الصلاة عن وقت

(1) الفائتة ـ ق ـ.

(2) وضرورة ـ و ـ ق ـ.

(3) الإباحة والتوسعة ـ الغاني ـ.

الفضيلة إلى وقت الإباحة والتوسعة ابتداء من غير عذر. لولاه لم يكن له تأخيرها[1]، إما حظراً وإما ندباً كتأخير الصلاة عن أول الوقت إلى آخره. وليس كذلك في العذر والرخصة. لأنه إنما أبيح لوجود العذر أو لتوقعه على طريق الرفق مع صحة أدائه في الوقت المختار وإمكانه كترخيصنا للمسافر إذا أراد الرحيل وخاف أن يجد به السير أن يجمع بين الظهر والعصر عقيب الزوال. وإذا كان راكباً أن يؤخر المغرب الميل ونحوه. وكرخصة الجمع بين الصلاتين في المطر. واما الوقت الآخر شبهاً من وقت الفضيلة والعذر فهو وقت سنة وفضيلة يؤتى بها[2] في وقت العذر والرخصة. وذلك كالجمع بين الصلاتين بعرفة والمزدلفة لأن هذا في صورة وقت العذر والتوسعة[3]. وهو مع ذلك فضيلة وسنة.

وأما وقت التضييق والضرورة فهو تقديم العبادة على الوقت المتعلق بالفضيلة التي لا تجوز قبله لولا الضرورة لم تقدم عليه. أو تأخيره[4] إلى الوقت الذي يتعقبه الفوات. ولولا[5] الضرورة لم تؤخر إليه. وهذا الوقت لخمسة للحائض تطهر. والمغلوب يفيق. والكافر يسلم. والصبي يبلغ. والمسافر يقدم. والحاضر يسافر وقد[6] نسي صلاة. وكل قسم من هذه الأقسام يرد بيانه في موضعه إن شاء الله إلا أن البداية هاهنا بأوقات الوجوب التي يتعلق الاجزاء بها وفي امتدادها وضيقها[7]. ثم نعقب ذلك بفروض الصلاة وسننها ثم ما يقتضيه الحال من ترتيب الأبواب[8].

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الوقت؟

---

(1) تأخيرها ـ مثبتة في الغاني، ساقطة من النسخ الأخرى.

(2) بهما ـ غ ـ.

(3) الرخصة ـ غ ـ ق ـ.

(4) أو تؤخر ـ غ ـ.

(5) الواو ساقطة ـ الغاني ـ.

(6) ومن قد نسي ـ الغاني ـ.

(7) وهي امتدادها وصفتها ـ ق ـ.

(8) الأوقات ـ ق ـ.

2 ـ وما الفرق بين الأداء والقضاء؟

3 ـ ولماذا يتعلق الوجوب من آخر الوقت؟

4 ـ ولم فضل أوله على وسطه ووسطه على آخره؟

5 ـ وما معنى قوله اما حظراً واما ندباً؟

6 ـ وما معنى قوله لوجود العذر أو لتوقعه مع صحة ادائه في الوقت المختار وإمكانه؟

7 ـ ولم ذكر الفرق في جواز التأخير ومثل في المسافر بالتعجيل؟

وبقية ما يتعلق بالباب من المسائل أخرناه لموضعه لأنه قد قال: إن كل قسم من هذه الأقسام سيرد بيانه في موضعه.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الوقت فإنه يعبر به في عرف التخاطب غالباً عن حركات / الفلك المتضمنة لليل والنهار. فإذا ظهرت [و 48] الشمس علينا سمي نهاراً. وإذا غربت سمي ليلاً. ولكن الأصل مع هذا أن الوقت لا يتخصص لموجود بعينه، وإنما الأصل في ذلك أن يعرض شيئين[2]. أحدهما معلوم ومقرر. والآخر في حكم المستبهم المستور. فإذا كان المعلوم منهما متجدداً وقارن تجدده وجود القسم الآخر المستبهم، كان المتجدد المعلوم وقتاً للآخر يذكر ليشعر بمقارنته[1] للمستبهم حالة تجدده. وبيان ذلك بالمثال: إنك تقول جاء فلان قبل طلوع الشمس. فلما كان طلوع الشمس أمداً متجدداً معلوماً وزمن مجيء فلان مجهول، قرن مجيئه بطلوع الشمس لترتفع الجهالة والاستبهام. وكذلك لو فرضنا أن طلوع الشمس خفي على رجل لقلنا له طلعت الشمس وقت دخول زيد عليك، فيكون وقت[3] دخول زيد وقتاً لطلوع الشمس. لأن دخوله أمر متجدد معلوم عند هذا، وطلوع الشمس أمر خفي عنه فقرن له بما علم لترتفع الجهالة. وقد تكون هذه المقارنة في معدوم فتقول:

(1) لمقاربته.

(2) هكذا في جميع النسخ.

(3) ساقطة ـ ق ـ.

جئتك عند زوال المطر، ووجدت الحركة عند عدم السكون. وهذه حقيقة الوقت أصلياً وعرفياً. وعلى هذا جرى الأمر في قولنا: وقت صلاة الظهر الزوال. والصبح طلوع الفجر. لأن الزوال متجدد معلوم وفعل الصلاة مفتقر إلى زمن، ولكن الزمن في حكم المستبهم، فأزيل الاستبهام بمقارنة الوجوب للزوال.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الأداء فعبارة عن وقوع الفعل مطابقاً للأمر ممتثلاً فيه أمر الآمر. فوقت الأداء هو الذي يكون الفعل فيه امتثالاً للآمر. والقضاء عبارة عن إيقاع الفعل بعد تصرم الوقت الذي يكون بالفعل فيه ممتثلاً، كمصلي الصبح ما بين الفجر وطلوع الشمس. فلما كان الأمر ورد بصلاتها حينئذ كان فعلها إذ ذاك امتثالاً. وكان فعلها بعد طلوع الشمس قضاء.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في العبادة المؤقتة بوقت يمكن إيقاعها في بعضه، بماذا يتعلق الوجوب من الوقت؟ فمذهب الشافعية بأوله. ومذهب الحنفية بآخره. وقال الكرخي بفعل الصلاة، أو بآخره. وعند جمهور المالكية بجميعه. وقيل بل يتعلق بزمن واحد يسع فعل العبادة، ولكنه غير معين. وإنما يتعين إذا أوقع الملكف العبادة فيه. وقد قال أبو الوليد الباجي إن هذا المذهب هو الجاري على أصول المالكية، لأنهم يقولون إن الأمر إذا ورد بالتخيير بين أشياء فالواجب منها واحد غير معين وإنما يذهب إلى وجوب جميعها من أصحابنا ابن خويز منداد. هذه جملة المذاهب في ذلك. فإذا قيل بماذا يتعلق الوجوب في وقت صلاة الصبح مثلاً أجريناه على هذه المذاهب، فيكون الوجوب تعلق عند الشافعية بطلوع الفجر. وعند الحنفية بمقدار ما يسع الصلاة قبل طلوع الشمس وعند المالكية بما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس. وعلى ما خرجه أبو الوليد بقدر ما يسع الصلاة مما بين هذين الوقتين، ولكنه غير معين.

فأما الشافعية فالرد عليهم يهون وذلك إنا نقول من أخر الصلاة عن طلوع الفجر قليلاً هل يكون آثماً؟ فلا بد من القول إنه لا إثم عليه. فإذا صح أنه لا إثم

عليه، قيل لهم هل هو ممتثل مؤد للعبادة على حسب ما اقتضاه الأمر أم لا؟ فلا بد من القول إنه ممتثل مؤد للعبادة على حسب الأمر. فإذا كان مطيعاً لا آثماً ومؤدياً لا قاضياً وممتثلاً لا مخالفاً. فما معنى إنكار الوجوب في هذه الحال؟ وأي فرق بين هذا الوقت المفروض وبين أول الوقت وكلاهما ممتثل مؤد؟ وإثبات فضيلة لأول الوقت على وسطه لا توجب مخالفة بين أول الوقت ووسطه في الوجوب لما بيناه من اجتماعهما في الامتثال ومطابقة الأمر.

وأما الحنفيون فالرد عليهم لا يهون وذلك أنهم يقولون: حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه أو يقولون حقيقة الواجب ما يتعين فعله فإذا كان هذا هكذا واجمع على أنه يجوز ترك الصلاة لآخر الوقت. وأن فعلها لا يتعين في أوله ولا في وسطه انحصر الوجوب في آخره. لأن التأخير عن آخره لا يجوز. وفعلها حينئذ يتعين. فإذا كانت حقيقة الوجوب إنما ثبتت في آخر الوقت خاصة اختص بالوجوب وانتفى عن أوله كما قالت الشافعية وعن جميعه كما قالت المالكية، واعلم أن هذا الذي قالوه صعب موقعه. ولما رأى القاضيان أبو بكر ابن الطيب وأبو محمد عبد الوهاب توجه هذا الذي قالوه لم يجدا عنه مخلصاً مع علو قدرهما في هذا العلم إلا بأن أثبتا العزم بدلاً عن تقدمة الصلاة. ورأيا أن إباحة الترك في أول الوقت لم تكن مطلقاً وإنما كان إلى بدل وهو العزم على أدائها قبل تقضي الوقت. وجواز ترك الواجب إلى بدل لا يخرج الفعل عن كونه واجباً. كما أن ترك المكفر بالاطعام لا يخرج العتق عن كونه واجباً. وممن أثبت العزم وتابع القاضيين على إثباته، من[1] أنكر تسميته بدلاً، لكون الإنسان مأموراً بالعزم على الصلاة إذا خطرت بباله ولم يدخل وقتها. والصلاة إذا لم يدخل وقتها لم تجب، وإذا لم تجب لم يكن العزم بدلاً عما لا يجب. وقد اشتد نكير أبي المعالي لإثبات العزم ورأى أنه لم يقم على إثباته دليل وادعى أنه ليس في الأمة من يؤثم من أضرب عن اخطار العزم بباله. وإن الصلاة قد علم من الشرع تعين وجوبها. وإثبات العزم مخيراً بينه وبين الصلاة يخرج الصلاة عن تعين الوجوب. وأشار إلى أنه إن قيل بتأثيم من مات في وسط الوقت ولم يصل

(1) من ـ مبتدأ مؤخر.

على ما ذهب إليه بعضهم فإن ذلك يحقق كون الصلاة واجبة وإن لم يثبت العزم بدلا. لأن حصول التأثيم يثبت للشيء حقيقة الواجب. ولا استنكار في إثبات واجب مفسح في وقته، ويحصل الإثم بتركه إلى الموت. فإن لم نقل بالتأثيم فلا وجه لإنكار ما قاله الحنفيون من تعلق الوجوب بآخر الوقت. هذه طريقة أبي المعالي في هذه المسألة. واعلم أنه كما أنكر على القاضي أبي بكر إثبات العزم واستبعد أن يكون في العلماء من يؤثم من ترك العزم، فكذلك يجب عليه أن يستبعد ما حكاه عن بعض أصحابه من تأثيم من مات في وسط الوقت ولم يصل. فإنه لا يظن بأحد من العلماء أيضاً ممن سلف أنه يؤثم من مات بعد الزوال بقليل أو بعد الفجر بقليل لتأخيره الصلاة عن الزوال والفجر. ولعلنا أن نبسط ما عندنا في ذلك فيما نمليه من أصول الفقه إن شاء الله. وأمَّا ما قاله أبو الوليد الباجي من أن الجاري على أصول أصحابنا أن الواجب من الوقت ما توقع فيه الصلاة. وإنما يتعين بفعل المكلف قياساً على قول أصحابنا في الكفارة عن اليمين بالله سبحانه، فإنه عندي غير مسلم له. ويجب أن نقدم على التعقب عليه، إن أهل الأصول جعلوا هذه المسألة مسألة اختلاف. فحكوا عن المعتزلة أنها ترى أن وجوب الخلال الثلاث التي خير بها[1] الحانث وهو مذهب ابن خويز منداد. وأن الأشعرية وجمهور الفقهاء يرون أن الواجب منها واحد لا بعينه. ولا يتصور عندي بين القوم اختلاف يرجع / إلى معنى. وإنما تناقش [و 49] القوم في عبارة فأطلق بعضهم الوجوب على جميعها لما كان كل واحد منها يحل محل الآخر في إبراء الذمة وحصول الامتثال وتعلق الأمر بها[2] تعلقاً متساوياً. ورأى الآخرون أن الذمة تبرأ بفعل أحدها[2] ولا يأثم بترك ما سواه إجماعاً. وما لا إثم فيه لا يوصف بالوجوب، فلهذا أنكر هؤلاء إطلاق القول إن جميعها واجب. فإذا وضح أن القوم مختلفون في عبارة، عدنا إلى ما قاله أبو الوليد، فقلنا لو ترك ما ذكر من الخلاف على ظاهره لم يجب أن تكون مسألة

(1) فيها ـ ق ـ.
(2) بهما ـ أحدهما ـ و ـ ق ـ.

الوقت مثله[1] لأن الأوقات يعبر بها عن حركات الفلك غالباً. وذلك لا يدخل تحت التكليف ولا يوصف بوجوب ولا ندب. وإنما يوصف بأنه محل للأفعال ومتعلق للأحكام. والإطعام والإعتاق يدخلان تحت التكليف وهما نفس ما خوطب به المكلف. فإن كان ترك أحدهما لا يأثم فيه إجماعاً فلا يوصفان جميعاً بالوجوب. وأمّا الزمن فإن معنى قول أصحابنا إن جميعه متعلق به الوجوب أي محل للفعل المخاطب به. فأي وقت صلى فيه المكلف فإنه محل الوجوب ومتعلق الخطاب ولا تسقط عنه هذه التسمية بإيقاع الصلاة في غيره / [2] لأنها وإن وقعت في غيره فإنه محل لها. ألا ترى أنهم يقولون الجوهر محل للحركة وإن كان في حين قولهم ساكناً. فإن أنكر أبو الوليد تسمية ما لم تفعل فيه الصلاة محلا، قيل له هذه مناقشة في عبارة. ومراد القوم ما قلنا.

[ع 220]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اعلم أنا وإن قلنا بأن جميع أجزاء الوقت محل للوجوب ومتساوية في تعلق الخطاب بالإيجاب، فإنا[3] لا ننكر دخول الندب في الواجبات. لأن الندب، وإن كان مناقضاً للواجب، فإنه إنما يتعلق بصفة أو حال يقع عليها الواجب، وذلك غير مناقض لأصل الوجوب. ألا ترى ان صلاة الظهر واجبة. ولما كان فعلها في الجماعة[4] حالاً للصلاة أو صفة لها تعلق الندب بذلك. وكذلك جميع أجزاء الوقت محل الوجوب[5]. ولكن يتعلق الندب ببعضها بمعنى أن الأجر في هذا الواجب إذا فعل في أول الوقت أكثر من الأجر إذا فعل في آخره. فإذا وضح معنى الفضل هاهنا قلنا: الدليل على ما قاله القاضي أبو محمد من تفضيل أول الوقت على وسطه وتفضيل وسطه على آخره. قوله تعالى: ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم**﴾[6]. والمراد فعل ما

(1) هكذا في جميع النسخ.
(2) اعتمدنا من هنا النسخة ـ 1 ـ مع النسختين ـ و ـ ق ـ ذلك أن النقص الناشىء عن الصورة المطموسة لثلاث وعشرين صفحة يتم عند أول الصفحة 220.
(3) فإنه لا ينكر ـ و ـ.
(4) الجماعات في ـ و ـ.
(5) للوجوب ـ و ـ.
(6) سورة آل عمران، الآية: 133.

يوجب المغفرة، والصلاة من أعظم ما يوجبها. فاقتضى عموم الآية أن المسارعة والمبادرة بها[1] مأمور بها. وقد قال ﷺ: «أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها»[2]. وقد ذكرنا عن أبي المعالي أنه حكى عن بعض أصحابه أنه يؤثم من مات في وسط الوقت ولم يصل. وهذا المذهب لو صح لكان تقدمة أول الوقت معقولٌ معناه لأن المؤخر على غرر وركوب خطر في لحوق التأثيم به. ومع هذا فإن هذا يفتقر إلى تفصيل فإن الصلوات قد تختلف في ذلك. ويختلف حال الفذ وحال الجماعة. ورأينا تأخير الكلام على تفصيل ذلك إلى الفصل الذي يلي هذا. فإن القاضي أبا محمد تعرض فيه بشيء من تفصيل ذلك.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما تشككه في ذلك فإنه إنما أشار به إلى ما سنتكلم عليه إن شاء الله من تأخير الصلاة عن وقت الاختيار. هل يلحق به الاثم أم لا؟ كمن أخر العصر إلى الاصفرار والمغرب إلى أن غاب الشفق. فالمسافر إذا أخر الصلاة عن الوقت المختار لأجل العذر بالسفر فإنه / لو أخرها إلى ذلك الوقت مختاراً من غير عذر لكان منهياً عن ذلك. [ع 221] والنظر في هذا النهي هل هو على الحظر أو الكراهية؟ يرد بيانه فيما بعد إن شاء الله.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أَمَّا مراده بقوله لوجود العذر في السفر، لأن السفر الذي هو عذر أباح التأخير في المغرب على ما قال موجود حين تأخير الصلاة. وأما قوله لتوقعه، فكجمع المسافر في المنهل لتوقعه أن يجد به السير على ما قال. والمريض أيضاً يباح له الجمع لتوقعه أن يغلب على عقله. وأما قوله مع صحة أدائه في الوقت المختار وإمكانه، فإن مراده به أن المسافر وإن أبيح له التأخير لعذر فإنه لو تجشم المشقة وأوقع كل صلاة في

(1) بها ساقطة ـ ح ـ.
(2) أفضل الصلاة في أول وقتها. رواه أبو داود والترمذي. والحاكم عن أم فروة رضي الله عنها. قال السيوطي في الجامع الصغير صحيح. وذكر في الفيض القدير أن الصدر المناوي وغيره قالوا في سنده عبد الله بن العمري وهو غير قوي. وقد تكلم فيه يحيى من جهة حفظه. وقال ابن حجر في إسناده اضطراب. فيض القدير ج 2 ص 25.

وقتها المختار لكان ذلك سائغاً. بخلاف وقت[1] السنة فإن الحاج إذا أفاض من عرفة أمر بتأخير المغرب. ولو أوقعها في الوقت المختار لنهي عن ذلك.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إنما غرضه بيان كون العذر هو المبيح للخروج عن الوقت المختار إما بالتقديم، أو بالتأخير. وأنه بذلك فارق[2] حكم الاختيار. وقد ذكر التأخير بعد ذكره التعجيل فاستوفى النوعين جميعاً. على أنه قد ذكر في وقت الضرورة تقديم العبادة على الوقت المتعلق بالفضيلة. وهذا مما يعد عليه تناقض القول فيه. لأنه عد تعجيل العصر في قسم العذر والرخصة، ثم بعد ذلك في قسم الضرورة، ومزجه بين القسمين في آخر الفصل لما صلح[3] فيه المعنيان. لأن التعجيل رخصة، سببها[4] ضرورة السفر. فمزج العبارتين في موضع وافردهما في القسمين. وحقيقة المذهب عده في قسم العذر والرخصة. وأما قسم الضرورة فإنما هو مختص في ضيق الوقت وخوف فواته عندنا.

فصل

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: أما وقت الظهر الذي لا تجب قبله ولا يجوز تقديمها عليه فهو زوال الشمس ومعرفة ذلك في غالب الأحوال هو بأن تقيم عوداً مستوياً فترى ظله[5] أول النهار طويلاً ممتداً ثم لا يزال في نقصان مع ارتفاع النهار كلما قرب من الزوال إلى أن ينتهي إلى حد يقف عنده، ثم يعود في الطول فذلك هو الزوال.

قال الإمام رضي الله تعالى عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

---

(1) ساقطة من ـ و ـ.
(2) خالف ـ ق ـ ح ـ.
(3) صح ـ ق ـ.
(4) يسببها ـ و ـ.
(5) ظله ساقطة ـ و ـ ق ـ ح ـ.

1 ـ لم بدأ بالكلام على وقت الظهر؟

[ع 222]

2 ـ ولم تحرز بقوله ولا يجوز / تقديمها؟

3 ـ وما الطريق لإثبات الأوقات؟

4 ـ وما طريق معرفة الاظلال؟

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما بدأ بالكلام على الظهر دون ما سواها من الصلوات[1] اتباعاً في تعليم الناس تعليم جبريل النبي ﷺ. فإنه لما نزل عليه وصلى به يعلمه الأوقات، بدأ بصلاة الظهر[2]. ولهذا سميت الأولى لأنها أول ما بين جبريل للنبي ﷺ. وسميت الظهر مأخوذاً من الظهيرة وهي شدة الحر. فلما كانت تفعل في شدة حر النهار سميت بهذا الاسم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما تحرز بقوله لا يجوز تقديمها عليه، لأن من العبادات ما يجب عند وقت، ويجزىء تقدمته[3] عليه كتقدمة الزكاة قبل الحول، فإنها تجزىء إذا كان زمن[4] التقدمة يسيراً عندنا. وتجزىء وإن كان كثيراً عند المخالف. فبين القاضي أبو محمد أن الصلاة بخلاف ذلك لا يجوز تقديمها على وقتها. وأيضاً فقد ذكر في تقدمتها على الزوال عن ابن عباس شيء في ذلك. فلعله تحرز منه لأنه/ ذكر وإن لم يثبت.

[و 50]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما الأوقات فقد ورد فيها بيانان. أحدهما في القرآن والآخر في السنة. والذي في السنة أوضح وأوعب. فأما الذي في القرآن فقوله تعالى: **﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر﴾**[5]. فاختلف الناس في المراد بقوله دلوك الشمس. فذهب بعضهم إلى أن المراد به غروب الشمس. ومذهبنا أن المراد به زوال الشمس. ودلوك الشمس ميلها. فعندنا أنه ميلها عن وسط السماء مغربة. وعند المخالف أنه

(1) الصلوات ساقطة ـ و ـ.

(2) شرح الزرقاني على الموطأ ج 1 ص 13. وسنن البيهقي ج 1 ص 364.

(3) بتقدمته ـ ح ـ في تقدمته ـ ق ـ.

(4) زمان ـ و ـ.

(5) سورة الإسراء، الآية: 78.

ميلها عن الأفق غاربة. وقد اختلف المذهب في مقتضى هذه الآية. فقيل المراد بدلوك الشمس صلاة الظهر. والمراد بغسق الليل صلاة العتمة التي تفعل في ظلمة الليل، وغسقه. والمراد بقرآن الفجر صلاة الصبح. وقيل المراد بدلوك الشمس صلاة الظهر والعصر. وبغسق الليل المغرب والعشاء. وبقرآن الفجر صلاة الصبح. فتضمنت على المذهب الأول ثلاث صلوات، وعلى المذهب الثاني الخمس صلوات[1]. وسبب هذا الاختلاف أن تعجيل العصر وتقريبها من الزوال ليس بوقت مختار * ولكنه وقت لها عند بعض الأسباب والأعذار. فهل تحمل الآية على الوقت المختار *[2] فلا يشار بالدلوك إلى العصر ولا بالغسق إلى المغرب لأن تأخير المغرب أيضاً إلى الغسق لا يختار. أو يحمل الدلوك على الظهر والعصر لأنهما يفعلان عند الزوال لأسباب وأعذار، ويحمل الغسق على صلاة المغرب والعشاء لأن المغرب تؤخر إلى الغسق لأسباب وأعذار[3].

وعندي أن هذا الاختلاف ربما / انبنى على اختلاف أهل الأصول في الأمر هل يتناول المكروه أم لا؟ فمن أهل الأصول من قال لا يصح تناوله المكروه. ومنهم من قال يصح ذلك. وبيان تخريج مسألتنا على هذا أن تقريب العصر من الزوال أو تأخير المغرب إلى الغسق مكروه على ما سنذكره. وقد أمر الله سبحانه بإقامة الصلاة في هذه الأوقات. فمن جوز تناول الأمر للمكروه ادخل في الدلوك العصر وإن كان فعلها حينئذ مكروهاً. ومن لم يرد ذلك لم يدخل في الدلوك العصر. لأن فعلها حينئذ مكروه. وكذلك القول في المغرب. وذكر الطبري أن غسق الليل صلاة المغرب[4]. فكأنه أمر بإقامة الظهر والعصر إلى المغرب. وحكى عن بعض الناس أن غسق الليل صلاة العصر.

[ع 223]

وقوله تعالى: ﴿وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل﴾[5]. فاختلف

---

(1) خمس صلوات ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.
(3) ولا عذار ـ و ـ.
(4) جامع البيان ج 15 ص 134 ونسبه إلى ابن مسعود وإلى ابن عباس.
(5) سورة هود، الآية: 114.

المذهب في مقتضى هذه الآية فقيل مقتضاها ثلاث صلوات. فطرفا النهار الصبح والمغرب، وإن كانت المغرب تفعل بعد تقضي طرف النهار، فقد سميت هاهنا[1] طرفاً لاتصال فعلها بذهاب الطرف. وزلفاً من الليل المراد به صلاة العتمة لأن زلف الليل ساعاته. وقيل المراد بها أربع صلوات. فأحد الطرفين الصبح والطرف الآخر الظهر والعصر وزلفاً من الليل صلاة العتمة. وقيل المراد بها الخمس صلوات. وأدخل هؤلاء في قوله زلفا من الليل صلاة المغرب. والكلام على هذه الآية يضاهي الكلام على الآية الماضية. لأن تأخير الظهر إلى قرب الغروب مكروه، وتأخير المغرب مكروه فهل يتناول الأمر المكروه أم لا؟ فيه الخلاف المتقدم. وإنما يبقى النظر بين إثبات العصر طرفاً لأنها تفعل قبل تقضي طرف النهار. فهي أحق بالطرف. لكن فعلها حينئذ مكروه. وإثبات المغرب طرفاً، وإن كانت تفعل بعد تقضي طرف النهار، فهي أحق بالطرف. لكن فعلها حينئذ مختاراً[2] غير مكروه. فمن حملها على المغرب رأى أن التجوز أولى من حمل الأمر على المكروه. ومن حملها على العصر رأى أن تناول الأمر للمكروه أولى من حمله على المجاز. وقوله سبحانه: **﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السماوات والأرض وعشياً وحين تظهرون﴾**[3]. فاختلف في هذه الآية أيضاً هل تحمل على الخمس صلوات أو تخرج صلاة العتمة منها فتحمل على أربع صلوات؟ فقوله وحين تظهرون يفيد صلاة الظهر. وقوله وعشياً يفيد صلاة العصر. وقوله وحين تصبحون يفيد صلاة الصبح. وقوله حين تمسون يفيد صلاة المغرب المفعولة عند الامساء. واختلف هل يتضمن ذلك صلاة العتمة؟ والاختلاف في ذلك جار على ما قدمناه وذلك أن تقريب / العشاء من الغروب مكروه وتناول الأمر للمكروه فيه الخلاف الذي قدمناه[4]. [ع 224]

وأما السنة فحديث ابن عباس في إمامة جبريل للنبي ﷺ عند البيت.

---

(1) هاهنا ساقطة - ق -.

(2) مختار - ق -.

(3) سورة الروم، الآية: 17.

(4) قلناه في - و -.

قال ﷺ: فصلى بـي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك والعصر حين صار ظل كل شيء مثله، والمغرب حين أفطر الصائم، والعشاء حين غاب الشفق والفجر حين حرم الطعام على الصائم. فلما كان الغد صلى بـي الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، والعصر حين صار ظل كل شيء مثليه، والمغرب حين أفطر الصائم، والعشاء ثلث الليل، والفجر فأسفر[1]. وحديث عبد الله بن عمرو ابن العاصي قال: قال رسول الله ﷺ: وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله ما لم تحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت المغرب إذا غابت الشمس ما لم يسقط الشفق. ووقت العشاء الأخيرة ما لم يذهب نصف الليل، ووقت الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس. وقد خرج مسلم هذا الحديث في صحيحه[2] وخرج أيضاً عن أبـي موسى الأشعري: قال أتى رسول الله ﷺ سائل فسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئاً قال فأقام الفجر حين الشفق، والظهر حين زالت الشمس، والعصر والشمس مرتفعة. والمغرب حين وقعت الشمس. والعشاء حين غاب الشفق. ثم أخر الفجر من الغد وانصرف وقائل يقول طلعت الشمس أو كادت. وأقام الظهر قريباً من وقت العصر بالأمس. والعصر انصرف منها والقائل يقول احمرت الشمس، وأخر المغرب حتى كان عند سقوط الشفق ثم العشاء حين كان ثلث الليل. ثم أصبح فدعـا السائل فقال الوقت ما بين هذين[3]. وخرج مسلم أيضاً عن بريدة مثل هذا[4]. فهذا بيان الأوقات في القرآن مجملاً وفي السنة مفصلاً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: مواقيت هذه الصلوات مختلفة فمنها: ما وكل إلى المشاهدة الذي يستوي في دركها أهل الابصار، كغروب الشمس وغروب الشفق وطلوع الفجر وطلوع الشمس. فهذه مواقيت لا تخفى

---

(1) رواه أحمد والترمذي والنسائي والدارقطني والحاكم. انظر الهداية ج 2 ص 260.
(2) إكمال الاكمال ج 2 ص 302 ح 178 كتاب المساجد ومواضع الصلاة.
(3) اكمال الاكمال ج 2 ص 303.
(4) اكمال الاكمال ج 2 ص 302 والحديث 176 ـ 177 من كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

فيطلب عليها دليل. ومنها زوال الشمس ومبدؤه لا يدرك بالبصر فجعل عليه دليلاً[1]. وكذلك آخر وقت الظهر وآخر وقت العصر إذا حددنا آخر العصر بالقامتين فنصب الفقهاء لمعرفة ما يخفى من ذلك دليلاً وهو اعتبار أخذ الظل في الزيادة بعد تناهي نقصانه على حسب ما فسره القاضي أبو محمد. وبعضهم ينكر ما ذكره ويأمر / بأن تدار دوائر، مركز جميعها موضع القائم، حتى يتحصل [ع 225] تناقص الظل وتزايده بتنقله في الدوائر. ومن الطرائق[2] إلى معرفة هذا الاسطرلاب. فإن غاية[3] ارتفاع الشمس في كل زمن يعرفه من رصده. وهو مسطور في كتب أهل الرصد فيرفع الاسطرلاب إلى الشمس. فإذا خرج شعاع الشمس من أحد ثقبي عضادة الاسطرلاب إلى الثقب الآخر. نظر إلى ما حاذاه[4] رأس العضادة هل بلغ إلى الدرج الذي تزول الشمس عليه[5] في ذلك الزمن أم لا؟ ثم يعلمون الساعات ومقادير ما مضى من النهار بعمل آخر يعرفه من كشف عنه في أقرب وقت. ومنهم من يصنع خطوطاً في رخامة ويقسمها أقساماً ويقيم فيها قائماً. فإذا انتهى ظل القائم إلى أحد الأقسام عرف مقدار ما مضى من النهار / ومنهم من يعول على حركة الماء فيضع ماء في إناء ويضع [و 51] أشكالاً تتحرك عند انتهاء الماء إلى حركة مخصوصة فيستدل بحركة ما حركه الماء على مقدار ما مضى من النهار. وهذه الطرائق كلها مذكورة في كتب المتقدمين. وذكروا هذه الطريقة الأخيرة لكونها دليلاً عندهم على الوقت في الصحو والغيم. والطرق المتقدمة إنما تفيد إذا كان نور الشمس ظاهراً يستدل به على حسب ما ذكرناه. لكن الفقهاء كلهم إنما يسلكون المسلك الذي ذكره القاضي أبو محمد، فهو المتعارف عند أهل الشرع وما سواه أضربوا عنه. لأن علم الاسطرلاب يدق. وقد يؤدي النظر فيه إلى النظر في علم التنجيم الذي يكرهه المتشرعون. وما سواه مما ذكرناه عن المتقدمين عسير مطلبه، صعب

---

(1) دليل ـ و ـ ق ـ.
(2) الطريق في ـ ح ـ ق ـ.
(3) غاية ساقطة من ـ و ـ ق ـ.
(4) إلى ما حاذى ـ و ـ لما حاذى ـ ق ـ.
(5) التي تزول الشمس عليها ـ و ـ ح ـ.

مرامه. والتعليم الحسن ما اشترك في إدراكه والإحاطة به البليد والفطن. وإذا امتنع الاستدلال بتزايد الظل لكون الشمس محجوبة بالغيم رجع في ذلك إلى أهل الصناعات فإنهم يعلمون قدر ما مضى لهم من أعمالهم من أول نهارهم إلى زوال الشمس في يوم الصحو فيقيسون يومهم بأمسهم فيعرفون بذلك الوقت.

قال القاضي رحمه الله تعالى: ويستحب تأخيرها في مساجد الجماعات إلى أن يكون الفيء ذراعاً، والابراد بها في الحر أفضل[1]. ثم لا يزال وقتها ممتداً إلى أن يصير زيادة الظل مثله ويعتبر ذلك من وقت تناهي نقصانه وأخذه في الزيادة لا من أصله. فإذا بلغ مثله فهو آخر / وقت الظهر وهو بعينه أول [ع 226] وقت العصر، يكون[2] وقتاً لهما ممتزجاً بينهما. فإذا زاد على المثل زيادة بينة خرج وقت الظهر واختص الوقت بالعصر، فلا يزال ممتداً إلى أن يصير الظل[3] مثليه فذلك[4] آخر وقت العصر. ويستحب في العصر تأخيرها قليلاً في مساجد الجماعات كنحو ما يستحب في الظهر لا زيادة على ذلك. بل تعجيلها بعد هذا التأخير أفضل، وتأخيرها زيادة على ذلك مكروه.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لم استحب تأخير الظهر في مساجد الجماعات.

2 ـ وهل الفذ في ذلك كالجماعة؟

3 ـ وما معنى تحديده بالذراع؟

4 ـ وما منتهى الابراد؟

5 ـ وما الدليل على أن آخر وقتها زيادة الظل[5] مثله؟

6 ـ وهل معنى ذلك أن تنقضي الصلاة عند المثل أو تبتدىء عنده؟

7 ـ وما الدليل على أن آخر وقت العصر أن يصير الظل مثليه؟

---

(1) افضل ساقطة من ـ ح ـ.

(2) وتكون ـ الغاني ـ.

(3) ظل كل شيء مثليه ـ الغاني ـ.

(4) وذلك ـ غ ـ.

(5) الظل ساقطة ـ و ـ.

8 ـ ولم استحب في العصر للجماعة التأخير القليل؟
9 ـ وما معنى قوله[1] تأخيره عن ذلك مكروه؟

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أصل مذهب مالك أن أول الوقت أفضل، وإنما يستحب التأخير لمعنى يقتضيه. فاختلف الناس في الأفضل من وقت صلاة الظهر. فعند الشافعي أول الوقت على الإطلاق. وعند أبي حنيفة آخره. وعندنا إذا فاء الفيء ذراعاً. واعلم أنا قد قدمنا ما يدل على فضيلة أول الوقت، وأنه ﷺ أخبر أن أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها[2]. ولما رأى الشافعي ذلك استحب تعجيل الصلاة أول الوقت على الإطلاق لا سيما وفي الصحيحين أنه ﷺ صلى الظهر عند الزوال[3]. ولما رأى مالك رضي الله عنه ما جاء في الشرع من التحضيض على صلاة الجماعة. وكان أول وقت صلاة الظهر يمر على الناس وهم غير متهيئين للصلاة، أو قائلين إن كان الزمن صيفاً، استحسن التأخير عن أوله، ليحصل اجتماع الناس للصلاة. واعتمد أيضاً على قول عمر رضي الله عنه: صلوا الظهر والفيء ذراع[4]. ولما رأى ابن حبيب هذا التعليل قصر استحباب التأخير إلى الذراع على زمن الصيف لانقطاع الناس عن الاجتماع أول الوقت لكونهم قائلين. واستحسن في الشتاء أول الوقت لعدم العذر القاطع عن الاجتماع. وخصص قول عمر رضي الله عنه بزمن الصيف خلاف ما صنع مالك من حمله على التعميم في الشتاء والصيف. وتأول بعض أصحابنا ما في الصحيحين من صلاته ﷺ الظهر عند الزوال على أن الناس اتفق اجتماعهم[5] في تلك الصلاة / التي صلاها بهم عند الزوال. [ع 227]

(1) قوله ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(2) فيض القدير ج 2 ص 25 والجامع الكبير. رقم الحديث 3611.
(3) رواه البخاري باب وقت الظهر عند الزوال فتح الباري ج 2 ص 160. ورواه مسلم في أحاديث الأوقات. إكمال الاكمال ج 2 ص 295 وما بعدها. وأخرجه البيهقي ج 1 ص 436.
(4) هو من كتاب عمر الذي بعث به إلى عماله. رواه مالك في الموطإ شرح الزرقاني ج 1 ص 21 ـ 22.
(5) جماعتهم ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف أصحابنا في الفذ فذهب بعضهم إلى أن المستحب له التعجيل أول الوقت لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها»[1]. ولم يعرض في الفذ عارض ينقله إلى استحباب التأخير كما عرض في الجماعة. وذهب بعضهم إلى أن المستحب له التأخير إلى الذراع لعموم قول عمر رضي الله عنه: صلوا الظهر والفيء ذراع.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما تحديده بالذراع فإنما ذلك لكون الذراع ربع القامة. وقامة الإنسان مقدار ما بين يديه إذا بسطهما حتى يحاذيا منكبيه. فلما كان الإنسان قد يعدم شيئاً يقيس به الظل ولا يعدم نفسه فيقيس بها الظل، مثل به. وإلا فكل شيء أقيم لاعتبار الظل. فإن الظل إذا زاد قدر ربع طول القائم كان ذلك هو المختار في صلاة الظهر على حسب ما بيناه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أمَّا الإبراد بالظهر فمأمور به لقوله عليه السلام: أبردوا بالصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم[2]. وأيضاً فإن شدة الحر تقطع عن استيفاء حق الصلاة وتقتضي استعجال المصلي إلى طلب السكون والراحة. فاستحب ترك إيقاع الصلاة فيه. ألا ترى أن الشرع جاء بنهي الحاقن عن الصلاة لما كانت الحقنة تمنعه من استيفاء الصلاة. وهذا التعليل يوجب أن يستوي الفذ والجماعة * في الأمر بالابراد لأن كون الحر قاطعاً عن استيفاء ما يجب للصلاة يستوي فيه الفذ والجماعة *[3] فإذا ثبت أن الابراد مأمور به. قال ابن حبيب: منتهاه إلى وسط الوقت وبعده بقليل. وقال بعض الأشياخ يؤخر إلى الذراع لأجل الجماعة وإلى نحو الذراعين لأجل الابراد. وقال محمد بن عبد الحكم يؤمر بالتأخير[4]. ولكن لا يخرج عن الوقت. فأشار إلى أن الابراد ينتهي لآخر الوقت. والأصح عندي مراعاة حال يومه. فإذا فتر

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) رواه عن أبي هريرة البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وأحمد والدارمي وغيرهم. الهداية ج 2 ص 267.

(3) ما بين النجمين ساقطة من ـ و ـ.

(4) بالتبريد ـ و ـ.

الحر القاطع عن استيفاء الصلاة، أمر بإيقاع الصلاة حينئذ إذا حان الوقت المختار. فإن لم يفتر حتى خيف فوات الوقت لم تؤخر عن الوقت. فإذا ثبت تعلق الاختيار بزمن ما وكان التأخير عنه للعذر، فمتى ارتفع العذر تمسكنا بالاختيار. وارتفاع الحر يختلف باختلاف البلاد واختلاف الرياح. ولكن رأى أصحابنا تحديده بما ذكرناه عنهم ليكون الحكم عاماً وترجع إليه العامة / التي لا [ع 228] تضبط تفاصيل الاجتهاد، فذلك طريق في النظر.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف الناس في آخر وقت صلاة الظهر. فذهب مالك إلى أنه انتهاء الظل إلى زيادة * مثل القائم. وذهب أبو حنيفة إلى أنه انتهاء الظل *[1] مثلي القائم. فالحجة لمالك صلاة جبريل بالنبي ﷺ، فقد صلى به[2] الظهر في اليوم الثاني عندما صار الظل زائداً مثل القائم. وحديث عبد الله بن عمرو. وقد قال النبي ﷺ فيه: وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل[3] كطوله ما لم تحضر العصر. وهذا بيان من جبريل للنبي ﷺ ومن النبي ﷺ لأمته أن آخر وقت الظهر زيادة الظل مثله.

وأما أبو حنيفة فإنه تعلق بحديث،القصد منه ضرب مثل وهو حديث تمثيل النبي ﷺ / عمل أمته بالإضافة إلى من قبلهم من الأمم بأُجَرَاء عملوا إلى الظهر [و 52] وآخرون إلى العصر وآخرون من العصر إلى الغروب. والعاملون من العصر إلى الغروب مثلوا بالمسلمين وهم أقل عملاً وأكثر أجراً[4] فقال أصحاب أبي حنيفة إنما يصح هذا التمثيل على أن آخر الظهر القامتان وهو أول وقت العصر، وبذلك يصح كون العاملين من العصر إلى الغروب أقل عملاً. وهذا الذي قالوه لا يخفى عن حاذق ضعف التعلق به. وكيف يقابل حديث فيه نزول جبريل على النبي ﷺ بين له الأوقات ويصلي به ليعلمه ذلك. وبيان النبي ﷺ ذلك لأمته

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(2) فقد صلى به: ساقطة من ـ و ـ.
(3) مثله كطوله في ـ و ـ.
(4) رواه عن عبد الله بن عمر مالك وأحمد والبخاري والترمذي وغيرهم. الهداية ج 2 ص 265.

في حديث إنما سيق ليعلم الأوقات وبيانها بحديث القصد منه ضرب المثل، ولم يقصد منه بيان الأوقات ولا تعرض فيه لشيء من أمور الصلوات. مع جواز أيضاً أن يكون المراد بأن الآخرين عملوا من آخر وقت العصر. فالحديث لم يذكر إلا أن قوماً عملوا من العصر إلى الغروب ولم يذكر أول وقت العصر ولا آخره فكيف تترك النصوص لمثل مضروب، فيه من الاحتمال ما ذكرنا.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف أصحابنا في معنى القول أن آخر وقت الظهر زيادة الظل مثله. فذهب بعضهم إلى أن المراد به أن تنقضي صلاة الظهر عند زيادة الظل مثله * وبه قال الشافعي *[1] وقال آخرون أن المراد به أن يفتتح صلاة الظهر عند زيادة الظل مثله. وسبب هذا الاختلاف: ما وقع في حديث صلاة جبريل بالنبي ﷺ من أنه صلى به الظهر في اليوم الثاني عند زيادة الظل مثله. وفي بعض طرقه إنما صلاها به لوقت العصر بالأمس[2]. فحمله أهل المذهب الأول على أن المراد به أنه فرغ من صلاة الظهر حينئذ. وحمله أهل المذهب الثاني على أن المراد به / أنه ابتدأ الصلاة حينئذ. ويرجح الأولون [ح 229] تأويلهم بأن قوله ﷺ: «يفيد فعل الصلاة والفراغ منها، بأن الفاعل من حصل منه الفعل». ويرجح الآخرون تأويلهم بأنه قد قال وصلى بهم العصر عند زيادة الظل مثله. ومعنى ذلك أنه ابتدأ الصلاة، فكذلك يكون محمل قوله صلى به الظهر حينئذ أي ابتدأها. وأيضاً فقد قال في حديث عبد الله بن عمر وقت الظهر إذا زالت الشمس. وكان ظل الرجل كطوله ما لم تحضر العصر. فاقتضى ذلك أن حضور وقت العصر يقطع وقت الظهر. ولا يكون قاطعاً لوقتها إلا بأن تنقضي الصلاة قبل حضور العصر.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما صلاة العصر فقد علم أول

---

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

(2) روى البيهقي من حديث فأقام الظهر في وقت العصر الذي كان قبله ج 1 ص 235. وجاء في معالم السنن: في بعض الروايات أنه صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر من اليوم الأول. وقد نسب هذا القول محمد بن جرير الطبري إلى مالك بن أنس. معالم السنن ج 1 ص 233.

وقتها. والدليل عليه مما قدمنا ذكره. وقررنا أن أول وقتها ابتداء القامة الثانية عندنا. وآخر القامتين عند أبي حنيفة، فأغنى ذلك عن إعادته * وقد قاله ابن عبد الحكم وابن حبيب في المذهب *[1].

وأما آخر وقتها فعندنا فيه قولان: أحدهما أن آخر وقتها القامتان لما وقع في حديث جبريل من التحديد بذلك. والثاني أن آخر وقتها ما لم تصفر الشمس لقوله في حديث عبد الله بن عمرو وقت العصر ما لم تصفر الشمس[2].

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إنما استحب تأخير صلاة العصر في مساجد الجماعات قليلاً رفقاً بالناس. وقد قال أشهب يستحب تأخيرها إلى الذراع من القامة الثانية، لا سيما في الحر. وجمهور أصحابنا على استحباب تعجيلها أول وقتها شتاء كان أو صيفاً. واستحب ابن حبيب أن يخص يوم الجمعة بتعجيل، ليقرب انصراف المتطهرين لها ممن صلى الجمعة. وقال بعض أشياخي الاستحباب يتنوع. فالمستحب في المغرب والصبح التعجيل. وفي العشاء التأخير. واختلف في الظهر والعصر. فقيل التعجيل أفضل. وقيل أول وقتها وآخره سواء. فعلى هذا القول لا يكون في التعجيل فضيلة. ومذهب أبي حنيفة استحباب التأخير ما لم تصفر الشمس. وقال بعض أصحابه إنما ذلك ليوسع زمن التنفل للناس لأن العصر إذا صليت يمنع[3] التنفل. ولأن القصد افتتاح الصحيفة بعمل خير واختتامها بمثله. فإذا صليت العصر آخر الوقت كانت صحيفة النهار في حكم ما ختم بخير.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما قول القاضي أبي محمد إن تأخير العصر عما يقرب من أول وقتها مكروه على حسب ما فسره. فإنه لفظ مشكل وكالهادم / لما بناه. وذلك أنه أخذ يبين أوقات الاختيار فجعل الوقت [ع 230]

---

(1) ما بين النجمين ساقط من - ح - ق -.

(2) رواه الترمذي من حديث أبي هريرة وأن آخر وقتها «العصر» حتى تصفر الشمس. عارضة الأحوذي ج 1 ص 250. حديث عبد الله بن عمرو. رواه ابن أبي شيبة المصنف ج 1 ص 282 ح 3228.

(3) منع - و -.

المختار للعصر جميع القامة الثانية. وكذلك جعله جميع علمائنا من تقدم منهم ومن تأخر. والاختيار يشعر بانتفاء إطلاق الكراهة. وقد أطلق القاضي أبو محمد هاهنا على تأخير العصر أنه مكروه، وإن كان وقت الاختيار لم يذهب. وغيره من العلماء وإن ذهب إلى فضيلة التعجيل. فما أرى هؤلاء يطلقون الكراهة كما أطلقها إلا بتقييد وبيان على أن المراد بها أنه قد فات المؤخر حظ من الأجر، وفضل التعجيل. فيكون معنى الكراهة أنه مندوب إلى تحصيل الأفضل فيكره له ترك ما ندب إليه. والفقهاء إذا وصفوا الشيء بأنه مكروه وأطلقوا ذلك عليه لا يقصدون[1] هذا القصد. ألا تراهم لا يقولون فيمن أخر صلاة الفجر أنه فعل مكروهاً. ولا يقال الصلاة حينئذٍ مكروهة وإن كان التعجيل عندهم أفضل. وكذلك مؤخر الظهر عن الذراع لا يقولون إن صلاته مكروهة. فيجب على قارىء هذا اللفظ أن يتأمل معناه ويعتبر بما قلناه.

قال القاضي رحمه الله: ووقت المغرب الذي لا تحل قبله، غروب الشمس. وهو واحد[2] مضيق غير ممتد مقدر آخره بالفراغ منها في حق كل مكلف. ويرخص للمسافر أن يمد الميل ونحوه ثم يصلي. وذلك داخل في باب الأعذار والرخص وهو خارج عن هذا الباب. ووقت العشاء الآخرة مغيب الشفق وهو الحمرة لا البياض وآخر وقتها ثلث الليل الأول. ويستحب في مساجد الجماعات تأخيرها قليلاً قدراً لا يضر بالناس. ثم لا يزال وقتها ممتداً إلى أن ينقضي ثلث الليل[3] الأول.

قال الشيخ رضي الله تعالى عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن المغرب وقت واحد؟.

2 ـ وما معنى اختصاص وقتها بوصفه بأنه واحد دون غيره من الأوقات؟.

3 ـ ولم رخص للمسافر أن يمد الميل؟.

---

(1) لم يقصدوا ـ ح ـ.

(2) وهو وقت واحد ـ الغاني ـ.

(3) الليل ساقطة ـ الغاني ـ.

4 ـ وما الدليل على أن الشفق هو الحمرة؟.
5 ـ ولم استحب تأخيرها في مساجد الجماعات قليلاً؟.
6 ـ وما الدليل على أن آخر وقتها ثلث الليل؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف المذهب في المغرب. فذهب مالك في الموطإ أن لها وقتين. وفي المدونة إشارة إلى ذلك. وحكى البغداديون عن مالك أن لها وقتاً واحداً. واختلف قول الشافعي في ذلك كما اختلف قول مالك. ومذهب أبـي حنيفة أن لها وقتين. وسبب الاختلاف في ذلك اختلاف ما قدمناه من الأحاديث. ففي حديث جبريل أنه صلاها به في اليومين / عند الغروب بخلاف ما فعل في سائر الصلوات. وهذا يوجب أن لها [ع 231] وقتاً واحداً. وفي حديث عبد الله بن عمرو: ووقت المغرب ما لم يسقط الشفق. وهذا فيه إثبات وقتين لها. وقد رجح الآخرون بأن لها وقتاً واحداً، مذهبهم باستمرار عمل(1) المسلمين في سائر الأمصار على صلاتها عند الغروب. فلولا أنهم عقلوا عن الشرع أن وقتها واحد لما اتفقت خواطرهم ودواعيهم على إقامتها حينئذٍ كما لم تتفق دواعيهم على إقامة الظهر في وقت واحد، لما عقلوا عن الشرع أن لها وقتين. وينفصل الآخرون عن هذا بأنهم وإن قالوا إن لها وقتين فإنهم يسلمون أن المستحسن والأفضل صلاتها عند الغروب. وأهل السنة مجمعون على ذلك لأنها صلاة تمر بالناس وهم متأهبون لها. فاستحب تعجيلها / كصلاة الجمعة. وقد قال ابن مسلمة من أصحابنا أن الغروب وإن [و 53] كان موسعاً فيها إلى الشفق، فالأحسن تعجيل فعلها لأول وقتها. ويرجح هؤلاء الحديث الدال على أن لها وقتين بأنه متأخر عن حديث جبريل فوجب الرجوع إليه مع كونه عندهم أصح سنداً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما وصفت صلاة المغرب بأن وقتها واحد لأن غيرها من الصلوات وقتها ممتد وجميعه وقت مختار، ولأوله على آخره فضل أو لآخره على أوله، فصارت الصلوات لأجل اختلاف حال الأول والآخر هكذا موصوفة بأن لها وقتين لما صار في وقتها هذا النوع من

(1) عمل ساقطة ـ و ـ.

التعدد. والمغرب لما لم يكن وقتها ممتداً حتى يكون لأوله على آخره فضيلة وصفت بأن لها وقتاً واحداً، وهذا أولى من أن يجعل معنى ذلك أن زمنها المختار لا يسع أكثر من إقامتها. لأن صلاة الظهر يسع وقتها المختار من إقامتها صلوات كثيرة فيجب أن تكون الظهر موصوفة بأن لها أوقاتاً. ولا معنى حينئذٍ، والمراد بهذا[1]، أن يقال لها وقتان إلا أن يتسع في العبارة ويجعل ما بعد قدر إقامتها من مبدأ وجوبها إلى آخر الوقت كوقت واحد يكون ثانياً لمبدأ الوجوب. فيصح المعنى حينئذٍ على أن المغرب يختلف حال الناس في إقامتها بعد الغروب. فمن مبادر ومن متوانٍ قليلاً وقد خرج بتوانيه عن مقدار إقامتها بعد الغروب. وجميعهم موقع لها في الوقت. ولكن إن كان الأمر على ما قلناه من أن المراد بأن لها وقتاً واحداً منع[2] اختلاف حكم أول الوقت / مع آخره. فما [ع 232] يصنع من قال إن جميع وقت الظهر متساوٍ في الفضيلة؟ هذا يتطلب معنى آخر غير هذا. وإنما أشرت لتحقيق هذا القول لما رأيت فيه من هذا الإشكال ولم أر أحداً تعرض لتحقيقه كما يجب ويشفي الغليل فيه. ولعلهم اضربوا عنه لما كان إنما يرجع الأمر فيه إلى مناقشة في عبارة المفهوم منها قد تعارفوه بينهم.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما جاز أن يمد الميل ونحوه ثم يصلي المغرب لما في أصل وقتها من الاختلاف وإن مالكاً قد قال في أحد قوليه إن وقتها ممتد إلى الشفق فلم يخرج بهذا التأخير عن الوقت المختار في أحد القولين. مع أنه في القول الآخر في حكم التأخير اليسير الذي لا يكاد يخرج عن الوقت. مع أن عذر السفر يبيح التأخير فيها والجمع بينهما وبين العشاء الآخرة فقد صار للسفر تأثير في جواز التأخير، فلهذا ألحقه القاضي أبو محمد بباب الأعذار والرخص.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس بعد اتفاقهم على أن أول وقت[3] صلاة العشاء مغيب الشفق، في الشفق ما هو؟ فقال مالك إنه

---

(1) هذا - ح - من هذا - ق -.
(2) منع ساقطة - ح -.
(3) أول ساقطة من - ح -.

الحمرة الباقية من نور الشمس بعد غروبها. وقال أبو حنيفة هو البياض الباقي بعد الحمرة، ووافق الشافعي مالكاً. لكن المزني من أصحابه وافق أبا حنيفة كما وافق أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة مالكاً. وقد أشار بعض أشياخي إلى أن مالكاً وافق أبا حنيفة أيضاً وتعلق بقول ابن شعبان، إن أكثر قوله إن الشفق الحمرة. وهذا يشير إلى أن ابن شعبان يرى أن له قولاً آخر أنه البياض. ويمكن عندي أن يكون ابن شعبان إنما أشار بهذا، لما وقع في سماع ابن القاسم عن مالك أنه قال: أرجو أن تكون الحمرة، والبياض أبين. وهذا من[1] مالك إشارة إلى تردده في مذهبه. فلما رأى ابن شعبان هذا التردد، ورأى ما سواه من القول المطلق أنه الحمرة، أشار إلى أن أكثر أقواله الإطلاق بالحمرة دون تردد. هذا مما يمكن عندي أن يحمل كلام ابن شعبان عليه، فلا يقطع بصحة ما فهم شيخنا منه. واعلم أن البياض والحمرة يسمى كل واحد منهما شفقاً. ويشير في أنه الحمرة قول الشاعر:

وقــد تغطــت بكمهــا خجـلا　　　كالشمس غابت في حمرة الشفق

فإذا ثبت أن النوعين جميعاً يسميان شفقاً[2]. قال أصحابنا نحمله على أولهما أخذاً بأوائل الأسماء وقضاء بالأسبق. وقال أصحاب أبي حنيفة أصل الشفق الرقة، ومنه قولهم الشفقة الرقة، أي رقة المحبة والحنان فيه. فإذا كان هذا أصل هذه التسمية فلا شك أن البياض أرق من الحمرة. فإذا كان أحق بمعنى الاشتقاق[3] كان أحق / بالتسمية ووجب حمل ما ورد من الإطلاق عليه. [ع 233] وقد تنازع الفريقان آية وخبراً. فأما الآية فقوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل**﴾[4] فإن كان الدلوك غروب الشمس على ما كنا حكيناه. وغسق الليل ظلمته. والظلمة إنما تتحقق وتكمل بعد مغيب نور الشمس وجميع

(1) عن مالك ـ ق ـ.
(2) الشفق ـ و ـ.
(3) الاشفاق ـ و ـ الانشقاق ـ ق ـ.
(4) سورة الإسراء، الآية: 78.

أثرها من بياض وحمرة، وجب أن تكون صلاة[1] العشاء عند مغيب الشفق الذي هو البياض. وإن كان دلوك الشمس زوالها وغسق الليل الغروب[2] على ما كنا حكيناه فلا حجة في الآية لأحد المذهبين. وأما الخبر فهو ما روي أن النبي ﷺ صلى العشاء لمغيب القمر لليلة الثالثة[3] فزعم أصحابنا أن ذلك إنما يكون قبل مغيب البياض وبعد أن غابت الحمرة. وزعم الآخرون أنه إنما يكون بعد مغيب البياض. وقد أدخل النسائي هذا الحديث في كتابه على أنه حجة لاعتبار مغيب البياض ولكنه ضعف الحديث.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما استحب تأخيرها في مساجد الجماعات رفقاً بالناس، وقد استحب ابن حبيب تأخيرها في زمن الشتاء قليلاً لطول الليل. وفي ليالي رمضان أكثر من ذلك قليلاً توسعة على الناس في إفطارهم. وحكى العراقيون من أصحابنا عن مالك أنه يرى أن آخر وقتها أفضل. وفي المدونة إنكار تأخيرها لآخر وقتها. ومحمله على أن ذلك مما يضر بالناس فنهى عنه لإضراره. وبعض أشياخنا اختار التعجيل إن اجتمع الناس، وانتظارهم إن أبطوا لما روي في البخاري أنه ﷺ كان ينتظرهم إن أبطوا[4]. وقد قال أشهب أما الفذ والجماعة الذين يتفق رأيهم على التأخير. فالاستحباب التأخير إلى مغيب البياض. فإن أخروا إلى ثلث الليل فواسع. وهذا يقتضي أن الاستحباب عنده التأخير، وإنما يعدل عنه لاستحباب التعجيل لنفي الضرر على الناس. وكأنه اعتمد[5] في هذا على ما روي أن الناس رقدوا ثم استيقظوا ثم رقدوا ثم استيقظوا. فخرج النبي ﷺ فقال: لولا إن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوها

---

(1) صلاة ـ ح ـ.

(2) المغرب في ـ ح ـ ق ـ.

(3) رواه النسائي عن النعمان بن بشير ج 1 ص 264.

(4) روى البخاري في المواقيت عن جابر بن عبد الله وأنه كان يصلي العشاء أحياناً وأحياناً إذا رآهم اجتمعوا عجل وإذا رآهم ابطوا أخر البخاري: مواقيت ج 2 ص 18. ورواه مسلم: اكمال الاكمال ج 2 ص 281. كما رواه أحمد.

(5) اعتمد ساقطة ـ و ـ.

هكذا[1]. وهذه إشارة إلى أن الفضل في التأخير لولا مراعاة المشقة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف المذهب في آخر وقت صلاة العشاء. فذهب مالك إلى أنه ثلث الليل الأول. وذهب ابن حبيب إلى أنه نصف الليل. وسبب الاختلاف اختلاف الأحاديث التي قدمنا. ففي حديث / [ع 234] جبريل أنه صلاها به عند الثلث الأول من الليل. وفي حديث عمرو بن العاصي ووقت العشاء الأخيرة ما لم يذهب نصف الليل.

قال القاضي رحمه الله تعالى: ووقت صلاة الفجر[2] طلوع الفجر الثاني ويسمى الصادق وهو الضياء المعترض في الأفق الذاهب فيه عرضاً يبتدىء من المشرق معترضاً حتى يعم الأفق، ثم لا يزال ممتداً ما لم تطلع الشمس، وهي الصلاة الوسطى. والتغليس بها أفضل. فهذه أوقات الوجوب المبتدأة وهي على ضربين. منها: ما يكون ابتداؤها علماً على ٱلإجزاء في كل حال[3] عموماً لا خصوصاً وذلك لثلاث صلوات وهي الزوال في الظهر، وغروب الشمس في المغرب/ [و 45] وطلوع الفجر في صلاة الفجر. فهذه الأوقات هي أوقات الوجوب وٱلإجزاء[4]. فلا يجوز تقديم هذه الصلوات عليها بوجه، لا في حال عذر[5]، ولا غيره. وأما المثل بالعصر. ومغيب الشفق للعشاء الآخرة فهو[6] في الرفاهية[7] والاختيار لأن ٱلإجزاء والرخصة قد يتعلقان بتقديمهما على هذه الأوقات في حال الضرورات[8] على ما نبنيه.

قال الشيخ رحمه الله تعالى: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة. منها أن يقال:

---

(1) رواه مسلم بسنده إلى عائشة وعبد الله بن عمر وأبـي موسى الأشعري.
(2) الصبح ـ و ـ.
(3) جنس ـ و ـ.
(4) والاجزاء في كل حال ـ غ ـ.
(5) عذره ـ الغاني ـ.
(6) فهي ـ و ـ غ ـ.
(7) الرفاهة ـ و ـ ق ـ.
(8) الضرورة ـ الغاني ـ.

1 ـ ما الفجر؟.

2 ـ وما الدليل على أن آخر وقت الصبح طلوع الشمس؟.

3 ـ وما الدليل على أنها الصلاة الوسطى؟.

4 ـ وما الدليل على أن التغليس بها أفضل؟.

5 ـ وما معنى قوله فهذه أوقات الوجوب المتبدأة؟.

6 ـ وما معنى قوله إن المثل في العصر ومغيب الشفق في العشاء الأخيرة هو في الرفاهة والاختيار؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الفجر مأخوذ من الانفجار ومنه انفجار الماء بمعنى اندفاعه. وهو نور الشمس البادي في الأفق عند قربها منه. فيكون مستدقاً. وشبه لدقته بذنب السرحان. فتكون الشمس على وضع ما من البعد عن الأفق، فيكون أول ما يبدو من نورها دقيقاً مستطيلاً، ويسمى الفجر الكاذب. فإذا تقربت من الأفق وانتقلت[1] عن ذلك الموضع اتسع ذلك النور وانفتق الضوء ويسمى الفجر الصادق. وكلما ازدادت قرباً زاد انتشار الضوء حتى تبدو بنفسها لأعين الناس. وقد علق الشرع بهذا الضوء البادي منها الذي يسمى الفجر الصادق حكماً من أحكام الصلاة. كما علق النور الذي تغادره فينا إذا غربت حكماً من أحكام الصلاة، لأنه علق في صلاة الصبح الحكم بظهور النور المنتشر. وعلق في صلاة العتمة الحكم بغروب النور الذي هو الحمرة والبياض على الاختلاف الذي ذكرناه[2] فيه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلفت الأخبار في صلاة الصبح. ففي بعضها أنه صلاها بعد أن أسفر. والمراد به أنه أوقع جملة الصلاة في الإسفار وافتتحها / لما بدأ. وفي بعض الأخبار أن آخر وقتها ما لم تطلع الشمس. فهل يكون ما بين الإسفار إلى طلوع الشمس وقت اختيار أو وقت ضرورة؟ سنتكلم عليه في الكلام على أوقات الضرورة إن شاء الله تعالى.

[ع 235]

(1) انقلبت ـ و ـ.

(2) ذكرنا ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في الصلاة الوسطى ما هي على ثمانية أقوال؟ فقال بعضهم هي كناية عن الصلوات الخمس. وقال بعضهم هي كناية عن صلاتين: إحداهما العصر والأخرى الصبح. وقال آخرون هي صلاة[1] الجمعة. وقال آخرون هي صلاة الصبح. وقال به من الصحابة ابن عباس. ومن الفقهاء مالك. وقال غيرهم هي صلاة الظهر. وقال به من الصحابة زيد بن ثابت. وقال آخرون هي صلاة العصر وبه قال من الصحابة علي بن أبـي طالب وعبد الله بن عمر، ومن الفقهاء أبو حنيفة والشافعي. وقال بعضهم هي صلاة المغرب قاله من التابعين قبيصة بن ذؤيب. وقال غيرهم هي العتمة. فأما من قال إنها كناية عن الخمس صلوات فإنه يحتج بأن الخمس عدد فرد والعدد الفرد لا وسط له. وما لا وسط له إذا ذكر فيه الوسط كان ذلك كناية عن جميعه كالدائرة التي لا أول لها معيناً[2]، وهذا باطل. لأن الله سبحانه قال: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾[3]. وهذا لفظ يتناول جميعها إذا قصد به العموم تصريحاً. وإذا صرح بالشيء استغنى عن الكناية عنه إذ التصريح يفهم منه المراد، والكناية لا يفهم منها المراد كما فهم بالتصريح، فلا معنى لها. وأيضاً فإن الوسط إذا لم يكن بمعنى النصف هاهنا صح أن يكون الثالث وسطاً في الخمسة لكونه مسبوقاً باثنتين ومعقباً باثنتين. وأما من قال صلاة الجمعة فدعوى لا وجه لها، لأنها لم تختص بمعنى تخالف به الصلوات الخمس فيستحق التسمية بالوسطى. وهذا الاسم ليس بلقب وإنما هو مأخوذ من معنى ومفيد لحقيقة. فمن لم يبدها فيما ادعاه لم يسمع قوله. إلا أن يرد في ذلك نص شرع يتبع. ولهذا اختلف نظر العلماء لما تطلبوا معنى هذا الاسم. فنظر بعضهم إلى التوسط في عدد الركعات، فلم يجد إلا المغرب لأنها فوق الصبح ودون الظهر والعصر والعشاء في العدد فجعلها الصلاة الوسطى[4]. ونظر بعضهم إلى التوسط في الزمن فقدم مالك الليل على النهار، فيكون المغرب والعشاء طرفاً أولاً،

(1) صلاة ساقطة ـ و ـ.
(2) معينا ساقطة ـ و ـ.
(3) سورة البقرة، الآية: 238.
(4) هكذا في نسخة ـ ح ـ وأما في نسخة ـ ق ـ في التضيع من غيرها فلما خصها بالأمر بالمحافظة عليها في العدد فجعلها للصلاة الوسطى.

ويكون الظهر والعصر طرفاً آخر. فبقي الصبح وسطاً بين هذين الطرفين. ورجح مذهبه بأن وقتها / مشكل أمره. ولهذا قيل هو من الليل. وقيل هو[1] من النهار. وقيل زمن ثالث لإشكاله. فكان أحق بهذه التسمية. وأيضاً فإن المفهوم أنها إنما خصت بالأمر بالمحافظة عليها * لكونها أقرب للتضييع من غيرها. فلما علم الباريء سبحانه ذلك خصها بالأمر *[2] بالمحافظة عليها، ومعلوم أن النوم ربما حمل على إضاعتها، فكانت أحق بهذا الأمر. ولما رأى الآخرون أن الصبح والظهر تكون طرفاً أولاً إذا قدم النهار، والمغرب والعشاء طرفاً آخر كانت العصر وسطاً بين هذين. وأكدوا هذا بأنها وقت شغل الناس بالبيع والشراء. والبيع والشراء مما يحمل على تضييع الصلوات. ولهذا نبه الله سبحانه عليه وخصه بالذكر دون سائر الشواغل عن الصلاة. فقال تعالى: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾[3]. واعتمدوا أيضاً على قوله ﷺ: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر»[4]. فقد بين هاهنا ﷺ أن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ولأجل هذا الحديث ذهب من قدمنا ذكر مذهبه إلى أن الوسطى صلاتان إحداهما العصر بالسنة، والأخرى الصبح بالقرآن. وأشار بعض أصحابنا ممن حاول سلوك هذه الطريقة إلى أن قوله تعالى ﴿**الصلاة الوسطى**﴾ ربما انتظم الصلاتين جميعاً الصبح والعصر. وهذا مذهب ضعيف لأن القرآن لم يصرح بإثبات الصبح وسطاً فتدعو الضرورة إلى إثبات وسطين. وإنما ورد القرآن بلفظ كناية اشتد إشكاله حتى اختلف فيه الصحابة

ع 236

(1) هو ساقطة من ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(3) سورة الجمعة، الآية: 9.
(4) روى مسلم عن علي كرم الله وجهه قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر». ورواه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أيضاً. إكمال الاكمال ج 2 ص 310. كما روى البخاري عن علي كرم الله وجهه يوم الخندق: حبسونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس. ملأ الله قبورهم وبيوتهم أو أجوافهم ناراً. فتح الباري ج 9 ص 261.

والفقهاء على ثمانية أقوال فكيف يطمع مع هذا الإشكال أن يقال إن القرآن تضمن إثبات الصبح وسطاً. فإن اعتضد هؤلاء بما قلناه من أن المفهوم أن القرآن إنما خصها بالذكر لكونها أقرب إلى التضييع بغلبة النوم من غيرها، قلنا قد قابل أبو حنيفة هذا المسلك بأن الشغل بالبيع آكد في الحمل على التضييع من غلبة النوم عند الصبح. فمع هذه المقابلة ونص النبـي ﷺ على أنها العصر لا يمكن القول بأن القرآن أفاد كون الصبح وسطا. على أنه قد يحمل إشارته ﷺ بقوله: «الصلاة الوسطى صلاة العصر». على أنه أراد بالألف واللام هاهنا إحالة على المعهود المذكور في القرآن. فيكون ذلك كالتفسير للقرآن. وإذا كان قوله ﷺ هذا مفسراً للقرآن إما على قطع أو احتمال، لم يصح القول بأن السنة أثبتت صلاة أخرى وسطى غير الوسطى المذكورة في القرآن. هذا وقد ذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: حافظوا على / الصلوات والصلاة [ع 237] الوسطى صلاة العصر(1). فعلى هذا يكون ما في القرآن مطابقاً لما في السنة من كون الوسطى هي صلاة العصر. وإن كنا لا نرى إثبات هذه الزيادة قرآنا ولا نبيح القراءة بها وإنما ذكرناها تأكيداً لما قلنا من ضعف القول بإثبات وسطين. على أنه قد روي أيضاً في خبر(2) عائشة والصلاة الوسطى وصلاة العصر(3) بإثبات الواو وحاول أصحابنا أن يجعلوا ذلك عمدة في الرد على أبـي حنيفة في قوله إنها العصر. وأجيبوا عن ذلك أنه قد يعطف / الشيء على نفسه فلا يكون في [و 55] العطف هاهنا دلالة على أن العصر غير الصلاة الوسطى. وأما ما أشار إليه بعض أصحابنا من أن القرآن يصح حمله على صلاتين وسطين فلا معنى له لأنه لم

(1) عن أبـي يونس مولى عائشة رضي الله عنها قال: كانت أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى. قال: فلما بلغتها آذنتها، فأملت علي: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر. اكمال الاكمال ج 2 ص 310.

(2) في حديث ـ ق ـ.

(3) عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: حافظوا على الصلوات وصلاة العصر قرأناها ما شاء الله ثم نسخها الله فنزلت حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى. اكمال الاكمال ج 2 ص 311.

يثبت كون الصبح والعصر جميعاً وسطيين، ونفي ذلك عما سواهما. فيصح حمل القرآن على ما ثبت من ذلك. ومن ادعى مع ورود القرآن بلفظ التوحيد حمل ذلك على صلاتين كمن ادعى حملها على ثلاث لا فرق بينهما. فإما أن يحمل على جنس الصلوات واستيعاب الخمس فيكون هو المذهب الذي ذكرناه أولاً وقد[1] نقضناه. أو يحمل على صلاة واحدة وينظر في عينها على حسب الاختلاف المذكور فيها. وفي هذا كفاية في ضعف هذا المذهب. وقد كنا قدمنا أن هذا الاسم يشار به إلى معنى ينبغي أن يتطلب. فقدره قبيصة بن ذؤيب في عدد الركعات فأثبت الوسطى المغرب. وتطلبه مالك وأبو حنيفة في الزمن فقدم مالك الليل فكانت الصبح وسطى. وقدم أبو حنيفة النهار فكانت العصر. ونظر زيد بن ثابت إلى النهار فوجد وسطه الظهر فأثبت الظهر وسطاً لما كان الزوال وسط الزمان. وهذا فيه نظر لأن الوسطى وصف يعود إلى الصلاة لا إلى زمن الصلاة. فمذهب قبيصة ومالك وأبي حنيفة جار على وصف يعود إلى الصلاة إما في عدد ركعاتها وإما في[2] كونها ثالثة في عدد خمس. وكون نصف النهار وسطاً في الزمن لا يعود إلى الصلاة. وإنما اعتبر أبو حنيفة ومالك أي الزمانين تقدم[3] حتى تحصل للثالثة رتبة العدد. وقد احتج لزيد بأن الصحابة شكت[4] حر الرمضاء فلم يشكهم[5] ما أنزل الله تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾. هذا مثل ما احتج به لمذهب زيد. وقد قال أصحابنا جواباً عنه ليس نزول الآية عند / شكواهم شدة الحر بـالذي يوجب حمل الوسطى على الظهر. [ع 238] وإنما أفادت الآية المحافظة على الصلوات أجمع[6] وفيها الظهر الذي كانت الشكوى بسببها. وذكر الوسطى تخصيصاً منبها على زيادة المحافظة عليها.

(1) قد ساقطة ـ ح ـ.
(2) أو كونها ـ و ـ ق ـ.
(3) تقدم: ساقطة في ـ ح ـ.
(4) اشتكت ـ و ـ ق ـ.
(5) رواه مسلم عن خباب رضي الله عنه بطريقين. اكمال الاكمال ج 2 ص 306.
(6) جمع ـ و ـ ق ـ.

وأما من قال إنها صلاة العشاء فإنه اعتبر ما قدمناه بأن[1] تخصيصها بالذكر يدل على أنها أقرب إلى التضييع، والإنسان قد يغلب عليه النوم في وقت صلاة [و/58] العتمة في غالب / الأمر فيترك الصلاة فأمر بالمحافظة عليها لأجل ذلك.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في الأفضل من وقت صلاة الصبح. فذهب مالك والشافعي إلى أن أول الوقت أفضل. وذهب أبو حنيفة إلى أن آخر الوقت أفضل. وحكى الطحاوي عنه أن الأفضل الجمع بين التغليس والاسفار، بأن يبدأ الصلاة في التغليس ويختمها في الأسفار. ودليلنا على استحباب التغليس قول عائشة رضي الله عنها: كان النساء يخرجن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس[2]. وهذا فيه إثبات الفضل في التغليس لأن قولها كان، إشارة إلى المداومة على هذا الفعل. وفيه أيضاً رد ما حكاه الطحاوي من اختيار إتمام الصلاة في الأسفار لإخبارها أنهن كن ينصرفن من الصلاة في الغلس. وأيضاً فإنها إنما خصت بالأذان قبل وقتها لما كانت إقامتها في أول وقتها أفضل فقدم الأذان على الوقت لتأهب الناس للصلاة حتى يدركهم أول[3] الوقت وهم متأهبون. وأيضاً فإن الحديث الصحيح أن النبي ﷺ كان ينتظر الناس في صلاة العشاء إذا أبطوا[4].

وأما الصبح قال الراوي: كانوا أو كان رسول الله ﷺ يصليها بغلس[5]. قيل معنى أو أي لم يكونوا. فأشار إلى أنه كان لا ينتظرهم في الصبح وينتظرهم في العشاء. وهذا يقتضي فضيلة أول الوقت، وأما أبو حنيفة فإنه يتعلق بقوله عليه السلام: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر»[6]. وأجاب أصحابنا عن هذا بأن المراد بالأسفار هاهنا التبين، لا إسفار الشمس. وأصل هذه اللفظة التبين. ومنه قوله تعالى: ﴿**والصبح إذا أسفر**﴾ ومنه سفرت المرأة عن وجهها إذا أزالت

---

(1) من أن ـ و ـ ق ـ.
(2) أخرجه مالك والبخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها. الهداية ج 2 ص 295.
(3) أول ساقطة ـ و ـ.
(4) تقدم تخريجه قريباً.
(5) أخرجه أحمد عن جابر: والفجر كاسمها وكان يغلس بها. مسند أحمد ج 3 ص 303.
(6) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم. الهداية ج 2 ص 292.

البرقع فبان وجهها، قال الشاعر:

وكنت إذا ما جئت ليلى تبرقعت		فقد رابني منها الغداة سفورها

[ع 239] ومنه سمي السفر لأنه يكشف عن أخلاق الرجال / فالمراد بالحديث أن إيقاع الصلاة بعد بيان الفجر واتضاحه[1] أولى من إيقاعها في وقت قد يعرض فيه التباس. وانفصل عن هذا بأن الالتباس والشك في الفجر لا تصح الصلاة معه ولا أجر في تلك الصلاة حتى يقال إن غيرها أعظم منها أجراً. والجواب عن هذا انا لم نرد حالة التباس على جميع الناس وإنما أردنا أن وضوح الفجر وبيانه يتفاوت. فأمر المصلي بإيقاع الصلاة في الوضوح التام والبيان الجلي الذي لا يمكن تصور وقوع التباس فيه. وتعلقوا أيضاً بقول ابن مسعود في صلاة المزدلفة وصلاة الصبح بالمشعر الحرام. هاتان صلاتان قدمتا قبل وقتهما. قالوا وهذا يقتضي أن الصبح كانت عادته فيها الاسفار. فخالف العادة في المشعر الحرام فصلاها بغلس. وأجيبوا عن هذا بأن المراد[2] أنه عجلها في المشعر الحرام حين بدأ الفجر ولم يؤخرها عن أول الوقت. وقد[3] كان يؤخرها عن أوله قليلاً حتى يتضح الفجر إلى آخره.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: معنى قوله الوجوب المبتدأ لأن من نام عن صلاة أو نسيها فجميع الأزمان والأوقات وقت لها إذا ذكرها فيه. فتحرز بقوله أوقات الوجوب المبتدأ من الوجوب المشروع على جهة القضاء، فإنه لا يتحدد بالأوقات التي ذكر.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: لما اختلف حال الصلوات باختلاف حال الاختيار والضرورات نبه رحمه الله على ذلك لأن الشرع جاء بإقامة العصر حال الاختيار عند مضي القامة. وجعل ذلك وقتاً لها مختاراً، كما

---

(1) افصاحه في ـ و ـ.
(2) إن المراد به أنه ـ و ـ.
(3) قد ساقطة ـ و ـ.

جعل الزوال وقتاً مختاراً للظهر. ولكن رخص في تقدمة العصر عن مبدأ وقتها المختار للعذر. ولم يرخص في تقدمة الظهر عن مبدأ وقتها المختار للعذر. فنبه على هذا الاختلاف وأحال تفصيله على ما بعد.

فصل

قال القاضي رحمه الله: فأما أوقات الضرورات والتضييق فهي للحائض تطهر. والمغلوب يفيق والصبي يبلغ والكافر يسلم والناسي يذكر، ويتصور في اثنين[1] من هؤلاء العكس. وهو أن يكون في حق الطاهر تحيض والمفيق يغلب ولا يتصور في الصبي يبلغ لأنه لا يعود إلى الصغر، ولا الكافر يسلم لأنه إذا ارتد ثم عاد إلى الإسلام لم يؤخذ بقضاء ما فات. وأخذ في حال التضييق بما يؤخذ به الكافر الأصلي إذا أسلم، ويمكن تصويره في الناسي. وبسط ذلك يطول.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا/ الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال: [ع 240]

1 ـ ما معنى تسمية هذه الأوقات أوقات ضرورة؟

2 ـ ولِمَ لَمْ يعد في هذه الجملة الحاضر يسافر والمسافر يقدم؟

3 ـ وما الدليل على أن المرتد إذا تاب لم يقض ما فات؟

4 ـ وما المعنى الذي أشار إليه في إمكان تصور العكس في الناسي؟

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: تأخير الصلوات عن أوقات الاختيار التي قدمنا إلى أوقات الضرورة مكروه، أو ممنوع، على ما سيرد بيانه إلا في حق هؤلاء الذين عد، فإنهم[2] مضطرون للتأخير إذ لا يمكن الحائض ولا / المغلوب بالإغماء صلاة. فصارت ضرورة هؤلاء ومن ذكر معهم ممن [و 56] شاركهم في هذا المعنى، رفعت الكراهة والمنع[3] فسميت أوقاتهم أوقات ضرورة.

---

(1) اثنتين ـ و ـ ق ـ.

(2) فإن فيهم مضطرون ـ ق ـ.

(3) أو المنع ـ ح ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما لم يعد المسافر يقدم والحاضر يسافر لأنهما هما المرادان بقوله والناسي. لأن الناسي الذي لم يتغير حاله بقدوم ولا بسفر[1] يصلي متى ما ذكر. لا يختلف حكمه في هذا باختلاف الأوقات. وإنما يختلف حكم من نسي الصلاة في الحضر فخرج مسافراً[2] في آخر وقتها أو بعد تقضي وقتها على ما فصله القاضي أبو محمد في آخر هذا الفصل لما ذكر فيه حكم الحاضر يسافر والمسافر يقدم. فأجمل ذكرهما في أول الباب وفصل في آخره.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في المرتد هل يقضي ما لم يصله أيام ردته أو ما فرط فيه في[3] أيام إسلامه؟ إذا رجع[4] إلى الإسلام فعندنا أنه لا يقضي ذلك. وقال الشافعي يقضيه. ودليلنا عليه[5] قوله تعالى: **﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾**[6] والمرتد كافر أيام ردته فدخل في هذا الخطاب، مع القول بالعموم، ولا معنى لقول أصحاب الشافعي أن المرتد قبل ردته ملتزم لأحكام الشريعة فيؤخذ بالقضاء كما يؤخذ بذلك النائم. لأنه نام وهو ملتزم للشرع. لأن المعتبر إلزام الله تعالى لا التزام الإنسان. وإنما يؤخذ الإنسان ببعض التزاماته[7] لمجيء الشرع في ذلك بإلزامه[8] إياها. وهب أن المسلم ملتزم للشرع أيام إسلامه فهو في أيام ردته غير ملتزم للشرع. فلا معنى لذكر الالتزام أيام الإسلام. فإن قالوا المرتد لا يقر على دينه. والكافر الأصلي يقر على دينه فلهذا يقضي المرتد ولا يقضي الكافر الأصلي. قيل الإقرار على الدين أو منع الإقرار أصل. وقضاء العبادة أصل آخر،

(1) ولا سفر ـ ح ـ ق ـ.
(2) مسافراً ساقطة ـ ح ـ.
(3) من ـ و ـ.
(4) إذا راجع الإسلام ـ و ـ ح ـ.
(5) عليه ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(6) سورة الأنفال، الآية: 38.
(7) التزامه ـ و ـ.
(8) التزامه ـ و ـ ق ـ.

فلأي وجه اعتبرتم احدهما بالآخر من غير علة تقتضي ذلك ولا مناسبة توجب؟ هذا وهم يقولون إن الوثني لا يقر على دينه وتؤخذ[1] منه الجزية / ومع هذا فإنه [ع 241] إذا أسلم لم يؤمر بقضاء[2] الصلاة. فدل ذلك على صحة ما قلناه من أن قضاء العبادة مرتبط[3] بالإقرار أو منع الإقرار. فإذا ثبت أن المرتد لا يقضي، لم يتصور العكس كما قال رحمه الله، وإنما يعتبر فيه إذا أسلم في حال ضيق الوقت، ما يعتبر في الكافر الأصلي إذا أسلم من اعتبار خمس ركعات قبل الغروب في الظهر والعصر على حسب ما يرد بيانه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما انعكاس الناسي فإنه لا يتضح كما اتضح في غيره من الأقسام المنعكسة التي ذكرناها. فلهذا لم يصرح به كما صرح بها، واستغنى بالإشارة إليه لعدم اختصاصه بالمعنى الذي أخذ في بيانه، ولو صورنا[4] الانعكاس في ذاكر نسي، فلا شك أن النسيان يمنع من توجه الخطاب، لأن الناسي لا يكلف ما هو ناس له. وإن قلنا إن الحاضر إذا كان ذاكراً لصلاة الظهر والعصر، فلما كان عند تضيف الشمس للغروب أخذ في السفر ونسي أن يصلي الظهر والعصر حتى غربت الشمس وهو في السفر فذكرهما حينئذ كيف يقضيهما قصراً أو إتماما؟ يعتبر مقدار خروجه. فهذا وإن تصور فإنه لا معنى له. لأن المعتبر مقدار خروجه فيؤمر بالصلاة على حسب ما يقتضيه ذلك المقدار. فإن غفل عن إقامة ما أمر به فلم يذكر إلا بعد حين، فهل تعتبر الحالة الواجبة عليه أو حالة الاداء؟ هذه مسألة أخرى. وقد يمكن صرف إشارته رحمه الله إلى تصويره بأن يفرض الكلام في مسألة من نسي الظهر وصلى العصر عند الغروب وبقي بعد فراغه من العصر للغروب مقدار ركعة. فهل تجعل هذه الركعة وقتاً للظهر أو يكون الظهر خرج وقتها؟ هذا أصل مختلف فيه سنبسط القول فيه إن شاء الله وفي أمثاله من المسائل. فإن بسطها كما قاله

(1) هكذا في جميع النسخ بالاثبات.
(2) بالقضاء للصلاة ـ و ـ.
(3) غير مرتبط ـ و ـ.
(4) ولو صور ـ ح ـ.

رحمه الله تعالى فيكون المراد أنه يذكر أمراً وينسى أمراً آخر يتعلق حكمه بحكم ما ذكر على حسب ما يفصله إن شاء الله. ولكن هذا الانعكاس لا يطابق الانعكاس المذكور في غير ما عده رحمه الله. لأن العكس هناك في تلك المسائل ينصرف إلى معنى واحد وصلاة واحدة. والانعكاس الذي هو ذاكر ناس[1] إنما يتصور على حسب ما قلناه هاهنا في أمرين ولا فائدة له في هذا الباب المقصود الكلام عليه فنزيد في الكشف عنه.

قال القاضي رحمه الله: وبيان هذا الأوقات هو أن ابتداء الزوال وقت للظهر / مختص لا تشاركها[2] فيه العصر بوجه. ومنتهى هذا الاختصاص قدر أربع ركعات للحاضر وركعتين للمسافر. ثم يصير الوقت مشتركاً بينها وبين العصر فلا يزال الاشتراك قائماً إلى أن يصير قبل وقت الغروب بقدر أربع ركعات للحاضر أو ركعتين للمسافر فيزول الاشتراك ويختص العصر بالوقت. وتفوت الظهر حينئذ على كل وجه. وادراك وقت الصلاة المعتد به هو إدراك ركعة منها وما قصر عن ذلك فليس بإدراك.

[ع 242]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على ما ذكره من الاختصاص؟

2 ـ وما الدليل على ما ذكره من الاشتراك؟

3 ـ وما معنى تقييده بقوله وتفوت الظهر حينئذ على كل وجه؟

4 ـ وما معنى تأكيده بقوله وما قصر عن ذلك فليس بإدراك؟

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف أصحابنا في اختصاص أول الصلاتين بأول الوقت وآخر الصلاتين بآخر الوقت. فقال ابن القصار وغيره من أصحابنا بما قاله القاضي أبو محمد هاهنا من اختصاص الظهر بعد الزوال بقدر ركعاتها. والعصر قبل الغروب بقدر ركعاتها. وذهب غيرهم من أصحابنا إلى منع الاختصاص. قالوا وإنما ثبت[3] الاختصاص لأجل الترتيب الذي جاء به

---

(1) ينسى في ـ و ـ ق ـ.

(2) لا يشركه ـ غ ـ.

(3) يثبت ـ ح ـ.

الشرع في هاتين الصلاتين من كون الظهر مقدمة على العصر. فلو سقط الترتيب بوجه ما، لسقط الاختصاص. فحجة من أثبت الاختصاص قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[1]. فجعل ما قبل الغروب مختصاً بالعصر. فلو كان الاشتراك ممتداً إلى الغروب لقال فقد أدرك الظهر والعصر أيضاً. فلو جعلنا الاشتراك ممتداً إلى الغروب لكان موقع صلاة الظهر عند الغروب موقعا لها في وقتها. ويكون إيقاع العصر بعد الغروب إيقاعاً لها في وقتها. وذلك غير صحيح. لأن ما بعد الغروب ليس بوقت للعصر ولأن الغروب إذا حان، سقط فرض صلاة الظهر، مع تقدمها، على العصر. فلولا اختصاص الوقت بالعصر لما سقط فرض صلاة الظهر مع تقدمها. وحجة من قال بنفي الاختصاص أن السفر إنما جعل عذراً في تخفيف عدد ركعات الصلاة لا في نقلها إلى أوقات لا يصح فعلها فيها[2] على جهة امتثال الأمر. ألا ترى أنه عذرٌ رد الظهر إلى ركعتين ولم يبح إقامتها قبل الزوال فلو كان ما بعد الزاول يختص بالظهر لوجب ألاّ يجوز للمسافر أن يجمع[3] عند الزوال لأنه / يكون حينئذ إذا [ح 243] صلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين أوقع ركعتي العصر في وقت الظهر ووقتها[4] ما بعد أربع ركعات بعد الزوال. فيكون السفر حينئذ عذراً في نقلها عن وقتها إلى ما قبله. وقد قدمنا أن السفر لا ينقل الصلاة عن وقتها. فدل ذلك على أنه لا اختصاص للظهر بعد الزوال.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اما اشتراك الصلاتين في الوقت الذي ذكرناه[5]، فإن أبا حنيفة والشافعي خالفا في ذلك. ومنعا أن يكون بين

---

(1) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وأبو داود والبيهقي وأحمد. إرواء الغليل ج 1 ص 273.
(2) فيها ساقطة - و -.
(3) الجمع - و -.
(4) وقتهما - ح -.
(5) ذكرنا - و -.

[و 57] الصلاتين اشتراك. ودليلنا ما وردت به الآثار من جمع النبـي/ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فلولا اشتراك الظهر والعصر في الوقت، والمغرب والعشاء في الوقت، لم يجمع بينهما كما لم يجمع بين العصر والمغرب ولا بين الصبح والظهر، لعدم الاشتراك في الوقت. ولأن الحائض إذا طهرت لمقدار[1] خمس ركعات قبل الغروب، صلت الظهر والعصر. فلولا اشتراك الصلاتين في الوقت لم تؤمر بصلاة الظهر كما لم تؤمر بها إذا طهرت بعد الغروب. ولا ينفصل عن هذا بأن هذا وقت مختص بأصحاب الضرورات، لأن معنى اختصاصه بهم وإضافة الوقت إليهم أنهم غير مقصرين في تأخير الصلاة إلى آخر الوقت للعذر المانع لهم من إقامتها في[2] وقت الاختيار. ومن أخرها عن وقت الاختيار فقد قصر ونقصت صلاته عن الكمال.

قال القاضي أبو الحسن ابن القصار: هو وإن لم يلحقه الوعيد بالتأخير فقد أساء. وإذا ثبت أن هذا أساء وقصر، والآخر لم يسيء ولم يقصر، صح معنى الاختصاص في الإضافة. فإن تعلق أبو حنيفة والشافعي بقول النبـي ﷺ: وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر[3]. وبقوله: إنما التفريط فيمن ترك الصلاة حتى دخل وقت أخرى[4]. وإذا ثبت التفريط بدخول وقت الأخرى امتنع الاشتراك. وكذلك تحديده وقت الظهر بأن لا يحضر وقت العصر، قيل المراد بهذا ما لم يدخل وقت العصر المختص به * وهو ما قبل الغروب بقدر ركعاتها. أو يراد به بيان الوقت المختار، وكذلك التفريط إنما يراد به ما لم يحضر وقت الصلاة الأخرى المختص بها *[5] **فإن تعلقوا** بصلاة جبريل بالنبـي ﷺ وبما

(1) لقدر ـ ق ـ.

(2) في ساقطة ـ ح ـ ق ـ.

(3) الترمذي عن أبـي هريرة رضي الله عنه: إن أول وقت صلاة الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر. عارضة الأحوذي ج 1 ص 250. وأحمد ج 2 ص 232.

(4) رواه النسائي في باب من نام عن صلاة عن أبـي قتادة إنما التفريط فيمن لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى. السنن ج 1 ص 294.

(5) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

ذكرناه من حديث عبد الله بن عمرو المحدد فيه أوقات الصلوات، وزعموا أن هذه الأحاديث الصحيحة تمنع من الاشتراك وتوجب حصر الأوقات على ما بينه جبريل للنبـي ﷺ وعلى ما علمه النبـي ﷺ للناس في حديث عبد الله بن وغيره.
قيل لهم يقابل هذا بقوله ﷺ: من أدرك ركعة من الصبح قبل أن / تطلع الشمس [ع 244] فقد أدرك الصبح. ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر[1]. فقد اقتضى هذا الحديث أن العصر تدرك بمقدار ركعة قبل[2] الغروب. وهذا على عمومه فيجب بناء هذه الأحاديث. فإن بنوها على أن المراد بقوله من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر، أصحاب الضرورة كالحائض تطهر حينئذ فإنها غير ملومة بالتأخير. والمراد بحديث جبريل وحديث عبد الله بن عمرو، من عدا أصحاب الضرورات، قيل لهم قد يبني أصحابنا الأحاديث على خلاف هذا البناء فيقولون: إن[3] المراد بحديث جبريل وحديث عبد الله بن عمـر بيان الأوقات المختارة إذا وقعت الصلاة فيها وقعت كاملة. والمراد بقوله من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر بيان الأوقات التي لا يكون إيقاع الصلاة فيها قضاء بل يكون أداءاً وتكون الصلاة فيها ناقصة لا كاملة. وقد يعترض علينا في هذا البناء بأن متعمد تأخير العصر إلى قبل الغروب بمقدار ركعة آثم إذا لم يكن له عذر في التأخير. وإذا حمل قوله من أدرك ركعة من العصر على عمومه اقتضى ظاهره نفي التأثيم بقوله فقد أدرك العصر. وتحقيق بناء هذه الأحاديث حتى لا تتعارض، وترجيح بناء طائفة على طائفة يفتقر إلى إيراد فصول من علم الأصول لا يحملها كتابنا هذا. وقد نتكلم فيما بعد إن شاء الله على المصلي للعصر إذا أوقع بعضها قبل الغروب وبعضها بعده.

---

(1) رواه مالك عن زيد بن أسلم عن أبـي هريرة: إرواء الغليل ج 1 ص 237.
(2) من الغروب ـ و ـ.
(3) إن ساقطة ـ ح ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اما وجه تقييده بقوله على كل وجه، فإنه يحتمل أن يقصد بذلك الإشارة إلى رد أحد القولين اللذين ذكرناهما، وأن[1] الاختصاص يثبت للعصر قبيل[2] الغروب خلافاً لمن زعم من أصحابنا أن الاختصاص يسقط إذا سقط الترتيب على ما حكيناه عنهم. وخلافاً للشافعي في قوله إن مدرك ركعة قبل الغروب يكون مدركاً للصلاتين، فقيد رحمه الله كلامه. وأكد مراده في إثبات[3] الاختصاص فقال: وتفوت الظهر حينئذ على كل وجه. ومما انبنى على هذا المعنى الذي أشار إليه وذكرنا نحن الاختلاف فيه، من نسي الظهر وصلى العصر فلما كان قبل الغروب بركعة أغمي عليه. أو كانت امرأة فحاضت فاختلف قول ابن القاسم في وجوب قضاء الظهر. والاختلاف في هذا/ مبني على الاختلاف من اختصاص العصر بما قبل الغروب. فمن أثبته [ع 245] أوجب قضاء الظهر لأن العذر الطارىء طرأ بعد فوات الظهر واستقرارها في الذمة، فوجب قضاؤها. ومن نفى الاختصاص عند سقوط الترتيب، كمثل ما جرى في هذه المسألة، فإنه لا يوجب قضاء الظهر. لأنه يقدر مقدار هذه الركعة وقتاً للظهر. فإذا طرأ العذر في وقتها سقط فرضها. ولما أشكل على ابن حبيب هذا الاختلاف ذهب إلى الاحتياط للصلاة فأي المذهبين كان مقتضياً إيجابها[4] ركبه وصار إليه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اما وجه تأكيده بقوله وما قصر عن ذلك فليس بإدراك فإشارة إلى خلاف[5] أبي حنيفة والشافعي فإنهما قالا إن مدرك مقدار تكبيرة قبل الغروب يكون مدركاً للصلاة. وحملا على أن القصد بقوله عليه السلام: من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك

(1) ولأن ـ و ـ.
(2) قبل ـ ح ـ.
(3) في نفي في ـ ح ـ ولا يظهر له وجه. ومراده في الاختصاص ـ ق ـ.
(4) إيجابه ـ و ـ ق ـ.
(5) قول في ـ و ـ ق ـ.

العصر[1]، التنبيه بالأدنى على الأعلى. وذكر ركعة ضرب مثل للقلة فكأنه قال: من أدرك جزءاً من العصر، وهذا لا نسلمه لهم لأنه دعوى. وإخراج لكلامه ﷺ عن ظاهره من غير دليل ألجأ إلى ذلك. لكن اختلف أصحابنا في قوله من أدرك ركعة، هل هو مقصور على إدراك الركعة بمجردها دون سجودها أخذاً بظاهر الحديث، وإليه صار أشهب أو كنى بالركعة عن الركعة وسجودها وإليه صار ابن القاسم؟ لكن ابن القاسم لا يلزمه ما ألزمنا أبا حنيفة والشافعي، لأن الركعة يعبر بها في العرف عن الركوع والسجود، فصح حمل قول النبي ﷺ على معنى مستعمل في العرف. ولم يستعمل في عرف التخاطب ذكر الركعة كناية عن تكبيرة الاحرام، فلهذا لم يلزم ابن القاسم ما ألزمناه أبا حنيفة والشافعي. وإذا قلنا إن المعتبر مقدار الركعة أو مقدار الركعة بسجدتيها فيختلف، هل يعتبر فيها الطمأنينة أم لا لأجل الاختلاف في فرض الطمأنينة؟ ويختلف هل يعتبر فيها قراءة أم القرآن لأجل الاختلاف في كونها فرضاً في كل ركعة على ما سيرد بيانه إن شاء الله.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: فإذا طهرت حائض أو أفاق مغمى عليه، أو بلغ صبي، أو أسلم كافر، وقد بقي من النهار بعد فراغهم مما يمكنهم به أداء الصلاة من طهارة وستر / عورة وغير ذلك قدر خمس ركعات في الحضر [ع 246] أو ثلاث[2] في السفر فعليهم الظهر والعصر لإدراكهم[3] وقتهما. وذلك لبقاء ركعة من وقت الظهر المشترك، وإدراك جميع وقت العصر. وإن كان الباقي أربعاً أو أقل من الخمس[4] فقد فات وقت الظهر فيسقط عنهم ويخاطبون بالعصر فقط لإدراكهم وقتها. ولو أدركوا من وقت / العصر قدر ركعة فقط [و 58] لكانوا مدركين لوقتها. فإن أدركوا دون ذلك، فلم يدركوا ما يلزمهم به[5].

(1) تقدم قريباً.
(2) ثلاث ركعات ـ غ ـ.
(3) لإدراك ـ ح ـ و ـ ق ـ.
(4) وأقل من الخمس ـ غ ـ وأقل من الخمسة ـ و ـ.
(5) به ساقطة من ـ ح ـ و ـ ق ـ.

وكذلك لو أخرت امرأة الظهر والعصر إلى أن طرأ عليها الحيض وقد بقي من النهار قدر[1] خمس ركعات أو ثلاث على التفصيل الذي ذكرناه فلا قضاء عليها إذا طهرت لأنها حاضت في وقتهما[2]. وإن كان الباقي دون ذلك كان عليها قضاء الظهر لإدراك[3] وقتها ولم يلزمها قضاء العصر لأنها حاضت في وقتها. وكذلك الحكم في المغلوب وغيره، ومثل ذلك في المغرب والعشاء وهو أن تطهر حائض أو يفيق مغلوب وقد بقي إلى الفجر قدر خمس ركعات فتلزمه الصلاتان لإدراكه وقتهما. فإن أدرك قدر ثلاث ركعات سقطت المغرب لفوات وقتها وأنه لو صلاها لم يبق للعشاء وقت. وإن أدرك قدر أربع ركعات فقيل يصليها لأنه تبقى ركعة للعشاء. وقيل يصلي العشاء فقط لأنه لم يدرك شيئاً من وقت المغرب.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الظهر لا تفوت إلا بالمقدار الذي ذكر؟

2 ـ وما الحكم في هذا الوقت لو استحق بصلاة أخرى منسية؟

3 ـ وما الحكم فيه لو فسدت بالحدث؟

4 ـ وما الحكم لو فسدت بنجاسة الماء؟

5 ـ وما حكم الخطإ في التقدير في هذا الوقت؟

6 ـ ولم اختلف في مدرك أربع ركعات قبل الفجر؟

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اما اعتبار فوات الظهر بما ذكر، فإن أبا حنيفة خالف فيه وذهب إلى أن خروج القامتين يفوت به وقت الصلاة المشروع لأهل الاختيار وأهل الضرورة، بناء منه على أصله في أن آخر وقت الظهر القامتان. وسلك في هذا ما كنا أشرنا إليه فيما تقدم من تعليم جبريل للنبي ﷺ وتعليم النبي ﷺ لأمته. فإن الأحاديث الواردة بذلك لم تجعل ما بعد القامتين فيها وقتاً للظهر فسقط اعتباره، وقد كنا قدمنا أن جمع النبي ﷺ بين

(1) قدر مثبتة في الغاني ساقطة في بقية النسخ.

(2) وقتها ـ غ ـ و ـ ق ـ الغاني ـ وتفردت ح بقي وقتها.

(3) لفوات ـ غ ـ و ـ ق ـ ح ـ.

[ح 247] هاتين الصلاتين يشعر / باشتراكهما في الوقت وذلك يقتضي ما قلناه من أن الظهر لا تفوت إلا قبيل الغروب بمقدار أربع ركعات التي يختص بها العصر، ولا معنى لإعادة هذا بعد ما تقدم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف المذهب فيمن بقي بينه وبين الغروب[1] من أصحاب الضرورات مقدار ما يعتبر في الصلاتين أو في العصر خاصة فذكر صلاة منسية فاختلف في ذلك قول ابن القاسم هل عليه إذا صلى المنسية وغربت الشمس قضاء الصلاة التي استحقت الوقت * بحكم الأداء أم لا؟ فقيل ليس ذلك عليه لأن منعه من أداء الصلاة التي استحقت الوقت *[2] لأجل اشتغاله بالمنسية. ووجوب تقدمتها عذر[3] يمنع من توجه الصلاة المستحقة للوقت عليه. كما كان الحيض مانعاً من توجهها لما جاء الشرع بمنع الحائض من الصلاة. وقيل عليه قضاؤها قياساً على أصحاب الاختيار إذا أخروا الصلاة حتى ضاق الوقت وذكروا صلاة منسية فإنه لم يختلف أنهم يصلون ما حضر وقته بعد فراغهم من المنسية. ويمكن عندي أن يفرق الأولون بين ما قالوه وبين المسألة المتفق عليها بأن المختار كالمتعدي في التأخير إلى ضيق الوقت، فإذا توجه عليه الأمر بصلاة أخرى فلا تسقط عنه تلك الصلاة، الذي هو كالمتعدي في تأخيرها. والحائض والمغمى عليه غير متعديين في التأخير. فإذا ضاق الوقت عند زوال عذرهما وأمرا بصلاة أخرى منعتهما من صلاة الوقت صار ذلك المنع كمنع الحيض والإغماء. وإنما يبقى على هذا اعتراض بالناسي والنائم، فإنهما لا يختلف في قضائهما ما حضر وقته، وإن شغلهما عنه إقامة الصلاة المنسية، لكن لا يلزم الاعتراض على ما قلناه بالنائم والناسي، لأن الشرع لم يجعل النسيان والنوم عذراً في سقوط القضاء. وإن اتصل النوم والنسيان حتى ذهب الوقت، بل جعلهما في وجوب القضاء كالمختارين، لما كان قد يخيل أن الناسي معه ضرب من التفريط إذ لم يلزم نفسه الذكر، والنائم

(1) المغرب ـ و ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(3) عليها ـ و ـ عليه ـ ق ـ.

كذلك. إذ لم يحترز من الأسباب المطيلة للنوم. والحائض لا يتخيل فيها تفريط ولا قدرة على إزالة سبب التفريط. فلهذا لم يلحق بالمختار.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا تطهرت الحائض ثم أحدثت وأخذت في إعادة الغسل فغربت الشمس فإنها تقضي الصلاة الفائتة لأجل الغسل المعاد، لأنها لما كملت طهارتها الأولى[1] / تحقق خطابها بالصلاة. وحدثها لا يمنع من توجه الخطاب عليها. لأن المحدث مأمور بالصلاة وإن كانت لا تتأتى منه مع بقاء حدثه على ما تقرر بيانه في كتب الأصول. وقد قيل لا يتوجه الخطاب عليها لأن منع[2] الحدث الطارىء كاستدامة منع الحيض على ما كنا أشرنا إليه. وهذا إنما يمكن أن يقال فيمن غُلِبَت على الحدث. وأما من أحدثت مختارة فلا يختلف فيها.

[ع 248]

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا اغتسلت الحائض بماء غير طاهر فَلَمَّا أخذت في الإعادة بالماء الطاهر غربت الشمس فإنها لا يلزمها[3] قضاء ما فات، لأجل تشاغلها بالغسل المعاد. لأن منعها من الصلاة بالطهر الأول كمنعها من الصلاة بالحيض. وقيل بل تؤمر[4] بالقضاء إذا كان الماء الأول لم يتغير لأن الصلاة به تجزىء. وإنما تعاد في الوقت طلباً للكمال. ولهذا قال أشهب، لو علمت المتطهرة بهذا الماء أنها إذا أخذت في الإعادة للغسل غربت الشمس، كانت صلاتها بذلك الغسل أولى من اشتغالها بالإعادة حتى يفوت الوقت. وهذا الذي قاله صحيح على أصل من قال من أصحابنا: إن الماء لا ينجس إلا بالتغير، لأن إعادة الغسل لأجل هذا الماء استحسان. ومراعاة الوقت فرض. وتحصيل الفرض أولى من تحصيل الكمال.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: لو قدرت الحائض لما طهرت، ما قبل الغروب بخمس ركعات، فأخذت في صلاة الظهر فلما صلت ركعة غربت

---

(1) أولاً - و -.
(2) معنى - ح -.
(3) لا يلزم - ق - و -.
(4) لا تؤمر - ح -.

الشمس فإن عليها صلاة العصر ولا تسقط الصلاة الواجبة بخطئها، واشتغالها بفعل صلاة غير واجبة. كما لا تسقط الصلاة عمن نسي الصلاة حتى خرج وقتها. وأما قطعه لما هو فيه من الصلاة فيعلم حكمه من كلامنا على ذاكر صلاة وهو في صلاة، وسيرد بيانه إن شاء الله عز وجل. ولو أن هذه المقدرة لهذا الوقت صلت العصر ناسية للظهر، فإن عليها صلاة الظهر لكونها مدركة وقتها. ولا يسقط الإدراك بفعل خطإ على ما ذكرناه[1]. فإذا صلت الظهر فهل تؤمر بقضاء العصر؟ فيه قولان. فقيل تؤمر بقضائها لأنها أوقعتها في غير وقتها إذ الأربع ركعات من الخمس المقدرة قبل الغروب وقت مختص بالظهر. فموقع العصر فيه مصل لها في غير وقتها، فيعيدها بعد الوقت. كمن صلى العصر عقيب الزوال بغير فصل فإنه يعيدها وإن ذهب الوقت، لإيقاعه إياها في وقت مختص بالظهر. وقيل لا إعادة عليه للعصر لأن الصلاة المفعولة لا تعاد لأجل المنسية إلا في الوقت / .

[ع 249]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف في مدرك أربع ركعات قبل الفجر هل يكون مدركاً لصلاة المغرب والعشاء كما قاله مالك وأكثر أصحابه، أو يكون مدركاً للعشاء خاصة كما قاله ابن الماجشون وابن مسلمة لأجل الاختلاف / في آخر الوقت؟ هل يكون وقتاً لأول الصلاتين أو لآخرهما[2]؟ فمن قدره لأول الصلاتين جعله مدركاً للمغرب لحصول جميع ركعاتها. وتفضل ركعة يكون مدركاً بها للعشاء أيضاً. ومن قدره لآخر الصلاتين جعله مدركاً للعشاء خاصة لكون هذا المقدار من الزمن لا يسع أكثر من قدر ركعات العشاء. وهكذا قال ابن الماجشون أن المغرب إنما يكون لها ما فضل بعد ركعات العشاء.

[و 59]

فحجة القول الأول أن أولى الصلاتين لما وجب تقديمها على الأخرى فعلاً وجب تقديمها في الوقت تقديراً، لاستحقاقها رتبة السبق. وأيضاً فإن النبي ﷺ جعل مدرك ركعة من العصر مدركاً للعصر. فكذلك من أدرك ركعة من العشاء قبل الفجر يكون مدركاً للعشاء. وإذا كان مدركاً لها بركعة واحدة فلا

(1) ما قدمناه ـ و ـ.
(2) أو لأحدهما ـ و ـ.

معنى لاعتبار جميع ركعاتها. وإذا لم يجب اعتبار جميع ركعاتها وجب صحة القول الأول بأن الواجب الصلاتان جميعاً لتأتي فعل الأولى بكمالها وركعة من الآخرة. وهو الذي كان يختار بعض شيوخنا.

وحجة القول الثاني أن الوقت إذا ضاق حتى لا يسع إلا إحدى الصلاتين فإن الواجب على المكلف فعل الصلاة الآخرة وتسقط عنه الأولى. ألا ترى أن مدرك أربع ركعات قبل الغروب إنما يجب عليه العصر خاصة، ويسقط عنه الظهر. فإذا تزاحم الصلاتان على آخر الوقت وثبتت الآخرة وسقطت الأولى دل ذلك على أن آخر الصلاتين أحق بآخر الوقت كما قاله عبد الملك.

وعندي أنه يجب أن ينظر في هذه المسألة من وجه آخر، وذلك أن بعض أشياخنا كان يقول لا أعلم خلافاً بين الأمة في أن التعمد في تأخير العصر إلى قبيل الغروب، بمقدار ركعة، لا يجوز، وإن فاعل ذلك آثم، وكذلك في الصبح. وإذا كان هذا هكذا فيحسن اعتبار عبد الملك جميع عدد ركعات الصلاة دون اعتبار ركعة واحدة منها لحصول الإثم بالاقتصار / على ركعة واحدة في [ع 250] الوقت، إذ[1] كان الاعتبار عندهم بحصول جميع ركعات الصلاة في وقتها، وإن التأثيم يحصل في ذلك لمؤخر العشاء إلى مقدار ركعة قبيل الفجر. إذ[2] لم يرد إذن في الشريعة بجواز ذلك في شيء من الصلوات. ويكون محمل قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»، على أنه أدرك الخطاب بالوجوب إذا كان المانع من الوجوب الذي هو الحيض مثلاً، لم يرتفع إلا حينئذٍ. ولا يكون المراد بالحديث على هذه الطريقة أنه مدرك لوقت الصلاة حتى يكون مؤدياً لجميع ركعاتها في الوقت. ولهذا المعنى الذي أشرنا[3] إليه ركب بعض المتأخرين أن المرأة إذا أخرت العصر إلى قبيل الغروب بمقدار ركعة فحاضت حينئذٍ أنها إذا طهرت تقضي العصر لأنه قدر أن الثلاث ركعات

(1) إذا ـ و ـ ح ـ.
(2) إذا في ـ ح ـ.
(3) أشار.

التي يسعها[1] النهار حصلت في الذمة وصارت كصلاة تركت عمداً حتى خرج وقتها. وإذا حصلت صلاة في الذمة وجب قضاؤها. ولما لم يمكن فعل ثلاث ركعات والاقتصار عليها وجب أن تأتي بجميع العصر. وعلى هذه الطريقة تكون الحائض إذا طهرت حينئذٍ إنما وجبت عليها ركعة. فلما لم يمكن فعل ركعة على حيالها خوطبت بفعل الثلاث الساقطة بالحيض. وقد اختلف قول أصحاب مالك في المرأة إذا صلت ركعة من العصر قبل الغروب فلما غربت الشمس حاضت * هل تؤمر بقضاء هذه الصلاة إذا طهرت؟ فقيل لا يجب قضاؤها لأن من حاضت في وقت صلاة لا تقضيها *[2] وقد جعل النبي ﷺ مدرك ركعة من العصر قبل الغروب مدركاً للعصر. وإذا كانت هذه مدركة لم يجب القضاء. وقيل بل القضاء عليها واجب. ووجه هذا القول ما نبهنا عليه من أن تعمد التأخير إلى هذا المقدار يحصل به الإثم وأن الثلاث ركعات في حكم ما يقضى لفواته. ومن حاضت بعد الفوات وجب عليها القضاء فيجب[3] أن يتأمل هذا الفصل في بناء هذين المذهبين عليه. ولو كان من خوطب بالصلاة مسافراً وارتفع عذره المسقط للخطاب، وقد بقي للفجر مقدار ثلاث ركعات كحائض تطهر حينئذٍ، أو مغمى عليه يفيق حينئذٍ، فاختلف أصحاب مالك في هذه المسألة. فذهب ابن القاسم وأشهب إلى أن الخطاب إنما يتوجه بصلاة العشاء خاصة، وأسقط[4] المغرب. وذهب ابن عبد الحكم إلى إيجاب الصلاتين جميعاً المغرب والعشاء. قال اصبغ هذه آخر مسألة سألت عنها ابن القاسم فقال لي: أصبت أنت[5] وأخطأ ابن عبد الحكم / وذكر لسحنون قول اصبغ فقال: بل [ع 251] أصاب ابن عبد الحكم. لأن آخر الوقت لآخر الصلاتين. وهكذا لو حاضت المسافرة سقطت عنها الصلاتان على أحد القولين ولم يسقط إلا العشاء على

(1) لا يسعها في ـ و ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين هكذا ورد في ـ ح ـ.
حاضت فقيل: لا قضاء عليها لأنها حاضت في وقت صلاة لا تقضيها.
(3) فوجب ـ و ـ.
(4) وسقط ـ ح ـ.
(5) أنت ساقطة ـ و ـ.

القول الآخر وتقضي المغرب ويصير الوقت كأنه كله للعشاء وتلغي الركعة الفاضلة. واعلم أن تخريج هذه المسألة على الأصل الذي قدمناه يتضح فيه طريقة عبد الملك. لأنه إذا جعل آخر الوقت لآخر الصلاتين فقد أدرك هذا المسافر جميع ركعات العشاء وفضلت ركعة للمغرب، فصار مدركاً للصلاتين فوجب عليه فعلهما كما قال ابْن عبد الحكم وسحنون. وإن اعتبرنا المسألة على طريقة مالك وأكثر أصحابه، وهي جعل[1] آخر الوقت لأول الصلاتين، فإن الذي نص عليه من سلك طريقته أنه إنما يجب عليه[2] صلاة العشاء خاصة وتسقط المغرب. وكأن هذا البناء ينافره[3] الفهم، لأنه إذا اعتبر عند آخر الوقت أول الصلاتين فكيف تسقط المغرب وهي أول الصلاتين؟ وكأن سقوطها مناقض للأصل الذي أصله مالك. وابْن القاسم وأشهب من القائلين بأصل مالك، وهما قد أسقطا المغرب لأجل أنه لو فعلها لم يبق للعشاء وقت. ولما استشعر بعض الصقليين انحلال هذا البناء دعاه ذلك إلى أن قال المذهب على ثلاثة أقوال في هذا الأصل: قول يجعل فيه آخر الوقت لآخر الصلاتين. وقول يجعل فيه آخر الوقت لأول الصلاتين. وقول يعتبر فيه إدراك جملة الصلاة وركعة من الأخرى ولا يراعى أن يبدأ بأول الصلاتين ولا[4] بآخرهما. فإذا صح له إدراك هذا المقدار وجبت الصلاتان. وإذا ثبت أن الموجبين للعشاء خاصة يرون أن آخر الوقت لأول الصلاتين فلم يستمروا على أصلهم بل أوجبوا الآخرة، وعذرهم عندي في ذلك أنهم لو أوجبوا فعل المغرب لذهب الوقت وتصرم الليل فيصير فعل العشاء بعد الفجر. وليس ذلك وقتاً لها. والحائض إذا طهرت لا تؤمر بفعل ما سبق من الصلوات وترك ما تأخر[5]. وإيقاع العشاء بعد الفجر كالترك لها. [ع 252] فلما لم يصح تركها وكان الواجب على هذا الأصل صلاة واحدة / لا صلاتين

(1) وهي جعل = ساقطة ـ و ـ.
(2) تجب عليه = ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(3) ينافر ـ ح ـ.
(4) أو ـ و ـ.
(5) أخر في ـ ح ـ.

جعلت الصلاة الواجبة صلاة العشاء لأجل اعتبار إيقاعها في الوقت[1] فتركوا اعتبار الترتيب لاعتبار الوقت. وأما ابن عبد الحكم فإنه وإن اعتبر آخر الوقت فلم يبال بإيقاع العشاء بعد الفجر * لأن اعتبار الوقت واجب واعتبار الترتيب واجب فلا يجب ترك أحدهما للآخر *[2] وإن أدى لإيقاع الصلاة بعد الوقت * والآخرون لما رأوا اعتبار الأصلين جميعاً يوقع في فعل آخر الصلاتين بعد الوقت تركوا اعتبار أحد الأصلين هاهنا لأجل هذا الذي عرض فيه *[3] وأما الذي قاله هذا الرجل من إثبات قول ثالث. فمناقشته / فيه والبحث عما قاله يقطع عن غرضنا، فاكتفينا بما كشفناه من الاعتذار عن تحقيق القول فيما ذهب إليه. وقد حاول أبو إسحاق إثبات قول ثالث في هذه المسألة من طريقة أخرى، فقال هذه المسألة عكس مسألة الحاضرة، إذا طهرت لمقدار أربع ركعات لأن هذه إذا بدأت بالأولى استوعبت الوقت وإن بدأت بالآخرة بقيت فضلة. ومسألة الحاضرة بالعكس من ذلك. قال: فعلى قول عبد الملك المستوفي الوقت للحاضرة في الصلاة الآخرة يقول في المسافرة تفضل بعد الركعتين للعشاء ركعة للمغرب، فلا بد أن تصليها وإن أدى إلى فوات الثانية. قال وانظر على هذا المذهب هل تسقط الثانية على أحد القولين لأنها غلبت على وقتها. وذكر ما قدمناه من الاختلاف فيمن ذكرت صلاة نسيتها أو أحدثت بعد طهرها. وذكر الخلاف فيمن انهدم عليهم البيت حتى خرج الوقت.

[و 60]

قال القاضي رحمه الله: وابن القاسم يرى في الكافر يسلم أن يعتبر له من الوقت، من وقت إسلامه دون فراغه من أمره. ويفرق بينه وبين غيره من أهل الضرورات لأنه لم يكن معذوراً بتأخير الصلاة. وغيره من أصحابنا يسوي[4] بينهما وهو النظر. لأن بالإسلام قد[5] سقط عنه التغليظ، فأما المسافر ينسى في

---

(1) اعتبار الوقت ـ و ـ ق ـ.

(2) ما بين النجمين ورد هكذا في ـ ح ـ.
لأن اعتبار الترتيب واجب، فلا يجب تركه، وإن أدى.

(3) ما بين النجمين ساقط من ـ ح ـ.

(4) سوى ـ ح ـ.

(5) قد ساقطة ـ ح ـ و ـ.

سفره الظهر والعصر فيذكرهما[1] بعد دخول[2] الحضر فإن كان قدومه لقدر خمس ركعات فأكثر صلاهما تامتين. وإن كان لدون ذلك صلى الظهرمقصورة لفوات وقتها والعصر تامة لبقاء وقتها. وإن سافر وقد نسي الظهر والعصر وكان عليه وقت إن[3] فارق الحضر من النهار، قدر ثلاث ركعات صلاهما مقصورتين لإدراك وقتهما وهو مسافر. وإن كان دون ذلك صلى الظهر تامة قضاء[4] وصلى العصر مقصورة لبقاء وقتها. وكذلك القول في المغرب والعشاء..

[ع 253] **قال الشيخ رضي الله تعالى عنه: يتعلق / بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:**

1 ـ لمَ لمْ يعتبر في الكافرَ الطهارة؟.

2 ـ ولم اعتبر ذلك في غيره من أصحاب الضرورات؟.

3 ـ ولم كان من سافر وقدم في السفر في ضيق الوقت يؤدي الصلاة بحسب حاله إذا كان إدراكه على ما ذكر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: لا خلاف في أن المغمى عليه غير مؤثم في تأخير الصلاة وكذلك الحائض. وأما الكافر فاختلف الناس هل هو مخاطب بفروع الشريعة أم لا؟ فمن قال إنه مخاطب بفروع الشريعة أثمه بتأخير الصلاة. ومن قال إنه غير مخاطب أثمه بالكفر[5] الذي منعه من إقامة الصلاة فلم ينفك من أن يكون ملوماً على[6] المذهبين جميعاً. فلهذا اختص عند ابن القاسم بأن لم يعتبر فيه وقت الطهارة بخلاف غيره من أهل الضرورات الذين لا لوم عليهم في التأخير. وهذا التعليل قاد بعض أشياخي إلى أن قال لو تعمدت الطاهرة تأخير العصر إلى قبل الغروب بمقدار ركعة وأخرت الوضوء إلى هذا

(1) فيدركهما ـ غ ـ وهو خطأ.

(2) دخوله ـ الغاني ـ.

(3) إن ساقطة ـ و ـ غ ـ ح ـ.

(4) قضاء ساقطة ـ ح ـ و .

(5) في الكفر في ـ ح ـ ق ـ.

(6) في المذهبين ـ و ـ.

المقدار ولو توضأت حينئذٍ لذهب هذا المقدار في الوضوء، فإنها إذا حاضت حينئذٍ لم تسقط عنها الصلاة، لأن مقدار تلك الركعة قد استحقه الوضوء وهي عاصية بالتأخير إليه. وصلاة العصر كالفائتة حينئذٍ والحيض لا يسقط قضاء الفوائت. والحائض إذا طهرت حينئذٍ بخلاف ذلك لأنها غير عاصية بالتأخير.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف في المذهب في أصحاب الضرورات وهم الصبي يبلغ والكافر يسلم والحائض تطهر والمغمى عليه يفيق، إذا زالت أعذارهم عند آخر الوقت هل يعتبر إدراكهم الصلاة عند زوال العذر من غير مزيد، أو بعد زوال العذر وفعل الطهارة؟ فقيل يعتبر في جميعهم بعد زوال العذر[1] الطهارة، وقيل يعتبر في جميعهم إلا الكافر لما قدمناه فيه من الفرق. وقيل يعتبر في جميعهم إلا الكافر والمغمى عليه. وكان بعض أشياخي يقول لا فرق بين الجميع. فإن قلنا بأن الطهارة شرط في الوجوب لم تجب الصلاة في جميعهم إلا بعد فراغهم من الطهر. وإن قلنا إن الطهارة شرط في الأداء، لم يعتبر الطهر في جميعهم لأن الوجوب غير موقوف على شرط.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد قدمنا أن مؤخر الصلاة عن وقت الاختيار قد قال بعض أصحابنا لا يلحقه الوعيد ولكنه أساء وهو مؤد للصلاة في وقتها. وإذا كان ما بعد وقت الاختيار وقت للصلاة وجب صحة اعتبار ما اعتبره القاضي أبو محمد في هذا / الكتاب. وقد ذهب مجاهد إلى أنه [ح 254] وإن سافر في بقية من الوقت فإنه يصلي الصلاة حضرية، فكأنه راعى ما خوطب به في أول الوقت فلا يعتبر الخطاب بتغير الحال من حضر أو[2] سفر. وهذا يشبه ما قاله الشافعي إن المرأة إذا حاضت بعد أن مضى مقدار أربع ركعات بعد الزوال أن الصلاة تقضيها بعد طهرها. وكأنه رأى أيضاً أن الخطاب المتوجه في أول الوقت لا يتغير بتغير الحال. وهذه طريقة الشافعية في أن العبادة المؤقتة بوقت أوسع منها يتعلق الوجوب بأول الوقت. وقد أشبعنا الكلام في هذا

(1) العذر ساقطة ـ ح ـ.
(2) إلى ـ و ـ.

في[1] ما مضى. وذكرنا جميع اختلاف أهل الأصول فيه. وكأن أصحاب هذه الطريقة يرون أن الفسحة في تأخير العبادة المؤقتة بوقت عن أول وقتها بشرط سلامة العاقبة. ويلاحظ هذا المعنى ما وقع عندنا في المذهب فيمن أفطر رمضان بمرض أو سفر فإنه إذا زال عذره في جملة شوال ولم يقض رمضان فإنه إن قضاه بعد ذلك قبل الرمضان الآخر لم يكن عليه كفارة التفريط[2]. وإن مرض بعد خروج شوال إلى الرمضان الآخر كفر كفارة التفريط. فكأن صاحب هذا المذهب قدر أن الفسحة في التأخير بعد شوال إنما يكون بشرط سلامة العاقبة. وسنشبع الكلام على هذه المسألة في كتاب الصوم إن شاء الله. وقد حاول بعض الأشياخ أن يثبت لصلاة الصبح وقت ضرورة مختلفاً فيه في المذهب. وذلك أنه قال قد قالوا لو أن عادم الماء إذا رجا إدراكه قبل طلوع الشمس فإنه يؤخر الصلاة، ولولا أن وقت الإسفار وقت اختيار لما أخر عادم الماء الصلاة إليه لأنه لا يؤمر بالتأخير بطلب الماء إلى وقت الضرورة. قال فهذه المسألة تدل على أن الصبح ليس لها وقت ضرورة. قال وأما ما يدل على أن لها وقت ضرورة فما سئل عنه مالك في المسافرين يقدمون الرجل لسنه فيسفر بصلاة الصبح فقال صلاتهم أفذاذاً أول الوقت أحب إليه. قال فلو كان الإسفار وقت اختيار لما استحب صلاة الفذ قبله. لأن صلاة الجماعة متفق على فضلها. وفضل أول وقت الصبح على آخره مختلف فيه. والفضيلة المجمع عليها أولى. وهذا الذي قاله فيه نظر، لأنه يمكن أن يرى مالك أن فضيلة أول الوقت للفذ أولى من فضيلة آخره في جماعة بدليل قام له على ذلك. ويكون هذا الدليل أولى وأرجح من الترجيح بالاتفاق والاختلاف[3]./ وإذا أمكن هذا لم يلزم القول بإضافة هذا المذهب إلى مالك، وقد حكى غيره من الأشياخ اختلاف المذهب

ح 255

(1) على ـ و ـ.

(2) كفارة في التفريط ـ و ـ.

(3) النسخة ـ ح ـ صفحة 255 أولها كلام لا يتصل بالبحث. ثم إن النسخة ناقصة من باب ذكر الآذان والإقامة إلى قوله والآذان في الصبح تسعة عشر كلمة.

في أي الفضيلتين أولى؟ أول الوقت، وإن كان فذاً؟ أو آخره لأجل الجماعة؟ وإذا كان هذا الاختلاف، قد ذكر[1]، صح قول مالك عليه. وإنما أخرنا الكلام على هذه المسألة وأفردناها بالذكر ولم ندخلها في أثناء المسائل التي بعدها لأنها / خارجة عن غرض الباب، ولما فيها من التعقب الذي ذكرناه. [و 61]

(1) قد ذكر = ساقطة ـ ق ـ.

ذكر الأذان والإقامة

قال القاضي رحمه الله: هما سنتان غير واجبتين. وسنة الأذان في الجماعة الراتبة. والإقامة أهبة للصلاة في الجماعة والانفراد.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الأذان؟.

2 ـ وهل هو واجب أو مسنون؟.

3 ـ وهل تستوي صلوات الفرض فيه أم لا؟.

4 ـ وهل الإقامة آكد منه أم لا؟.

5 ـ وما الدليل على أن الإقامة شرعت للمنفرد؟.

6 ـ وما وجه قصره للأذان على الجماعة الراتبة؟.

7 ـ وهل تجوز الإجارة عليه أم لا؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أصل الأذان الإعلام. ومنه قوله تعالى: ﴿**قالوا أذناك**﴾[1]. معناه قالوا أعلمناك. ومنه قول الحارث بن حلزة:

آذنتنــــا ببيْنهـــا أسمـــــاء

ولما كان المؤذن معْلماً للناس بما يقوله من حضور وقت الصلاة سمى قوله: أذاناً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: في الأذان معنيان: أحدهما إظهار شعار الإسلام والتعريف بأن الدار دار إيمان. والثاني الدعاء إلى الصلاة

(1) سورة فصلت، الآية: 47.

واستدعاء الإتيان إلى المواضع المأمور بإتيانها للصلاة، والتعريف بحضور وقت الصلاة. وهذا المعنى الثاني هو المقصود في أكثره. فأما المعنى الأول فإنه واجب تحصيله. وهذا الوجوب فرض على الكفاية. فلو تمالأ أهل المصر على تركه لأثموا أجمعون ولأجبروا على فعله. فإن امتنعوا ولم يقدر على قهرهم عليه إلا بالجهاد جوهدوا عليه حتى يفعلوه. فإذا فعله بعضهم حتى ظهر شعار الإسلام وعرفت الدار بالإيمان، سقط الفرض عنهم[1] من هذه الجهة وارتفع الإجبار والجهاد. وهذا مذهب القاضي أبي بكر بن الطيب وبعض الأشياخ المتأخرين. وفي الحديث أنه كان ﷺ: «**إن لم يسمع الأذان أغار**»[2]. وأما المعنى الثاني وهو المقصود بأكثره، وهو أذان سائر المساجد والجماعات الراتبة، فالذي حكاه أصحابنا البغداديون أن مالكاً والشافعي وأبا حنيفة يرونه سنة، وأن أهل الظاهر يرونه فرضاً. وقد وقع لمالك في الموطإ أنه واجب. وقال الشيخ أبو محمد الأذان واجب في المساجد والجماعات الراتبة. واختلف المتأخرون في الاعتذار عن اختلاف هذا النقل عن المذهب، فتأول القاضي أبو محمد قول الشيخ أبي محمد: إن الأذان واجب. على أن معناه أنه سنة مؤكدة. وتأول بعض المتأخرين من الأشياخ قول من قال إنه سنة على أن معناه أنه ليس بشرط في صحة الصلاة. واستدل من قال بالوجوب بظواهر الأوامر، وبأن العلم بالوقت فرض. ولما لم يمكن خطاب الجميع باعتباره، خوطب به آحاد بأن يعلموا به، ليحصل الغرض المقصود. ويعم الناس العلم بالوقت كما عمهم وجوب الصلاة فيه. ومن أنكر الوجوب لم يسلم حمل الأوامر بمجردها على الوجوب، وأقل مراتب هذه الأوامر الندب فحملها عليه.

والجواب عن السؤال الثالث: **أن يقال**: اختلف في صلاة الجمعة هل الأذان لها سنة كما هو في غيرها من الصلوات، أو الأذان لها واجب لاختصاصها دون سائر الصلوات بوجوب السعي وتحريم البيع؟ وإذا اختصت بذلك وجب الآذان فيها ليجتنب البيع ويسرع في السعي.

---

(1) عنهم = ساقطة ـ و ـ.

(2) أخرجه البخاري: فتح الباري ج 2 ص 230. ومسلم إكمال الإكمال ج 2 ص 136 وغيرهما.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الإقامة آكد من الأذان لأنها أهبة للصلاة. وقد خوطب بها المنفرد والجماعة. والأذان لم يخاطب به إلا الجماعة، وما عم الخطاب به هاهنا آكد مما خص.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف الناس في المنفرد هل يخاطب بالإقامة أم لا؟ ومذهب مالك أنه مخاطب بها. وقد وقع في المبسوط أن الإقامة للمنفرد إنما هي لجواز أن يأتي من يأتم به. وهذه إشارة إلى ما قاله المخالف من أن المنفرد لا يفتقر لمعنى يختص به. وقد وقع في كتاب مسلم أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين في الحج بإقامة واحدة للصلاة الأولى[1]. فسقوط الإقامة من الصلاة الثانية للاستغناء عنها باجتماع الناس يشير إلى سقوط الإقامة عن المنفرد. وسنتكلم على هذا الحديث فيما بعد إن شاء الله.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: قد قدمنا أن المقصود بالأذان في الأكثر الدعاء إلى المواضع المأمور بالإتيان إليها، لإقامة الصلاة في جماعة. ولا شك أن الجوامع والمساجد والجماعات الراتبة يؤمر من أراد الصلاة بالإتيان إليها ليحصل له فضل الجماعة. ولما كان الإمام الذي تؤدى إليه الطاعة ويقيم الجماعة يؤمر بالإتيان إليه لإقامة الصلاة، قال في الرواية إنه إذا صلى على الجنازة خارج المصر وحضرت الفريضة، أنه يؤذن للفريضة ويقيم. وأما المنفرد أو الجماعة غير الراتبة، الذين لا يفتقرون إلى إعلام غيرهم بالصلاة، وهم في الحضر فاختلف هل يستحسن لهم الأذان لأنه ذكر من الإذكار وفيه إظهار شعار الإسلام أو لا يستحسن ذلك لهم، لأن الغرض الأكثر في الأذان الدعاء إلى صلاة الجماعة، وهؤلاء لا يدعون أحداً، فلم يكن لأذانهم معنى. وقد نقلت الرواة ما جرى في مبدأ الأذان من اختلاف الآراء هل يدعى الناس للصلاة بضرب الناقوس أو غيره مما ذكر[2]. فشرع الأذان إذ ذاك وهذا يدل على أن معظم القصد به الدعاء للجماعة. فإذا لم يكن هناك من يدعى فلا معنى له. وأما السفر

---

(1) انظر طرقه واختلاف رواياته: سنن البيهقي ج 1 ص 401.

(2) رواه مالك في الموطإ. شرح الزرقاني ج 1 ص 121 ـ 124. والبخاري ومسلم عن ابن عمر وأنس: اللؤلؤ والمرجان ص 213 ـ 214.

فيستحسن فيه وإن كان فذاً لقول ابن المسيب من صلى بأرض فلاة فأذن وأقام، صلى وراءه أمثال الجبال من الملائكة[1]. وأيضاً فإن فيه إظهار شعار الإسلام من حيث ليس هناك من ينوب عنه في إظهاره. وقد قال بعض أصحابنا في تأويل قوله عليه السلام: فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت فارفع من صوتك[2]. الحديث. إن المعني به أنه لما كان معتزلاً عن المصر افتقر إلى إظهار شعار الإسلام، ولو كان في المصر لاستغنى عن ذلك لنيابة أهل المصر عنه في ذلك.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: المشهور من مذهبنا: جواز الإجارة على الأذان وبه قال الشافعي، ولم يجزه ابن حبيب وبه قال أبو حنيفة. ولا تجوز الإجارة عندنا على الصلاة إلا أن يكون تبعاً للأذان، والقصد بالإجارة الأذان. وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الصلاة وان انفردت عن الأذان. فالمذهب فيهما على ثلاثة أقوال:

1 ـ الإجازة في كل واحد منهما على انفراده.

2 ـ والمنع في كل واحد منهما بانفراده.

3 ـ والمنع في الصلاة بانفرادها والإجازة في الأذان منفرداً أو متبوعاً بالصلاة.

فمن منع الإجارة على الآذان احتج بقول الراوي في الحديث وأمرني أن أتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجراً *[3]. ومن أجاز الإجارة على الأذان احتج بأن النبـي ﷺ لم ينكر على الراقي الأخذ على رقيته أجراً[4]. والأذان ذكر لله فكان في معنى الرقية.

---

(1) رواه مالك في الموطإ آخر باب النداء في السفر وعلى غير وضوء. شرح الزرقاني ج 1 ص 139.

(2) رواه مالك في الموطإ عن عبدالله بن عبد الرحمن المازني أن أبا سعيد الخدري. . . ورواه البيهقي: السنن ج 1 ص 397.

(3) رواه الترمذي عن عثمان ابن أبـي العاص قال: إن من آخر ما عهد إليّ رسول الله ﷺ أن اتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً. حسن صحيح.
ورواه النسائي في الأذان عدد 33، وابن ماجة أذان 3.

(4) رواه مالك في الموطإ والبخاري فتح الباري ج 10 ص 430 وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد.

وأما الإجارة على الصلاة بإنفرادها، فوجه المنع منها أن كل مكلف تجب عليه الصلاة، ويلزم بفعلها. وهو إذا فعلها وهي لازمة له فالاقتداء به في صلاته لا يغير حكمها ولا يوجب عليه زيادة فعل، فكان أخذ الإجارة على ما يلزمه فعله ويجبر عليه من أكل المال بالباطل. وَأما من أجاز الإجارة فإنه يقدر أن في الإمامة / [و 62] زيادة كلفة عليه وارتباطاً لأمر لم يكن يلزمه الارتباط إليه، وسعيا لموضع الإمامة. فالاجارة على هذا مأخوذة على ما لا يلزم فعله من ذلك كله. وقد كان بعض أشياخي يشير إلى ارتفاع الخلاف متى كان هاهنا فعله فيه كلفة لا تلزم المصلي حتى تكون الإجارة تنصرف إليه. كما يرتفع الاختلاف في[1] الجواز إذا لم يزد المصلي على الواجب شيئاً. وإذا قلنا بجواز الإجارة على الصلاة، على أنها تبع للإجارة على الأذان، فتعذر على المستأجر الإمامة ووفى بالأذان فهل يحط من الإجارة بسبب عجزه عن الإمامة أم لا؟ اختلف في ذلك المتأخرون، فمنهم: من يقدر أن التبع لا حصة له من الثمن، ولا يحط من الإجارة شيئاً. ومنهم من يقدر أن[2] للتبع حصة من الثمن فيحط من الإجارة ما قابله.

واعلم أن المسائل الواردة في هذا الأصل مختلف جوابها. فالمذهب في من اشترى عبداً له مال، أو شجراً مثمراً، إن استحقاق المال من يد العبد وجائحة الثمرة لا تستوجب حطيطة من الثمن. ولو استحقت حلية السيف التي هي تبع لنصله، أو أحقر سلعة من صفقة فيها سلع لحط من الثمن بقدر المستحق. فكان كل طائفة تستشهد على صحة مذهبها في الصلاة بما يوافق جوابها من هذه المسائل. والعذر عندنا عن[3] اختلاف جواب هذه المسائل أن الثمرة مضمونة بالقبض لما سقط السقي عن البائع، فلهذا لم تكن على البائع عهدة الجائحة. ألا ترى أنه لو باعها مفردة غير تبع لشيء وقد انقطع السقي عنها أنه لا عهدة عليه في الجائحة. وأما العبد فمالك له وإنما وقعت المعاوضة على أن يقر البائع ملكه في يده وقد أقره، فلهذا لم يؤثر الاستحقاق. وقد قال بعض

(1) هكذا في جميع النسخ والمعنى في عدم الجواز.
(2) إن = ساقطة ـ و ـ.
(3) على ـ ق ـ.

المتأخرين الأولى أن يحط من الثمن قدر ما يعلم أن المشتري زاده في الثمن، لتحمل العبد بماله وفوته به. كما قالوا إذا تعذر على المرأة الجهاز حط من الصداق قدر ما زاده الزوج لأجله. وإن كان الزوج / لا يملكه ولا يملك [ح 255] انتزاعه. وهو في حكم التبع ولكن زاد في الصداق لحصول تجمل الزوجة. واعلم أنه لا يخفى على أحد أن التجار يقصدون إلى جعل الثمن عوضاً من جميع ما عقدوا عليه قلّ أو جلّ، ويجعلون لكل جزء مما اشتروه حصة من الثمن تابعاً كان أو متبوعاً. فالمخالفة هاهنا لا معنى لها لأنها كالمخالفة في أمر محسوس. وإنما يفتقر إلى الاعتبار ما قاله أصحابنا من أن كون الشيء تبعاً يرفع عنه حكم التحريم المختص به إذا انفرد في مسائل منها حلية السيف التي هي تبع لنصله، فيحرم بيعها بجنسها، ولا يحرم ذلك وهي مضافة إلى السيف إلى غير ذلك مما في معناه. وما قالوه أيضاً من استحقاق التبع في الصفقة، لا يوجب للمشتري رد جميعها. وتشرح هذه الفصول في موضعها أن شاء الله تعالى.

قال القاضي رحمه الله تعالى: والأذان في الصبح تسع عشرة كلمة. وفي غيرها سبع عشرة كلمة. وحكاية لفظه في غير الصبح: الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله. أشهد أن محمداً رسول الله. ثم ترجع بأرفع من صوتك[1] فتقول أشهد أن لا إله إلا الله. أشهد أن لا إله إلا الله. أشهد أن محمداً رسول الله. أشهد أن محمداً رسول الله. حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح. الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. وفي الصبح يزيد[2] بعد حي على الفلاح، الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم. ولفظ الإقامة: الله أكبر، الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أحد عشر سؤالا. منها أن يقال:

---

(1) يرجع بأرفع من صوته الأول ـ غ ـ يرجع بأرفع من صوته ـ و ـ وهي ساقطة من الغاني.

(2) يردد ـ غ ـ ساقطة ـ و ـ.

1 ـ لم اقتصر في التكبير على التثنية دون التربيع؟
2 ـ ولمَ لمْ يقتصر في الشهادتين على التثنية؟
3 ـ وهل يفتتح التكبير بصوت منخفض أو مرتفع؟
4 ـ وما الدليل على زيادة: الصلاة خير من النوم في الصبح؟
5 ـ وهل هي في كل[1] أذان الصبح أو أذان ما؟
6 ـ وإذا زيدت هل توتر أو تشفع؟
7 ـ وما الدليل على أن الإقامة توتر؟
8 ـ وهل يوتر قد قامت الصلاة أو تشفع؟
9 ـ وما حكم القاطع الطارىء في أثناء الأذان.
10 ـ وما حكم الإقامة هل تعاد إذا قطعت الصلاة أم لا؟
11 ـ وهل يسلم على المؤذن أم لا؟

[ع 256] **فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال:** اختلف فقهاء الأمصار / في تربيع التكبير المفتتح به الأذان. فقال مالك يثنى ولا يربع. وقال أبو حنيفة والشافعي بل يربع. وسبب الاختلاف: اختلاف الأخبار الواردة في الأذان. ويرجح مالك ما أخذ به من الأخبار بعمل أهل المدينة. ولا يكاد مع تكرر ذلك عليهم واشتهاره فيهم يخفى عنهم ما استقر عليه العمل في زمن النبي ﷺ وزمن الصحابة رضي الله عنهم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الشهادتان فإن أبا حنيفة يقتصر فيهما على التثنية. وقد روي عن مالك أن المؤذنين لما كثروا خففوا فصار لا يرفع منهم إلا المؤذن الأول. وحمل بعض أشياخي على أن هذه الرواية[2] مذهب عنه خلاف المشهور من القول بالتربيع. والمشهور عن مالك تربيع الشهادتين وهو مذهب الشافعي. وسبب الاختلاف اختلاف الأخبار. ويرجح مالك ما أخذ به في المشهور عنه باستمرار العمل به[3].

(1) لكل ـ و ـ.
(2) هذه الرواية على أنها ـ ح ـ ق ـ.
(3) به = ساقطة ـ ح ـ.

وقد تأول أصحاب أبي حنيفة أمر النبي ﷺ أبا محذورة بالترجيع على أن ذلك إنما القصد به إغاظة المشركين. وقد يقولون أيضاً قد يكون أمره بالترجيع ليعلّمه أو لأنه أخفى صوته فأعاد ليعلم. وقد ذكر بعضهم أن أبا محذورة كان شديد البغض للنبي ﷺ قبل إسلامه. فلما أسلم وأخذ في الأذان فلما وصل إلى ذكر الشهادة أخفى صوته حياء من قومه. فدعاه النبي ﷺ فعرك أذنه وأمره بالترجيع. قالوا ومن جهة المعنى أن المقصود بالأذان الدعاء إلى الصلاة. واللفظ المختص بهذا المعنى حي على الصلاة. فإذا لم يربع مع أنه المقصود فأحرى ألّا يربع غيره. والجواب عما تأولوه في حديث أبي محذورة أن استمرار العمل به يمنع مما قالوه. أو يكون ما قالوه سبباً في أن شرع[1] الترجيع. وقد يشرع الشيء لسبب ويزول[2] السبب ويبقى الشرع بعده على ما هو عليه. ولهذا قلنا نحن في الرَّمل في الطواف أنه شرع مباهاة للمشركين ثم زال السبب وبقي الرَّمل. وإنما ذكرنا هذا مثالاً لا دليلاً لأنا[3] نخالف فيه أيضاً.

والجواب عما قالوه من جهة الاستنباط، أن التكبير قد ربع أولاً في الأذان عندهم، وكرر عندنا وعندهم في آخره، مع أنه ليس هو المقصود. فلا يبعد تربيع الشهادتين مع كونها ليست المقصودة على قولهم.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: ظاهر المذهب على قولين في صفة التصويت لمبدأ الأذان. فقيل / يكون في الانخفاض مناسباً لما بعده من [ع 257] الشهادتين. ويكون مبدأ المبالغة في رفع الصوت إذا أخذ في إعادة الشهادة. وكان شيخنا رحمه الله ربما أذن في بعض قصور الرباط في منزله فيؤذن هكذا. والقول الثاني أنه يفتتح التكبير بالمبالغة في رفع الصوت / على حسب ما يفعله [و 63] إذا أعاد الشهادتين. وإنما يختص بخفض الصوت الشهادتان خاصة في أول أمرهما. وربما غلط بعض العوام من المؤذنين إذا أخذ[4] بالقول الأول في نطقه

(1) شروع ـ و ـ.
(2) ويزال ـ و ـ.
(3) لانا لا نخالف ـ و ـ.
(4) أخذنا في ـ و ـ.

بالتكبير ويغلط أيضاً في نطقه بالشهادتين على القولين. فيخفي صوته حتى لا يسمع. وهذا غلط لأن ذكر الله سبحانه، وإن كان حسناً سراً، وعلنا، فالمقصود به هاهنا إسماع[1] الناس ليعلموا دخول الوقت. فإذا أخفاه لم يحصل الغرض المقصود منه. وإنما تصور الخلاف في التكبير، وخالف النطق بالشهادتين أول مرة النطق بهما ثاني[2] مرة في أن رفع الصوت بالتكبير[3] يبالغ فيه مرة ولا يبالغ فيه أخرى. والذي أميل إليه من القولين المبالغة في رفع الصوت بالتكبير[4] لقوله ﷺ: «إذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت فارفع صوتك فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة»[5] فأمر برفع الصوت وعموم هذا اللفظ يقتضي المبالغة في رفع الصوت بالتكبير. وقد أشار ﷺ للتعليل لرفع الصوت فقال فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن. وهذا التعليل يقتضي رفع الصوت بالتكبير لجواز أن يكون أحد في البعد من المارين بحيث لو رفع صوته بالتكبير لسمعه وشهد له. وإذا أخفاه لم يسمع. وهذا الذي قدمناه يلزم في مبدأ الشهادة لزيادته في البعد. هذا الأقرب والأظهر في التعليل. والحرص على سماع من يمكن إسماعه في أول الأذان أولى من تركه لتقدير آخر.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: مذهب مالك رضي الله عنه إثبات ـ الصلاة خير من النوم ـ في أذان[6] الصبح. وكرهه أبو حنيفة إلا بعد الفراغ من الأذان. ولنا عليه التمسك بالأخبار وعمل أهل المدينة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: المشهور من المذهب إثباتها في

---

(1) إعلام ـ و ـ.
(2) في ثاني ـ و ـ.
(3) بالتكبير = ساقطة ـ ح ـ.
(4) في التكبير ـ و ـ.
(5) رواه مالك في الموطإ باب ما جاء في النداء للصلاة. عن عبد الله بن عبد الرحمن المازني أن أبا سعيد الخدري. ورواه البيهقي السنن ج 1 ص 397.
(6) أذان = ساقطة من ـ و ـ.

[ع 258] كل أذان للصبح. وروي ابن شعبان عن مالك أنه قال: / فيمن كان في ضيعته متجنباً عن الناس، أرجو أن يكون من تركها في سعة. ووجه هذا أن القصد بها إشعار النائمين المخاطبين بإتيان الجماعة، أن إيثار الصلاة أولى من إيثار[1] لذة النوم، ليكون هذا القول باعثاً لدواعيهم ومحركاً لهم إلى القيام إلى الصلاة. ومن كان في ضيعته متجنباً عن الناس مفقود في أذانه هذا المعنى فلهذا سهل في تركه.

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: المشهور من المذهب إنها تزاد في الأذان شفعاً. وقيل بل وتراً. وقد وجه القولان بالقياس على «قد قامت الصلاة» فقيل لما كانت لفظاً مختصاً بأحد[2] الأذانين وجب أن تكون من جنسه في العدد «كقد قامت الصلاة» وقيل لما كانت لفظاً مختصاً بآخر[2] الأذانين كانت وتراً «كقد قامت الصلاة».

والجواب عن السؤال السابع: **أن يقال**: مذهب مالك والشافعي أن الإقامة وتر. وعند أبي حنيفة أن جميعها يثنى كالأذان. وسبب الاختلاف اختلاف الأخبار. ورجح[3] مالك مذهبه بعمل أهل المدينة. وقد قال بعض أصحابنا: لو شفع الإقامة غلطاً لأجزأه مراعاة لهذا الاختلاف[4].

والمشهور أنه لا يجزيه كما لو أوتر الأذان، وان كان الأذان[5] لم يختلف في أنه لا يوتر.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال**: المشهور عن مالك رضي الله عنه أن «قد قامت الصلاة» توتر. وذكر ابن شعبان أن البصريين رووا عنه أنه يشفع. وهو مذهب الشافعي. فللمشهور قول الراوي: أمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة[6]

---

(1) إتيان أولى من إتيان ـ و ـ.
(2) بآخر ـ و ـ.
(3) يرجح في ـ و ـ ق ـ.
(4) الخلاف.
(5) الأذان = ساقطة ـ ح ـ.
(6) رواه البخاري ومسلم اللؤلؤ والمرجان ص 78.

فعَمَّ سائـر ألفاظ الإقامة. ولأنه[1] عمل أهل المدينة. ووجه الرواية الشاذة عنه ما في بعض الطرق وأمر بلالاً أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة إلا الإقامة[2]. ولأنه عمل أهل مكة.

والجواب عن السؤال التاسع: **أن يقال**: قال بعض أصحابنا: إن رعف المؤذن تمادى على أذانه. وان قطع وخرج لغسل الدم ابتدأ الأذان. وإن رعف أو أحدث في الإقامة قطع. وقال بعض أصحابنا: إن مات أو أغمى عليه في الإقامة ابتدأها غيره. وان بنى على ما مضى منها أجزأه. ولو أنه هو أفاق من إغمائه لابتدأ. فإن نسي أجزأه. وقال بعض أصحابنا إن نسي جل الأذان فذكر في مقامه بنى على ما مضى ولو[3] كان المنسي مثل «حي على الفلاح» أجزأه الأذان. ولو ذكر بعد أن تباعد، لاستوى ما قل وما كثر. ولم يؤمر بأن يعود/ [ع 259] للأذان. وقال بعض أصحابنا إن تكلم سهواً أو عمداً بني على أذانه. وينهى العامد عما فعل. وإن كان الكلام لضرورة استنقاذ أعمى من مهواة أو نار جاز الكلام، وبنى. والذي يجب أن يعتبر في هذا الباب أن القواطع إن قل زمنها حتى لا تقطع اتصال الأذان بعضه ببعض فإنه يبني لحصول الغرض المقصود من الأذان مع البناء. وإن طال زمنها حتى منعت الاتصال، لم يبن. لأن الأذان إذا انقطع اتصاله لم يحصل الغرض المقصود به، وإنما يحصل إذا وقع على النظام المعتاد أو قريباً من ذلك النظام. وقد قال بعض أصحابنا لو قدم الشهادة بالرسالة على الشهادة بالتوحيد لأعاد الشهادة بالرسالة وكأنه رأى[4] أن ما قُدِّم في غير موضعه كالعدم فلا يمنع الاتصال وتعاد ليحصل الترتيب.

والجواب عن السؤال العاشر: **أن يقال**: ذكر بعض الأشياخ المتأخرين[5]:

---

(1) وهو ـ و ـ ق ـ.

(2) رواه مسلم عن أنس قال أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. زاد يحيى في حديثه: فحدثت به أيوب فقال إلا الإقامة. أي إلا قد قامت الصلاة.

(3) وإن ـ و ـ.

(4) قدر ـ ح ـ.

(5) المتأخرين = ساقطة من ـ و ـ.

أن الصلاة إذا قطعت لأمر أوجب قطعها، أن الإقامة تعاد. وأشار إلى إعادتها، ولو قرب القطع من الإقامة. لأنها إقامة قصد بها الصلاة التي قطعت، فلا تكون إقامة لغيرها مع اختصاص الإقامة بالصلاة، ووجوب اتصالها بها بخلاف الأذان. وأشار إلى التعلق في هذا بقوله في المدونة: فيمن رأى بثوبه نجاسة، وهو في الصلاة، أنه يقطع ويستأنف الصلاة بإقامة. ولم يفرق بين أن يكون القطع قريباً أو بعيداً.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: السلام على المؤذن منهي عنه، لأن المسلم يعرض المؤذن بالسلام بأحد أمرين: إما أن لا يرد. ورد السلام واجب. وإما أن يرد. والكلام في الأذان مكروه. فلما كان في السلام تعريض المؤذن لأحد أمرين منهي عنهما، نهي عن السلام عليه. فإن سلم أحد عليه لم يرد عليه نطقاً ما دام مشتغلاً بالأذان. لأن السلام ربما أدى لفساد[1] النظام. وقد يكثر المسلّمون ويكثر الرد عليهم فيظن السامع أن ما سمعه من الذكر ليس بأذان وإنما هو ذكر غير مقصود به الدعاء إلى الصلاة. فإذا فرغ المؤذن من الأذان كان له الرد نطقاً[2] لارتفاع العلة التي من أجلها وقع النهي. واختلف أصحابنا هل له أن يرد، وهو مشتغل بأذانه، إشارة أم لا؟ فقيل له ذلك كالمصلي. وقيل ليس له ذلك بخلاف المصلي. لأن المصلي ممنوع من الكلام، فعوض عنه / بالإشارة. والمؤذن غير ممنوع من الكلام وإنما نهى عنه لما فيه من إفساد النظام، فلما لم يكن ممنوعاً في الأصل لم يعوض عنه بالإشارة. [ع 260]

قال القاضي رحمه الله تعالى: ولا يؤذن للصلاة قبل وقتها إلا الصبح وحدها. والتوجه إلى القبلة في الأذان حسن[3]، والأفضل أن يؤذن متطهرا. ولا يؤذن لنافلة. ويستحب لسامع الأذان أن يحكيه إلى آخر التشهدين، وإن أتمه[4] جاز.

---

(1) إلى فساد ـ و ـ.
(2) قطعاً في ـ و ـ.
(3) أحسن ـ غ ـ.
(4) تركه ـ غ ـ.

[و 64] **قال الشيخ رضي الله عنه**: يتعلق بهذا الفصل تسعة أسئلة / منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الصبح يؤذن لها قبل وقتها[1]؟

2 ـ وما مقدار الوقت الذي يقدم الأذان فيه؟

3 ـ وما الأحوال المانعة من الأذان؟

4 ـ ولم لا يؤذن للنافلة؟

5 ـ وهل يؤذن لصلاة الفرض إذا جمعت مع أخرى؟.

6 ـ ولم استحب لسامع الأذان أن يحكيه؟

7 ـ وهل ذلك في كل مؤذن أو مؤذن واحد؟

8 ـ وهل يحكيه في الصلاة أم لا؟

9 ـ وهل يحكيه في كل الأذان أو في[2] بعضه؟

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في الأذان لصلاة الصبح قبل وقتها. فأجازه مالك والشافعي. ومنعه أبو حنيفة. وكان صاحبه أبو يوسف يقول بقوله. فلما قدم المدينة وشاهد المؤذنين يؤذنون لصلاة الصبح قبل وقتها رجع إلى رأي مالك. ولما كان مالك والشافعي يريان[3] أن الأفضل التغليس بصلاة الصبح حسن عندهما تقديم الأذان، لكون الناس نياما. فيؤذن لهم قبل الوقت ليتأهبوا للصلاة[4] فيدخل الوقت عليهم وهم متأهبون. فيمكنهم إيقاع الصلاة أول الوقت، وتحصيل فضيلة التغليس.

ولما كان أبو حنيفة يرى[5] أن الاسفار بصلاة الصبح أفضل استغنى عن تقديم الأذان قبل الفجر، لأن إيقاع الأذان بعد الفجر يوقظ الناس للصلاة ويتأهبون لها فلا يأتيهم الاسفار الذي هو محل الفضيلة إلا وقد أمكنهم إيقاع الصلاة فيه. فلا معنى عنده لتقدمة الأذان قبل الوقت.

---

(1) الوقت ـ و ـ ق ـ.

(2) في = ساقطة في ـ و ـ.

(3) رأيا ـ و ـ.

(4) للصلاة = ساقطة في ـ و ـ.

(5) رأى في ـ و ـ.

وأما مالك فيحتج له بقوله ﷺ أن بلالاً ينادي بليل فكلوا وأشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم[1]. وانفصل عن هذا بأن معناه أنه كان ينادي مشعراً بالسحور. وقد قال بعض أصحابنا قد روي أن بلالاً يؤذن بليل. والأذان تسمية تقع في العرف على ألفاظ مخصوصة، الغرض بها الدعاء إلى الصلاة. ولو كان معناه الإشعار بالسحور لم يسم أذاناً ولا ذكرت فيه الحيعلة. وقد / أشار بعض المتعقبين من أصحابنا إلى أن الحديث لا يستقل دليلاً في أن الغرض به الدعاء إلى الصلاة. وأما أبو حنيفة فيحتج بقوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين الفجر هكذا ومد يديه عرضاً[2]. وقال أصحابنا في الانفصال عن هذا قد يكون أراد به استدعاءه ﷺ للصلاة أو غير ذلك من وجوه الاحتمال. ويحتج أيضاً بما روي أن بلالاً ينادي بليل فأمره عليه السلام أن يرجع فيقول: «**ألا إن العبد قد نام**»[3]. فأمره بتلافي غلطه في أذانه بليل. وقال أصحابنا في الانفصال عن هذا قد يكون أخر الأذان عن عادته فخيف على السامعين العارفين بعادته أن يقدروا ما بقي من الليل متسعاً فيتسحرون وقد طلع الفجر. ولو كان قدمه قبل عادته لأمره أن يرجع فيقول ألا إن العبد قد استيقظ قبل وقته. ويحتج أيضاً بما روي أن علقمة سمع من نادى بليل فقال: «أما هذا فقد خالف سنة أصحاب محمد. ولو كان نائماً حتى طلع الفجر فنادى[4] كان خيراً له»[5]. وأجاب عن هذا أصحابنا بأنه يحتمل أن يكون هذا النداء كان قبل نصف الليل، والنداء قبل نصف الليل لا يجوز. فلهذا أنكر عليه. ويحتمل قوله: فإذا طلع الفجر نادى،

[ع 261]

(1) رواه البخاري ومسلم ومالك والبيهقي وغيرهم: السنن ج 1 ص 38.

(2) عن شداد مولى عياض قال جاء بلال للنبي ﷺ وهو يتسحر قال لا تؤذن حتى ترى الفجر، ثم جاءه من الغد فقال لا تؤذن حتى يطلع الفجر، ثم جاءه من الغد فقال لا تؤذن حتى ترى الفجر. هكذا وجمع بين يديه ثم فرق بينهما. حديث مرسل البيهقي ج 1 ص 384. وروي بروايات متصلة كلها ضعيفة.

(3) رواه البيهقي بطرق مختلفة في الباب (رواية من روى النهي عن الأذان قبل الوقت) ج 1 ص 383.

(4) حتى يطلع الفجر فينادي ـ و ـ.

(5) ابن أبـي شيبة ج 1 ص 194 ح 2224.

على أنه أراد الفجر الأول. ومما يعتمد عليه أصحابنا في ترجيح تأويلاتهم هذه عمل أهل المدينة واستمرارهم على الأذان للصبح قبل الفجر. وهم أعلم الناس بما كان عليه الأمر في زمن النبـي ﷺ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف المذهب في مقدار الوقت الذي يقدم فيه الأذان للصبح. فقيل: السدس الآخر من الليل. وقيل النصف الآخر. وقال الوقار: إذا صليت العتمة، وإن كان من أول الليل. وفي هذا القول إفراط. إذ لا فائدة في الأذان[1] حينئذٍ. وإذا أذن للصبح أول الليل، ووقت العتمة لم يذهب، أمكن أن يظن أنه[2] لصلاة العتمة. فيختلط[3] الأمر على السامع ولا يحصل في الأذان فائدة. ولهذا المعنى اعتبر ابن حبيب خروج وقت صلاة العتمة، وحد بالنصف الآخر من الليل لأنه يرتفع بذلك اختلاط الأمر. ومن مذهب ابن حبيب أن آخر وقت[4] العتمة نصف الليل. فلهذا حد به. وأما المعتبرون السدس الآخر من الليل، فإن الأصل عندهم في الأذان ألا يكون لصلاة حتى يدخل وقتها. فلما كانت صلاة الصبح الأفضل إيقاعها / [ع 262] أول الوقت، والليل وقت منام الناس، اقتضى مجموع هذا تقدمة الأذان ليوقظ النائمين فيتأهبون للصلاة في أول وقتها. فينبغي ألا يباح من التقدمة إلا القدر الذي تمس الحاجة إليه. وهذا المقدار عندهم يكفي فيه سدس الليل لاغتسال الجنب وتأهب غيره. فلا معنى للزيادة على قدر الحاجة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف في ثلاثة أحوال هل تمنع الأذان أم لا؟ أحدهـا أذان الجنب. فوجه إباحته أنه ذكر من الأذكار، فجاز للجنب فعله قياساً على التسبيح وغيره من الأذكار. ووجه النهي عنه أنه عمل يقدم على الصلاة لأجلها فأمر فيه بالطهارة كما أمر بذلك في الصلاة. وهذا ينتقض باتفاقهم على جواز الأذان لمن كان على غير وضوء، وهو ممنوع من

---

(1) أذان ـ و ـ.
(2) أن الأذان ـ و ـ.
(3) فيختلف ـ و ـ.
(4) صلاة العتمة ـ و ـ ق ـ.

الصلاة ولم يمنع من الأذان، إلا أن يقال إن الأذان دعاء إلى الصلاة في المساجد والجنب ممنوع من دخول المسجد، فمنع من الأذان، وإن أوقعه في غير المسجد. ولا يختلف في منع إيقاعه في المسجد مع القول بمنع دخول الجنب المسجد، والمنع حينئذٍ لأجل المسجد لا لأجل الأذان.

والثاني أذان القاعد، ففيه قولان: فالجواز لأنه ذكر من الأذكار. وقد قال الله تعالى: ﴿يذكرون الله قياماً وقعوداً﴾[1]. والنهي لأن الأذان شرع فيه الاستعلاء والارتفاع[2]. ولهذا جعل المنار والقعود ينافي ذلك.

والثالث أذان من لم يبلغ الحلم، ففيه قولان: فالجواز لأنه ذكر من الأذكار. والذكر سائغ لمن لم يبلغ الحلم. والنهي لأنه من أمانات الشريعة والمؤذن مؤتمن على الوقت[3]. ومن لم يبلغ الحلم ليس من أهل[4] الأمانة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: لا يؤذن عندنا لصلاة فائتة، لأنه يزيدها الاشتغال بالأذان فواتاً، ولا لنافلة لأن الغرض بالأذان الدعاء للاجتماع للصلاة، والنافلة لا يجتمع لها. ولا لسنة مؤكدة كالعيدين والكسوف، وإن كان يجتمع لها. لأن الأذان دعاء إلى الصلاة وأمر بالإتيان إليها. فوجب أن يختص الأذان بما يجب أن يؤتى إليه من الصلوات الفرض دون ما سواها[5] من السنن والنوافل.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف في الجمع بين الصلاتين، كصلاتي عرفة والمزدلفة والمجموعتين لأجل المطر. فقيل يؤذن لهما جميعاً. وقيل لا يؤذن لهما جميعاً. وقيل يؤذن للأولى منهما دون الثانية. / وأما الإقامة فإنه اتفق عندنا على أنه يقام لكل صلاة. وذكر عن [ع 263] ابن عمر رضي الله عنهما أنه يقام للأولى دون الثانية. والغرض بالأذان الدعاء

(1) سورة آل عمران، الآية: 191.
(2) لأن شريعته الاستعلاء والارتفاع في ـ و ـ.
(3) الأوقات في ـ و ـ ق ـ.
(4) بأهل للأمانة في ـ ح ـ.
(5) ما سواه ـ و ـ.

إلى الاجتماع للصلاة. فمن نفاه فيهما استغنى عنه باجتماع الناس. ومن أثبته في الأولى خاصة * رأى أن الثانية قد تحقق اجتماع الناس لها. والأولى إنما افتقرت للدعاء إليها. ومن أثبته فيهما *[1] رأى أن الأذان سنة لكل صلاة. واجتماع الصلاتين لا يغير حكمهما فيؤتى بالأذان، وإن فقد الغرض به. وقد اختلفت الأحاديث عن النبي ﷺ في جمعه الصلاتين في الحج / فروي عنه سائر هذه المقالات التي حكيناها، وروي عنه أنه جمع الصلاتين بأذانين. وروي عنه بأذان واحد[2]. وفي الموطإ بإقامتين. وفي بعض طرق كتاب مسلم بإقامة واحدة. ولاختلاف الأحاديث اختلف العلماء على حسب ما قلناه.

[و 65]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما استحب حكاية المؤذن لقوله عليه السلام: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن[3]. ولأن الأذان يتضمن الشهادة بالتوحيد، والشهادة بالرسالة، وهما عمدة الإيمان، فاستحب مطابقة المؤذن في قوله لذلك.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف في إعادة الحكاية وذلك في ثلاث مسائل:

أحدها إذا أذن المؤذن الأول فقال السامع مثل قوله، ثم أذن ثان فهل يؤمر السامع أن يحكيه. وكذلك الثالث ومن بعده. فيه قولان: فقيل يحكيه لقوله عليه السلام: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن[4]. فعم سائر المؤذنين. ولأن حكاية المؤذن الأول إنما كانت لأنها ذكر من أذكار الله

(1) ما بين النجمين = ساقط - و -.

(2) روى مسلم أنه صلى المغرب بأذان وإقامتين. وذكر الطبري في تهذيب الآثار أنه عليه السلام صلاهما بإقامة واحدة في حديث ابن مسعود وابن عمر وأبي بن كعب وخزيمة بن ثابت وأسامة بن زيد. البيهقي ج 1 ص 400 - 401.

(3) رواه مالك: الزرقاني ج 1 ص 124. ورواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد. نيل الأوطار ج 1 ص 35.

(4) خ. مسلم مالك. أحمد. فيض القدير. ج 1 ص 379.

سبحانه. فإذا[1] كان الثاني إنما أتى بمثل ما أتى به الأول، كان حكمه في الأمر بالحكاية. وقيل لا يحكيه لأن التكرر يرفع حكم الأمر هاهنا.

والثاني: إذا رجع المؤذن الشهادتين فهل يحكيه[2] السامع في إعادة لفظ الشهادتين. فيه قولان: مذهب مالك الاكتفاء بالحكاية أول مرة، لأن المؤذن إنما أعاد ذكرهما ليرفع صوته مبالغاً في الإسماع. والسامع غير محتاج إلى ذلك فلم يكن عليه تكرير اللفظ. وقال الداودي يكرر سامع اللفظ أيضاً. ووجهه التمسك بعموم الحديث.

والثالث: إذا حكى المؤذن وفرغ المؤذن من الحيعلة ثم عاد إلى القول: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، فهل يؤمر السامع / بحكايته أيضاً في ذلك؟ [ع 264] فيه أيضاً[3] قولان. في المدونة إن شاء فعل وإن شاء ترك. وفي مختصر ما ليس في المختصر لابن شعبان وفي كتاب ابن حبيب يؤمر السامع أن يحكيه في ذلك. ووجه هذا الاختلاف ما تقدم لأنه قول قد تقدم حكاية مثله فهل يسقط بالتكرار أم لا؟ هو جار على ما قدمناه.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: اختلف في حكايته في الصلاة على ثلاثة أقوال: فقيل يحكيه في الصلاة فرضها ونفلها. وقيل لا يحكيه لا في فرضها ولا في نفلها. وقيل يحكيه في نفلها دون فرضها.

فوجه الأول العموم لقوله ﷺ: «إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن» ولأنه ذكر من الأذكار فصح أن يشرع في الصلاة فرضها ونفلها كالتشهد والتسبيح.

ووجه الثاني: إن العبادة التي هو فيها * أولى بأن تقدم بشروعه فيها *[4] فلا ينبغي أن تقطع بعبادة أخرى سواها. ووجه التفرقة بين الفرض والنفل أن

(1) فإن - و -.
(2) يحكيها في - و -.
(3) أيضاً = ساقطة في - ح -.
(4) ما بين النجمين ساقط - و -.

النفل أخفض رتبة من الفرض. ولهذا جاز فيه التعوذ والبسملة ولم يجز ذلك في الفرض. فكذلك[1] حكاية المؤذن ينبغي أن تقصر[2] على النفل لخفة أمره وينهى عنها في الفرض لارتفاع قدره. وإن الشغل به أولى من غيره من النوافل.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: ظاهر المذهب أن منتهى حكاية المؤذن إلى آخر التشهدين. وفي مختصر ابن شعبان وفي كتاب ابن حبيب أن المؤذن إذا حيعل حوقل السامع. فقال لا حول ولا قوة إلا بالله، وهذا هو الصحيح. لأن في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أن السامع إذا حكى المؤذن دخل الجنة[3]. وذكر في الحديث صفة حكاية المؤذن فلما انتهى إلى الحيعلة قال لا حول ولا قوة إلا بالله. وينقدح في نفسي أن النبي ﷺ إنما عوض عن الحيعلة الحوقلة. لأن قول المؤذن حي على الصلاة، حي على الفلاح أمر للسامعين * بأن يأتوا *[4] للصلاة وللفلاح. ولا فائدة في أن يحكي السامع ذلك سراً. لأن الأمر الذي لا يسمع هاهنا لا فائدة فيه. فلما علم ﷺ ذلك عوض عن هذا الذي لا يفيد بما يفيد، وإن كان سراً. وخص الحوقلة دون سائر الأذكار لأن بينها وبين قول المؤذن مناسبة وكأنها كالجواب عن أمره. فإذا قال المؤذن حي على الصلاة / بمعنى تعالوا إلى الصلاة، فكأن السامع قال له لا قوة لي على ذلك إلا بالله. فلأجل ما فيها من معنى المجاوبة خصها النبي ﷺ دون سائر الأذكار. وقد اختلف المتأخرون في المصلي إذا حكى المؤذن في الحيعلة وأتى في الصلاة بمثل لفظ المؤذن فقال الأصيلي لا تبطل صلاته، لأنه متأول. وقد قال بعض الأشياخ تبطل صلاته لأنه كمن تكلم عامداً. وحكي ذلك عن ابن القصار[5].

[ع 265]

---

(1) وكذلك - و -.
(2) تقتصر - و - ق -.
(3) رواه مسلم. انظر شرح النووي ج 4 ص 85.
(4) ما بين النجمين ساقط من - و -.
(5) جاء في النسخة - و - الكلام التالي [نجز الجزء الأول من شرح التلقين وصلى الله على سيدنا محمد].

باب العمل في الصلاة

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والصلاة مشتملة على فروض وسنن وفضائل. والفروض[1] ضربان منفصلة ومتصلة. فالمنفصلة نوعان متقدم ومصاحب. فمن فروضها الطهارة من الحدث وإزالة النجاسة وستر العورة، فهذه هي المنفصلة. وأما المتصلة فاستقبال القبلة، والنية، والترتيب في الأداء. ونريد بالانفصال جواز تقديم فعلها، وأنها مكتفية بنفسها. وذلك يتم في الطهارة وستر العورة. وأما استقبال القبلة والنية فمصاحبان لا حكم لهما إلا بإضافتهما إلى الصلاة. ومن هذه الفروض ما هو فرض[2] على الإطلاق لا تصح الصلاة مع عدمه على وجه وهو الطهارة من الحدث. والصحيح من[3] مذهبنا أنه إذا عدم الماء والصعيد لم يصل حتى يجد أحدهما[4]. ثم إذا وجده بعد انقضاء الوقت فهل يلزمه القضاء أو لا يلزمه؟ نظر آخر. والنية أيضاً فرض مطلق لا تصح الصلاة مع تركها على وجه[5].

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ تقدمة الوضوء قبل الوقت ما حكمه؟.

2 ـ ولم ذكر[6] إزالة النجاسة قسماً آخر؟.

---

(1) فالفروض ـ غ ـ الغاني ـ.

(2) فروض ـ الغاني ـ.

(3) في مذهبنا ـ غ ـ.

(4) في الغاني زيادة وهي «وقد قيل إنه يصلي إذا لم يجدهما».

(5) والنية أيضاً إلى على وجه = مذكورة هنا. وفي القسم الآتي ـ ولعل وجود هنا خطأ. لأن الشارح أجل التعليق على النية عند شرحه للقسم التالي.

(6) ولم ذكر أن إزالة النجاسة قسم آخر ـ و ـ.

3 ـ ولم ذكر أن النية من الفروض المصاحبة؟.
4 ـ ولم ذكر أن استقبال القبلة من الفروض المصاحبة أيضاً؟
5 ـ ولم قال إن من عدم[1] الماء والصعيد لا يصلي؟

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد كنا حكينا فيما تقدم أن مذهب أصحاب أبي حنيفة أن وجوب الصلاة إنما يتعلق بآخر الوقت. وقد ذكر بعضهم أن الصلاة الموقعة أول الوقت تكون نفلاً، ولكنها تنوب عن الفرض إذا انصرم الوقت. واحتج لهذا المذهب بأن[2] الوضوء قبل الوقت لا يجب وإنما يجب إذا وجبت الصلاة بدخول وقتها. ثم مع هذا يجري إيقاعه قبل الوقت ويكون نفلاً ناب عن الواجب. وأجيب[3] عن هذا بجوابين:

[ع 266] أحدهما: أن من الفقهاء من لا يسلم ما قالوه / في الوضوء. ويراه واجباً وجوباً موسعاً. وإنما يجب بشرط الحدث. فإذا حصل الحدث الذي هو شرطه صح فعله مقصوداً به رفع حكم المانع من الصلاة.

والجواب الثاني[4] أنا لا نسلم لهم هذا القياس. أولاً: لأن الطهارة عبادة [و 66] تراد لغيرها وليست مقصودة في نفسها. والغرض بها ألا يتقرب إلى الله / سبحانه إلا على أكمل الأحوال والتطهر من الأحداث. والصلاة عبادة تراد لنفسها لا لغيرها. فلا يصح قياس هذه العبادة على هذه العبادة. والذي عندي في ذلك لا يصح بسطه إلا في كتب الأصول، ولكني أشير إلى طرف منه هاهنا. فنقول: إذا ثبت أن النبي ﷺ صلى صلوات بوضوء واحد، فقد صارت الصلاة الثانية تطهر لها قبل وقتها. فاقتضى ذلك جواز إيقاع الطهارة قبل الوقت. لكن يبقى هاهنا نظر آخر، وهو أن يقال: ما أنكرتم أن يكون النبي ﷺ إنما توضأ لما جمع الصلوات بوضوء واحد بعد دخول وقت الصلاة الأولى؟ فيكون وضوؤه حينئذٍ واجباً لأجل الصلاة الأولى. فيصح اعتقاد الوجوب فيه. وإذا صح اعتقاد

(1) أن عادم في ـ و ـ.
(2) أن ـ و ـ.
(3) وأجيبوا ـ و ـ.
(4) الثاني = ساقطة ـ و ـ.

الوجوب فيه لم يتوجه فيه اعتراض لأن التعبد بجمع صلوات بوضوء واحد سائغ. قلنا قد مر جماعة من الفقهاء على أن الوضوء لا يفتقر إلى نية. وروي ذلك عن مالك. فإذا قلنا بهذه المقالة فلا معنى للنظر فيما يعتقد بالوضوء. لأن هؤلاء إنما يعتبرون حصول الأعضاء مغسولة كيف ما اتفق. وإن قلنا بإثبات النية في الوضوء وإن القدر المطلوب منه القصد لرفع حكم الحدث المانع واستباحة الممنوعات دون التعرض لاعتقاد وجوب أو نفل، فلا معنى للقول بأن وضوء النبي ﷺ إذا كان بعد دخول وقت الأولى صح منه اعتقاد الوجوب. وإذا كان قبل دخول وقتها لم يصح اعتقاد الوجوب فيما لم يجب. ولكن إنما يبقى[1] النظر في حكم الوضوء قبل الوقت هل يصح وصفه بالوجوب حتى يصح اعتقاد الوجوب فيه عند فعله، وإن وجب اعتقاد ذلك عند الوضوء؟ أو يكون واجباً ناب عن الواجب بعد الوقت وإن لم يجب اعتقاد الوجوب حين الفعل؟ أو[2] يوصف بأنه نفل ناب عن الواجب؟ هذا مما يختلف فيه أهل الأصول. والوضوء قبل الوقت كالصلاة في أول الوقت لجواز التأخير فيهما. وحصول الأجزاء بإيقاعهما، لكن الصلاة / وقتها محدود ووجوبها متعلق[3] بشرط [ع 267] تجدد الأزمان. والوضوء غير محدود بزمن وإنما هو متعلق[4] بتجدد أحداث. وإنما يبقى نظر واحد وهو أن القاضي ابن الطيب ومن تابعه لا يبيح التأخير للصلاة الواجبة بأول الوقت إلا بأن يفعل المكلف العزم بدلاً عن تقدمتها. إذ لو لم يقل بذلك لأداه لإثبات واجب يترك إلى غير بدل ولا إثم فيه. وهذا يبطل حقيقة الوجوب. فإذا قيل إن الوضوء كالصلاة وأنه يجب وجوباً موسعاً فهل يكون تاركه قبل الوقت إنما يباح له الترك بشرط العزم كما قيل في الصلاة؟ هذا يلزم بلا شك. ولكن القول به[5] شنيع[6]. وقد يسبق إلى النفس

(1) يبقى = ساقطة من ـ و ـ.
(2) ويوصف ـ و ـ.
(3) معلق ـ ح ـ.
(4) معلق ـ ق ـ.
(5) فيه ـ و ـ ق ـ.
(6) يشيع ـ و ـ يتسع ـ ق ـ.

إنكاره. وقد أنكر وجوب العزم في الصلاة طائفة من الحذاق وأنكره أبو المعالي أشد الإنكار، فكيف به إذا أثبتناه[1] في الوضوء الواجب لأجل الصلاة، والصلاة لم تجب بعد. ولعلنا أن نحقق هذه المسألة فيما نمليه من الأصول إن شاء الله سبحانه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما قال الطهارة من الحدث ولم يقتصر على قوله الطهارة دون التقييد بقوله من الحدث، لئلا[2] يدخل في ذلك طهارة النجاسة. لأن النجاسة إنما توجب زوالها لا طهارتها. فإن كانت على البدن فلا تزول إلا بالطهارة، وإن كانت في الثوب أو المكان أزالهـا أو زال[3] عنها بطهارة الماء أو بنزع الثوب والتنقل من المكان.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما ذكر النية في الفروض المصاحبة، لأن من حقها أن تكون مقارنة لافتتاح الصلاة. وقد رام بعض الأشياخ تخريج اختلاف في جواز تقدمتها على الصلاة بالأمر اليسير من الاختلاف في تقدمة النية على الطهارة بالزمن اليسير. ورد ذلك غيره من الأشياخ بأن الصلاة مجمع على وجوب النية فيها، والطهارة جماعة من العلماء على سقوط النية فيها. فإذا سهل الأمر في المختلف فيه، فلا يسهل في المجمع عليه[4].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما كون[5] ستر العورة وإزالة النجاسة من الفروض الخارجة عن الصلاة فواضح. لأنها أفعال يفعلها الإنسان، ولا تعلق بينها وبين الصلاة إلا من ناحية الشرع. وأما استقبال القبلة فإن نفس القبلة ليست من / فعله ولا اكتسابه. وكون الأفعال المسماة صلاة محاذية لجهة ما، ومقابلة لها لا يظهر كونه بائناً عن نفس الصلاة. والجوهر عندنا إذا كان في

[ع 268]

(1) وكيف به إذا بنيناه ـ و ـ.
(2) فتدخل ـ ح ـ.
(3) أو أزال ـ ح ـ.
(4) معه ـ ح ـ.
(5) أما غير ستر العورة ـ و ـ أما عد النية وستر العروة ـ ح ـ.

مكان بكون ما، فإن محاذاته[1] لجوهر آخر لا يقلب حقيقة كونه. وهذا مما يتعلق بالكلام في الأكوان، والكلام عليها من دقائق الأصول. ولكن القاضي أبا محمد رحمه الله لما رأى أن المصلي في قدرته محاذاة ما شاء من الجهات الأربع، فاقتصاره على أحد[2] الجهات الأربع مع قدرته على محاذاة غيرها وكون الجهة بائنة عن نفس الصلاة، فجعل ذلك كأنه فعل خارج عن نفس[3] الصلاة. فلهذا ألحقه بالنية.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف المذهب فيمن لم يجد ماء ولا تراباً هل يؤمر بالصلاة على حالته تلك بغيرطهارة أصلاً أم لا يؤمر بها؟ واختلف الآمرون بها[4] هل يعتبرها[5] إذا تمكن من الطهارة أم لا؟ واختلف القائلون أيضاً بأنه لا يؤمر بالصلاة هل يقضيها أم لا؟ فأما الاختلاف في القضاء بين هذه الطائفة فمبني على كون الطهارة شرطاً في الوجوب أو في الأداء. فإن قلنا إنها شرط في الوجوب لم يجب القضاء. لأن الشرط فقد فيفقد المشروط. فإذا فقد لم يجب. وما لم يجب لم يقض. وإن قلنا إنها شرط في الأداء وجب القضاء لأن الوجوب قد توجه وما وجب يصح قضاؤه. وأما الطائفة الأولى المختلفون في أمره بالصلاة، فحجة من لم يأمر بالصلاة، قوله لا تقبل صلاة بغير طهور[6]. والصلاة إذا لم تقبل لم تجب. وحجة من أمر بالصلاة أن القوم الذين أرسلهم ﷺ لطلب القلادة التي فقدتها عائشة صلوا بغير وضوء[7] لما فقدوا الماء. فأنزل الله تعالى آية التيمم. ولم ينكر عليهم[8] ﷺ صلاتهم بغير

(1) فإنه بمحاذاته ـ و ـ لمحاذاته ـ ق ـ.
(2) هكذا في جميع النسخ.
(3) فعل ـ و ـ ق ـ.
(4) بها = ساقطة ـ و ـ.
(5) هل يعيدها ـ ح ـ ق ـ.
(6) رواه مسلم عن ابن عمر باب الطهارة. النووي ج 3 ص 102. كما رواه أحمد والنسائي وابن ماجة والدارمي.
(7) رواه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن ج 1 ص 214.
(8) عليهم = ساقطة ـ و ـ.

طهارة أصلاً. ولو كانت لا تحل لأنكرها.

وأما قول القاضي أبي محمد في هذا الفصل: والترتيب في الأداء فقد يريد به ترتيب الأفعال بعضها على بعض. والصلوات بعضها على بعض بأن لا يصلي العصر قبل الظهر. وفي عده أيضاً معنى زائداً على الصلاة من النظر، ما في عد استقبال القبلة معنى زائداً، وقد تكلمنا عليه. وإن كان ترتيب الأفعال واختصاصها بأزمنة قد يتسع القول فيه من طريق آخر يختص به دون ما تقدم.

قال القاضي رحمه الله: * والنية أيضاً فرض مطلق لا تصح الصلاة مع تركها على وجه *[1]. وأما إزالة النجاسة فاختلف هل هو[2] من شرط الصحة أو ليس من شرطها؟ فإذا قيل ليس[3] من شرطها فلا نقول إنه ليس بفرض / ولكن ليس كل الفروض من شرط الصحة. وإذا قيل إنه من شرط الصحة فذلك مع الذكر والقدرة. ونريد بذلك ما على البدن. فأما ما كان على الثوب فلا يتوجه عليه فرض إلا في ترك محله أو فعل الإزالة إن اختار المحل أو وجب.

[ع 20]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على وجوب النية في الصلاة؟.

2 ـ وهل إزالة النجاسة فرض أو سنة؟.

3 ـ / وما يعفى عنه منها؟.

[و 67]

4 ـ وما ينضح منها أو يغسل؟.

5 ـ وهل يجزىء إزالة عينها بالمسح أو مائع غير الماء؟.

6 ـ وهل تفتقر إزالتها إلى نية أم لا؟.

7 ـ وهل يقطع مزيلها عنه الصلاة أم لا؟.

8 ـ وهل إذا قطع وغسل يبني على الصلاة أم لا؟.

9 ـ وما معنى تقييده بقوله مع الذكر والقدرة؟.

---

(1) ما بين النجمين مكرر مع ما سبق أن نبهنا إليه ـ وموقعها هنا أصح.

(2) هي ـ و ـ غ ـ.

(3) أنه ليس ـ غ ـ.

10 ـ وما تفسير قوله لا يتوجه عليه في الثوب إلا في ترك المحل أو فعل الإزالة إن اختار المحل أو وجب؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الدليل على وجوب النية للصلاة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1] وعموم هذا يقتضي وجوب النية للصلاة. وما يتعلق بالكلام على النية أخرناه لموضعه من هذا الكتاب[2].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اضطرب الحذاق من أهل المذهب في العبارة عن هذا المعنى، فالجاري على ألسنتهم في المذاكرات والإطلاقات أن المذهب على قولين: أحدهما أن غسل النجاسة فرض. والثاني: أنه سنة إطلاقاً لهذا القول من غير تقييد. ومن أشياخي من يعبر عن هذا فيقول المذهب على ثلاثة أقوال: فيذكر القولين المتقدمين ويضيف إليهما قولاً ثالثاً وهو أنها فرض مع الذكر، سنة مع النسيان.

وأما القاضي أبو محمد عبد الوهاب فقد اضطرب قوله في العبارة عن هذا فعبر بها في كتابه هذا وعبر في غير هذا الموضع من كتبه بأن قال اختلف في غسل النجاسة. هل هو واجب وجوب الفرائض أو وجوب السنن؟ وهذا مع الذكر والقدرة. وقد نص مالك وأصحابه على أن من صلى بها ناسياً يعيد في الوقت ولو كانت فرضاً لاستوى العمد والسهو. ولا يعترض على هذا بقولهم إن المتعمد يعيد أبداً * لأنه قد يعيد أبدا *[3] مع كونها سنة. ألا ترى القول بأن من ترك التسمية على الذبيحة عمداً لا يأكلها، ومن ترك السورتين عمداً أنه يعيد صلاته[4]. وكل ذلك مسنون. على أن أشهب يرى أن من صلى بالنجاسة عامداً إنما / يعيد في الوقت. وقد قال إسماعيل في المبسوط كل ما يرى مالك الإعادة فيه في الوقت فإنما هو استحباب. فأنت ترى القاضي أبا محمد كيف استدل فيما حكيناه عنه على أنها ليست بفرض بإجزاء الصلاة. ثم أنكر هذا في التلقين فقال

[ع 270]

---

(1) متفق عليه. تقدم تخريجه.

(2) من هذا الكتاب ساقطة من ـ و ـ وأبدلها إن شاء الله.

(3) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

(4) عمداً يعيد الصلاة ـ و ـ.

إذا قيل إنه[1] ليس من شرطها فلا نقول إنه ليس بفرض، إذ ليس كل الفروض من شرط الصحة. فقد جعل الإجزاء يحصل مع كون ما أخل به فرضاً. واعتذر فيما حكيناه عنه أيضاً من قولهم إن العامد يعيد الصلاة أبداً، بأن ذلك قد يحمل على القول إن غسل النجاسة سنة. وعبر هاهنا في التلقين بأنها مع الذكر شرط الصحة. وشرط الصحة في الفرض يجب عند أهل الأصول أن يكون فرضاً. وغيره من الأشياخ يحمل القول بالإعادة مع العمد أبداً، على أن غسل النجاسة فرض، والإعادة في الوقت على أنها سنة.

وسبب هذا الاضطراب في العبارة عن هذا المعنى اختلاف المتقدمين من أصحاب مالك. فمنهم من قال يعيد أبداً وإن كان ساهياً. وهذا كالتصريح بأنها فرض، إذ لا تعاد الصلاة أبداً مع السهو إلا للإخلال بفرض. فهذا قول يتضح ما يخرج عليه.

وقال بعض أصحاب مالك في العامد يعيد أبداً وفي الساهي يعيد في الوقت.

وقال بعضهم في العامد يعيد في الوقت. ففي التخريج على هذين القولين وقع الاضطراب. فمن الأشياخ من خرج منهما قولين آخرين: القول بأنها سنة على الإطلاق، والقول بأنها فرض مع العمد دون السهو على حسب ما حكيناه عنهم. ومنهم من استدل بإيجاب الإعادة أبداً مع العمد على أن غسلها فرض. وبالأمر بها في الوقت على أنها سنة.

والقاضي أبو محمد اضطرب قوله كما بيناه لك. ومن عجيب ما في هذه المسألة أن القاضي أبا محمد حكى الاتفاق على تأثيم من تعمد الصلاة بها[2]. والاتفاق على التأثيم كالاتفاق على الوجوب. إذ التأثيم إنما يختص بالواجبات. وقد سألت بعض أشياخي عن هذا فقلت له ما معنى الاختلاف في كونها فرضاً

(1) أنه = ساقطة من ـ ق ـ ح ـ وذلك مبني على اختلاف الرواية للتلقين ـ انظر تعليقنا عليه.
(2) من صلى بها ـ و ـ.

مع حكاية الاتفاق على[1] التأثيم؟ فوقف عن الجواب عن هذا. وسألت غيره من الأشياخ فقال لي إنما الاختلاف في كونها فرضاً أو سنة محمول على الاختلاف في طريق وجوب الإزالة للنجاسة. هل وجب ذلك بالقرآن فيعبر عنه بأنه فرض، أو بالسنة فيعبر عنه بالسنة[2]؟ فحمل شيخنا هذا ما وقع من الاختلاف على الاختلاف في طريق الوجوب لا في نفس الوجوب. وأنت إذا تأملت ما حكيناه لك / عن القاضي أبي محمد من قوله اختلف في ذلك هل هو واجب وجوب [ع 271] الفرائض أو وجوب السنن؟ أمكن حمله على ما يطابق مراد شيخنا، لأنه ذكر الوجوب في الوجهين[3] جميعاً. وهذا كله بناءً على أن السنن لا يأثم بتركها المتعمد. ومتى أثمناه ألحقناه بالواجبات. وأما إن قيل غير ذلك فيستغني عن النظر فيما سألت عنه الأشياخ. وقد تعلق من قال بالوجوب بقوله تعالى: ﴿**وثيابك فطهر**﴾[4] وبأمره عليه السلام بغسل الذكر من المذي، وأمره بغسل دم الحيض[5]. وظاهر الأمر على الوجوب. وقد قال في حديث القبرين إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله[6]. والعذاب لا يكون إلا في ترك واجب. وذهب ابن المعذل إلى مذهب أشهب في أن الإعادة في التعمد مقصورة على الوقت واحتج لذلك بأن قال فإن لم يجد إلا ثوباً نجساً وخاف فوات الوقت فإنه يصلي به. ولو أن[7] رجلين تعمد أحدهما الصلاة بثوب نجس وتعمد الآخر ترك الصلاة حتى خرج

---

(1) عن - و -.

(2) بأنه سنة - و -.

(3) المذهبين في - و -.

(4) سورة المدثر، الآية: ٤.

(5) حديث غسل الذكر من المذي. رواه مالك والبخاري ومسلم وأصحاب السنن. الهداية ج 1 ص 322. وحديث أسماء في غسل دم الحيض. رواه مالك والبخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن. إرواء الغليل ج 1 ص 88.

(6) رواه أحمد والبخاري ومسلم وأصحاب السنن.

(7) إن ساقطة - و -.

الوقت[1] ما استوت حالهما عند مسلم. وإنما يعيد من صلى بالنجاسة متعمداً ليأتي بما هو أكمل. هذه حجة أحمد بن المعذل للقول بأنها سنة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: يعفى عن قليل الدم، وقد تقدم الكلام عليه. وذكر ابن حبيب أنه إنما يعفى عن يسير الدم في الصلاة أو بعدها. وأما من رآه في ثوبه قبل الصلاة فإنه يغسله. وقد تقدم ذكر الاختلاف في دم الحيض[2] هل يعفى عن قليله؟ ومن المتأخرين من الأشياخ من يشير إلى أن الخلاف في ذلك إنما يتصور إذا كان في ثوب المرأة. وأما ما[3] في ثوب الرجل فيعفى عن قليله كسائر الدماء. وأنكر بعض الأشياخ هذا. وقال: الرجل أحق بأن لا يعفى له عنه[4]. لأنه دم إنما يصيبه نادراً بخلاف المرأة. واختلف المذهب أيضاً في قليل دم الميتة. فالمشهور العفو عن قليله. وقال ابن وهب لا يعفى عن قليله كدم الحيض. وقال بعض الأشياخ إنما هو[5] مبني على أن الإنسان لا ينجس بالموت، وسائر الحيوان غيره ينجس بالموت. فالدم ينجس في الحيوان غير ابن آدم إذا مات نجاسة الميتة. والميتة لا يعفى عن قليلها وهي في حال الحياة إنما تنجس / نجاسة الدم لا أكثر. ونجاسة الدم معفو عن قليلها [ع 272] إلى هذا أشار بعض الأشياخ. ولكنه ضعفه لأجل أن الدم المنفصل حال الحياة يجب أن يكون ميتة فيستوي حال الحياة والموت فيه. وهذا الذي قاله صحيح لأنه إذا قيل إن في الدم حياة فيجب أن يستوي حكم المنفصل منه حال[6] الحياة وحال الموت. وكذلك اختلف في قليل القيح وقليل الصديد هل يعفى عنه كالدم أو لا يعفى عنه كالبول. وحكى بعض أشياخي اختلافاً في دم ما لا نفس له سائلة من الحيوان البري. ودم الحوت هل هو نجس أم لا؟ وأراه إنما أخذ القول بطهارته من مسألة من تنشف بثوب فيه دم كثيف يخشى أن يكون تنحل منه

(1) وقتها في - ح -.
(2) الحائض - ح -.
(3) ما ساقطة - ح -.
(4) عنه ساقطة - و -.
(5) هذا - و -.
(6) في حال - و -.

نجاسة تعلق[1] ببدنه، فإنه قيل بغسل بدنه. وإن صلى ولم يغسل فلا يعيد لأنه ليس بدم مسفوح[2]. فكأنه أشار إلى أن ما ليس بمسفوح من الدماء فإنه[3] طاهر. وإنما يغسل استحساناً[4] وستتكلم على هذه المسألة في هذا الفصل إن شاء الله. ومما عفي عنه من ذلك ما تدعو الضرورة إليه مثل من به قرحة تسيل بطبعها فإنه يعفى له[5] عن ذلك ويؤمر بغسل ما تفاحش. وقد صلى عمر رضي الله عنه وجرحه يثعب دماً[6]. وكذلك دم البراغيث يعفى عنه. وأمر مالك بغسل ما تفاحش منه. ولم يذكر هل يقطع الصلاة إذا رأى فيها ما تفاحش منه. وقد قال الداودي الدماء على ثلاثة أضرب: منه ما لا يؤمر بغسله ولا تقطع الصلاة لأجله كيسير دم البراغيث. ومنه ما يؤمر بغسله ولا تقطع الصلاة لأجله كقدر الخنصر على قول أو الدرهم على قول. وما زاد على ذلك يؤمر بغسله وتقطع الصلاة لأجله. فأشار هاهنا إلى قطع الصلاة لأجل المتفاحش[7] من دم البراغيث. ومن ذلك أيضاً / قوله في المدونة في ماء المطر وطينه يكون [و 68] بالطرقات وفيه العذرة والنجاسات فإنه يعفى عما أصاب منه الجسد أو الثوب. قال الشيخ أبو محمد ما لم يكن غالباً أو عيناً قائمة. وهذا لاحق بما ذكرناه من باب الضرورة. وقد تأول بعض الأشياخ[8] المتأخرين أن النجاسة إذا كانت تخفي عينها ولا يقطع بعلوقها بالجسم أو الثوب فإنه يعفى عنها في مثل هذا. فإذا كان تحقق علوقها بالثوب لم يعف عنها وكأنه رأى أن الشك مع الضرورة غير معتبر. وقد كنا[9] حكينا عنه هذا في تأويل قوله في الدرع يطهره ما

(1) تتعلق ـ ح ـ ق ـ.
(2) ليس بمسفوح ـ ح ـ.
(3) رأى أنه طاهر ـ و ـ.
(4) استحباباً ـ ح ـ.
(5) له = ساقطة ـ و ـ.
(6) مالك. باب العمل فيمن عليه الدم من جرح أو رعاف. كتاب الطهارة ح 53.
(7) التفاحش ـ و ـ ق ـ.
(8) الأشياخ = ساقطة ـ و ـ.
(9) كنا = ساقطة ـ و ـ.

[ع 273] بعده. / وعلى تعليله هذا يتضح ما قاله الشيخ أبو محمد لأنها إذا كانت عيناً قائمة، وعلم علوقها بالثوب، لم يعف عنها. وكذلك أيضاً اختلف القول عندنا في غسل الخفين أو النعلين إذا وطىء بهما على أرواث الدواب بعد الاتفاق على غسلهما إذا وطىء بهما على الدم أو العذرة. فقيل بالغسل استمساكاً بالأصل، وقيل بإسقاطه اعتباراً بالضرورة. وقيل يغسل النعل لخفة نزعه ويترك غسل الخف لمشقة نزعه. وقد قال عليه السلام: إذا جاء أحدكم المسجد فإن كان ليلاً فليدلك نعليه وإن كان نهاراً فلينظر إلى أسفلهما[1]. وهذا عندي يحتمل أن يتعلق به من تأول قوله في الدرع يطهره ما بعده. على أن المعني به أن الغرض به زوال عين النجاسة بمرور الدرع على الأرض الطاهرة. والدلك يذهب عين النجاسة. ويمكن أن يتأوله من فرق بين الشك واليقين في هذا الباب على ما حكيناه عن بعض الأشياخ على ما يطابق قوله، فيقول: قد فرق بين حالة الليل والنهار. فلما كان الليل حالة شك أمر بالدلك وأمر في النهار بالنظر لما أمكن اليقين. والنظر في هذين التأويلين يطول. وإنما اتفق على غسل الخف والنعل من البول والعذرة. واختلف في أرواث الدواب لأن البول والعذرة نجاستهما محققة مقطوع بها. وأرواث الدواب تلحق بالمكروهات. وأيضاً فإن الطرقات لا تنفك من أرواث الدواب غالباً. وتنفك من العذرة والدم والبول.

وحكم من مشى حافياً كحكم من مشى منتعلاً فيما[2] اتفق عليه واختلف فيه. وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم تمشي حفاة وتغسل أرجلها إذا وطئت

---

(1) لم أجده بهذا اللفظ. وأخرج أبو داود عن أبـي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور. وفي سنده راو مجهول. ثم روى عن عائشة رضي الله عنها بسنده إليها ولم يذكر لفظه. وسند رواية عائشة رضي الله عنها حسن.

وعن أحمد والدارمي أنه قال ﷺ: إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر إلى نعليه فإن رأى فيهما قذراً أو أذى فليمسحهما وليصل فيهما وعن أبـي سعيد الخدري أن النبـي ﷺ قال: إذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعليه ولينظر فيهما. فإن رأى خبثاً فليمسحه في الأرض ثم ليصل فيهما. رواه أحمد وأبو داود. وتتبع الشوكاني الروايات وبين ما في كل واحدة منها من ضعف ثم علق على ذلك بقوله: وهذه الروايات يقوي بعضها بعضاً.

(2) في حكم - و -.

قشباً رطباً ولا تغسلها إذا كان يابساً. وهذا من فعلها[1] تأكيد لأحد القولين.

وقد قيل في الفرس في الجهاد يمسكه صاحبه فيبول أنه يعفى عما أصاب صاحبه من بوله إذا لم يجد من يمسكه. وهذا أيضاً للضرورة مع كون بوله مكروهاً فهو ملحق بما نحن فيه.

وقد قيل أيضاً في الدم يصيب سيف المجاهد أو الصائد لعيشه، إن غسله يسقط عنه. وقد يحتمل أن يكون هذا للضرورة وإن كان الدم متفقاً على نجاسته. وقد علل بغير هذا وسنتكلم عليه.

ومن هذا الباب أيضاً ما سئل عنه مالك رضي الله عنه فقيل له الرجل يطأ على موضع قذر جاف وقد غسل رجليه فقال لا بأس بذلك / قد وسع الله على [ع 274] هذه الأمة. وتلا: ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به[2]. وقد اختلف في سبب توسعة مالك في هذا. فقال ابن اللباد لأن الواطىء على موضع قذر يطأ بعده موضعاً طاهراً يذهب عين النجاسة فيكون تطهيراً لها. وهكذا تأويله في تطهير الدرع بما بعده. وقال غيره من الأشياخ إنما هذا لأن الماشي لا يكاد تستقر رجله على النجاسة استقراراً ينحل معه من النجاسة قدر له بال يعلق بالرجل. وقال غيره من الأشياخ إن الماء يدفع عن نفسه ولا ينجسه إلا ما يغيره ولا يكاد ينحل من النجاسة ما يغير أجزاء الماء الباقية في الرجل. وعلى هذا حمل المسألة التي قدمناها فيمن تنشف بثوب[3] فيه دم كثيف أو خفيف. فقال إنما قيل فيمن عرق في ثوب نجس أنه يغسل بدنه. وفصل القول فيمن تنشف بثوب فيه دم خفيف لا ينحل بالتنشيف أنه لا يغسل بدنه. وإن كان كثيفاً يخاف أن ينحل غسل. لأن الماء يدفع عن نفسه فلا ينجس إلا بالتغير، والعرق لا يدفع عن نفسه فينجس وإن لم يتغير. وهذه جملة كافية فيما يعفى عنه من النجاسات.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: قال مالك النضح طهور لكل ما

---

(1) وفعلها هذا تأكيد ـ و ـ.

(2) سورة البقرة، الآية: 286.

(3) في ثوب ـ ح ـ.

يشك[1] فيه، وهو الشأن وهو من أمر الناس.

وقال القاضي أبو محمد عبد الوهاب: النضح استحباب. وقال بعض أشياخي لا يوصف بالوجوب. إذ لو وصف به لكان الواجب الغسل بدلاً منه. قال واتفاق المذهب عليه حجة لصحة القول بأن الوضوء لا يجب لأجل الشك في الحدث. وقال القاضي إسماعيل لما كان ما علم من النجاسة أمره قوي لم يكتف فيه[2] إلا بالغسل. وما شك في وجوده من النجاسة[3] أمره ضعيف. فالنضح يذهبه لو قدر وجوده. وهذا الذي قاله القاضي إسماعيل كالرد على ما قاله شيخنا من أن النضح لو وجب لكان الواجب[4] الغسل بدلاً منه لأن القاضي إسماعيل أشار إلى أن النضح يكفي في إزالة مثل هذا. وإذا كفى في إزالته فلا معنى لإيجاب الزيادة عليه. وقد ورد في الشرع النضح في حديث الطفل الذي أجلسه رسول الله ﷺ في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه ولم يغسله[5]. واحتلم عمر رضي الله عنه في ثوبه فغسل ما رأى ونضح ما لم ير. فالنجاسة إن كانت متيقنة كان الحكم الغسل. وإن تيقن حلولها في الثوب وجهل محلها كان الحكم غسل الجميع ليحصل اليقين بغسل النجاسة إذ اليقين لا يحصل إلا كذلك. وإن شك في إصابتها للثوب كان الحكم النضح على ما بيناه. وهكذا ظاهر المذهب / لو شك في إصابتها الجسد. وقد قال بعض المتأخرين إن [ع 275] الجسد[6] يغسل. بخلاف الثوب. وأضاف هذا إلى المذهب تعلقاً بقوله في المدونة فيمن أمذى فليس عليه غسل أنثييه إلا أن يخاف أن يكون أصابهما شيء. وظاهر هذا أنه إذا شك هل أصابهما شيء أم لا، أنه يغسلهما. وهذا تعلق في هذه المسألة بدليل الخطاب. وليست بنص على صحة ما تأوله هذا

---

(1) لكل ما شك فيه ـ ح ـ لما شك فيه ـ ق ـ.
(2) به ـ و ـ.
(3) النجاسات ـ ح ـ.
(4) الواجب = ساقطة من ـ و ـ والغسل = ساقطة ـ ق ـ.
(5) حديث أم قيس بنت محسن. رواه الجماعة. وروي عن علي بن أبي طالب روى داود وابن ماجة وأحمد والترمذي. حديث صحيح.
(6) البدن ـ و ـ.

المتأول. وقد قال ابن شعبان ينضح الثوب والجسد.

وإذا أمر الشاك بالنضح، لما لم يره من النجاسة المشكوك فيها، فصلى ولم ينضح، فالمذهب على ثلاثة أقوال:

1 ـ نفي الإعادة.

2 ـ وإثباتها في الوقت.

3 ـ وإثباتها أبداً في العمد والجهل. وهو مذهب ابن حبيب.

ولكنه لم ير ذلك فيمن احتلم في ثوبه فلم ينضح ما لم يـر لخفة أمر[1] النضح عنده في ذلك. ولا يتحقق فرق بين هذا وبين النجاسة المشكوك فيها. وقد قدمنا الاختلاف في الإعادة لأجل ترك غسل النجاسة المخففة وأن في المذهب قولاً بالإعادة أبداً مع النسيان. ولم يقل أحد من أصحابنا مثل هذا في النضح. وإنما كان ذلك كذلك لانتقاص[2] رتبته عن الغسل. وقد قدمنا قول القاضي أبـي محمد أنه استحباب. وقد وقع في المذهب اختلاف فيمن أصاب ثوبه ماء حلت[3] فيه نجاسة لم تغيره، هل يغسل ثوبه أم لا؟ فقيل حكمه الغسل. وهذا ميل إلى القول بنجاسة هذا الماء. وقيل حكمه النضح. وهذا ميل إلى القول بأنه ماء مشكوك فيه. وقيل إن كان رفيعاً يفسده الغسل لم يغسله وصلى به كذلك، قاله ابن الماجشون. وقال مثل ذلك في ثوب الذمي إذا اشتراه المسلم، وهذا عفو عن النجاسة صيانة للمال. وأقيم ذلك مقام الضرورة. وقد قدمنا القول في المسائل المعفو عنها للضرورة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف الناس في المزيل للنجاسة شرعاً ما هو؟.

فقال مالك والشافعي ومحمد بن الحسن هو الماء خاصة دون ما سواه. وقال أبو حنيفة هو المـاء وكل مائع يعمل عمل الماء مما يذهب العين والأثر كالخل وماء الورد. واشترط بعض المتأخرين من أصحاب أبـي حنيفة في ذلك

(1) أمر = ساقطة ـ ح ـ.

(2) لانخفاض في ـ و ـ.

(3) حلته ـ ح ـ ق ـ.

أن تكون النجاسة في الثوب. وأما الجسد فلا يطهر إلا بالماء. وكأن مالكاً والشافعي رأيا أنها وإن كانت عبادة معقول معناها معلوم أن / الغرض بها زوال [ع 276] عين فيجب قصرها على مورد الشرع[1]. ويتعلق فيها بتخصيص النصوص ويكون ذلك أولى من الاسترسال على حكم الغرض. ورأى أبو حنيفة أن اتباع قصد الشرع والجري على حكم القياس فيه أولى. ونظير اختلافهم في هذه المسألة الاختلاف أيضاً في مسألة إخراج القيم عن الزكاة. لأن الشرع/ جاء [و 69] بإخراج الزكاة وعلم أن القصد بها سد خلة المساكين. ولكن الشرع نص على أعيان تخرج كبنت المخاض والحقة. فمن اتبع مواقع التخصيص ولم يلتفت إلى المقصود، منع من إخراج القيم. ومن اعتبر المقصود وجرى معه أجاز إخراج القيم لأنها تسد خلة المساكين كما تسدها بنت المخاض والحقة. وكذلك النجاسة إذا كان الغرض زوال عينها، فإن[2] الخل وغيره يسد مسد الماء في زوال عينها. بل ربما كان الخل أبلغ لأنه يزيل من آثار الألوان في الثياب ما لا يزيله الماء. وقد قال عليه السلام في الدم: ثم اغسليه بالماء[3]. فخص الماء بالذكر، فوجب القصر عليه. وكذلك أمر أن يصب على بول الأعرابي ذنوباً أو ذنوبين من ماء. وقد تعلق أصحابنا بقوله تعالى: ﴿ماءً طهورا﴾[4]. وقوله: ﴿ماء ليطهركم به﴾[5] والقصد التنبيه على فضيلة الماء. فلو شركه غيره في ذلك لبطلت فائدة التخصيص. وهذا فيه نظر لأنه لا يمتنع أن يكون القصد أن الماء له فضيلة التطهير. وكون غيره له هذه الفضيلة لا يسلبه فضيلته. وقد يمدح بعض الأشخاص بما يوجد في غيره فيقال فلان عالم وصالح وإن كان يوجد من هو مثله في ذلك. وقد يمن علينا بخلق الماء طهوراً وإن كان غيره يشركه في ذلك. وخص الماء بالذكر لأنه أعم في الطهارة من جهة الوجود والكثرة. ومن جهة

(1) ما ورد الشرع به ـ و ـ ق ـ.
(2) وان ـ و ـ.
(3) روى أبو داود والنسائي قال حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر: جامع الأصول ج 7 ص 98. وإسناده حسن.
(4) سورة الفرقان، الآية: 48.
(5) سورة الأنفال، الآية: 11.

الشرع لأنه طهور في الطهارة العينية والحكمية. وما سواه في المائعات ليس بطهور في الطهارة الحكمية باتفاق. فهذا عندي مما يدافع به أصحابنا عن التعلق بالآية. وقد تعلق من جرى مع حكم القياس واتبع الغرض[1] بقوله في الدرع يطهره ما بعده[2] وبأمره في النعل أن تدلك، وبأن الخمر إذا استحالت بنفسها خلا طهرت في نفسها وطهر الدن بالخل المستحيل. وأجيبوا عن هذا بأن حديث الدرع محمول على القشب اليابس كما تأوله مالك. وبأن الدلك في النعل محمله على أنه إنما أصابها أرواث الدواب / . وقد قدمنا ذكر السبب في المعفو[3] عنه. وأما الدن فإنه لم يطهر بالخل وإنما طهر لأن جميع الأجزاء النجسة قد استحالت، فصارت طاهرة فلم تبق نجاسة يسند إليها نجاسة الدن. وأما ما حكيناه من تفرقة بعض أصحاب أبـي حنيفة بين الجسد والثوب فإنه مر على الأصل الذي قررناه[4]، ولكنه تخيل فيه خيالاً، أداه إلى التفرقة. وذلك أن نجاسة الثوب لا يجب غسلها إذا اختار استبدال الثوب النجس بثوب طاهر، فاتضح فيها أن الغرض الإزالة. ونجاسة البدن يتعين غسلها. فمن جهة التعين أشبه طهارة الحدث المتعينة. وهذا ساقط لمن عنده ثوب نجس لا يجد سواه. فإن غسله يتعين كما يتعين غسل الجسد، مع أن تعين غسل الجسد لم يكن لأمر يعود إلى النجاسة المختصة به، وإنما هو لاستحالة استبدال البدن. ولو قدر زوال العضو النجس وانفصاله عن البدن لم يجب غسل نجاسته، وفي هذا مقنع.

[ع 277]

وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن للشمس مدخلاً في تطهير النجاسة. فقال في جلد الميتة تجففه الشمس، أنه يطهر. وكذلك الأرض إذا جففت نجاستها الشمس فإنها تطهر ويصلى عليها. ولكن لا يتيمم بها. وكذلك عنده النعل إذا علقت به نجاسة غليظة فجفت، إن[5] الدلك يذهب حكمها ورأيت القاضي إسماعيل نحا نحوه في هذا فقال: قال ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً

(1) الفرض ـ و ـ.
(2) رواه مالك وأبو داود والترمذي عن أم سلمة.
(3) العفو ـ و ـ.
(4) قدرناه ـ و ـ.
(5) فإن ـ ح ـ ق ـ.

وطهورا»[1]. فلو أكلت الأرض النجاسة حتى ذهب أثرها لرجوت أن تطهر كما تطهر النجاسة بالماء الكثير الغالب عليها، بخلاف الثوب فإن النجاسة لا يذهب أثرها منه ولو طال الزمن. وما قدمناه من الأدلة على اشتراط الماء في طهارة النجاسة كاف في الرد على من سلك[2] هذه الطريقة. وقد ذكر الشيخ أبو الحسن اللخمي اختلافاً في إزالة النجاسة بالمائع. وأراه إنما أخذه من قول ابن حبيب إذا بصق دماً في الصلاة فلا شيء عليه ما لم يتفاحش. فظن أنه إنما طهر عنده المحل بالريق. وهذا ليس كما ظن. لاحتمال أن يكون إنما عفي عنه ليسارته. ألا تراه اشترط عدم تفاحشه؟ وقد أشار شيخنا أبو الحسن إلى أن مذهب ابن حبيب اعتبار النجاسة لا اعتبار محلها. وذكر هذه المسألة. وذكر قول ابن حبيب فيمن اقتصر على مسح موضع المحجمة، أنه لا يعيد لأنه يرى ذلك - لو اجتمع - في حكم الدم اليسير. وإن قول مالك إنه يعيد في الوقت، إما في العمد / على أحد التأويلين. أو في العمد والسهو على التأويل الآخر، لأنه يعتبر مقدار محل النجاسة لا مقدارها في نفسها. وقد ذكر غيره من الأشياخ الأندلسيين هذا التأويل بقول مالك في أنه يعتبر المحل. وإذا كان هذا هكذا فلا معنى لتخريجه الذي أشرنا إليه. وكذلك أيضاً حكى اختلافاً في النجاسة إذا بولغ في مسحها حتى ذهب أثرها. فأشار إلى تخريج الخلاف من مسألة السيف يصيبه الدم. وقد قدمنا نحن ذكرها. والتخريج عنها[3] فيه ضعف لأنه قد وقع في الرواية أنه يصلي به مسحه أو لم يمسحه. فأنت ترى كيف عفي عن هذه النجاسة وإن بقيت عينها لم يمسح. وذكر المسح في بعض الروايات. واعتل الأبهري وعبد الوهاب لذلك بأنه صقيل لا يبقى مع صقالته للنجاسة أثر إذا مسحت، وإن غسله يفسده. وهذان معنيان لا يوجد مجموعهما في غير السيف من الأشياء النجسة على الإطلاق. فلا يصح هذا التخريج الذي خرج لما ذكرناه.

[ع 278]

---

(1) روى مسلم عن حذيفة قال ﷺ: جعلت لنا الأرض مسجداً كلها وجعلت لنا تربتها طهوراً. كما روى أبو داود عن أبي هريرة في حديث تفضيله عن الأنبياء: وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً.

(2) يسلك - و -.

(3) منها في - و -.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: لا يفتقر غسل النجاسة إلى نية لأنها طهارة معقول معناها. والمراد بها أمر محسوس وهو حاصل لمن نوى ولمن لم ينو. فمن طرح عنه ثوبه النجس أو غسل نجاسة بغير قصد، فإنه قد حصل الغرض المطلوب. فلا معنى لاشتراط النية في ذلك. ولما كانت طهارة الحدث لا يراد بها إزالة أمر محسوس ولا تحصيل غرض وإنما يحصل بها أجر في العقبى، افتقرت إلى نية لتحصيل هذا الغرض المطلوب. وقدر أبو حنيفة أنها إنما شرعت لتحصيل مكرمة النظافة. وإن لم يظهر ذلك للحس كما ظهر في النجاسة. فلم يعتبر فيها النية واعتبرها في التيمم لما لم يحصل ذلك فيه لا وجوداً ولا تقديراً. وقد مال بعض المتأخرين من القرويين إلى أن النضح للنجاسة يفتقر إلى نية بخلاف غسلها. واستبعد هذا غيره من القرويين. وقال إن قدرنا أن ما شك فيه من النجاسة موجود فالنجاسة الموجودة لا[1] تفتقر إزالتها إلى نية. وإن قدرنا عدم النجاسة فالغسل ساقط. وإذ سقط لم تشترط النية. ومن عجيب ما ينبغي أن يتفطن له أن هؤلاء المتأخرين من المغاربة تحوم خواطرهم على هذه المعاني التي أبرزها حذاق أهل العراق للوجود. وذلك أنا قدمنا أن ما كان القصد به تحصيل أمر ناجز فلا معنى للنية فيه كغسل النجاسة. وإن طهارة الحدث لما كانت لا يقصد بها / إزالة أمر محسوس افتقرت إلى نية. وهذا المعنى [ع 279] بسطه المتأخرون كأبي المعالي وغيره. وكأن من حكينا[2] عنه من القرويين * إن النضح يفتقر إلى نية *[3] استشعره ورأى أن الناضح لا يزيل عينا فأشبه المتطهر للحدث في افتقاره إلى النية، فلا وجه لاستبعاد قوله كما استبعده صاحبه. وقد قدمنا لك تفرقة بعض أصحاب أبي حنيفة بين النجاسة التي على البدن وبين النجاسة التي على الثوب في تطهيرها بغير الماء. ورأى أن ما على البدن، لما تعين، أشبه طهارة الحدث. ولم نوجه هذا القول لأنه الصواب عندنا. وإنما نبهناك على أن العالم، وإن لم يرد خاطره مورد الحقيقة، فإنه حولها يحوم.

---

(1) لا = ساقطة ـ ح ـ.
(2) حكيناه ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف المذهب في المصلي إذا رأى في ثوبه، وهو في الصلاة، نجاسة لا يعفى عنها. هل يقطع الصلاة أم لا؟ فقيل يقطع الصلاة. وقيل يتمادى بعد نزعها عنه. وإن لم يمكنه النزع تمادى وأعاد. وقيل إن لم يمكنه النزع قطع. وإن أمكنه النزع تمادى. وسبب الاختلاف / اختلاف الأحاديث. فقال ابن شهاب بلغنا أن النبي ﷺ وجد في ثوبه دماً، وهو في الصلاة، فانصرف[1]. وفي الصحيح أنه عليه السلام خلع نعليه في الصلاة لما أخبره جبريل عليه السلام أن بهما قذراً[2]. وقد قال بعض المتأخرين من أصحابنا لا حجة في حديث النعلين، لأن النجاسة بأسفلهما وقد حال بينه وبينها أعلى النعل. ومن بسط على النجاسة ثوباً كثيفاً صحت صلاته. ومن قام على نعلين بأسفلهما نجاسة فإن أعلاهما جلد كثيف يحول بين المصلي وبين النجاسة. فإذا نزعهما بأن أخرج رجليه منهما من غير أن يحركهما - فيكون بتحريكهما - حامل النجاسة صحت صلاته. وقد قال بعض المتأخرين من الأندلسيين أمره في المدونة أن يقطع. وهذا محمله: على أن الصلاة بالنجاسة ناسياً غير صحيحة. وأمره إذا لم يعلم، أن يعيد في الوقت. والإعادة في الوقت تشعر بالصحة، فكان ينبغي على مقتضى قوله إن الإعادة في الوقت: أن يتمادى ويعيد في الوقت. وقال بعض أشياخي إنما أمره بالقطع استحساناً[3]. وقال ابن حبيب إذا رأى النجاسة في الصلاة فأنسيها وتمادى، فإنه يعيد الصلاة[4] وإن خرج الوقت. لأن برؤيتها انتقضت صلاته. وكذلك لو أمرناه بالإعادة في الوقت إذا صلى بها ناسياً / فنسي أن يعيد في الوقت، فإنه يعيد بعده. فأنت ترى ابن حبيب كيف قال فيمن رأى النجاسة وهو في صلاته، إن صلاته انتقضت. فهذا يشير إلى أن القطع واجب وليس باستحسان كما قاله شيخنا.

[و 70] [ع 280]

---

(1) أخرجه البيهقي مقطوعاً وموصولاً. وروي مرسلاً ومتصلاً. وفي كل رواياته ضعف. سنن البيهقي ج 2 ص 403.

(2) رواه أحمد وأبو داود والبيهقي. منتقى الأخبار ص 318.

(3) استحسان - ح - وعليه فإن أمره اسم.

(4) الصلاة = ساقطة - و -.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: المشهور من المذهب أنه إذا انصرف لغسل النجاسة فغسلها وعاد فإنه[1] يستأنف الصلاة. وقال أشهب لو بنى لأجزأه كالراعف. وسنتكلم على حكم البناء على ما مضى من الصلاة في موضعه إن شاء الله تعالى عز وجل.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: معنى تقييده لقوله مع الذكر تحرزاً من الناسي، فإن المشهور أن[2] صلاته صحيحة. وإنما يعيد في الوقت. وفي قول آخر عندنا أنه يعيد أبداً وإن كان ناسياً. فعلى هذا القول لا يفتقر إلى زيادة التحرز بالذكر. وأما قوله: والقدرة فتحرزاً ممن لا يجد ما يستر به عورته إلا ثوباً نجساً فإنه يؤمر بالصلاة به وصلاته مع هذا صحيحة لعدم القدرة على ثوب طاهر. والكلام في إعادته للصلاة يذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى عز وجل.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: تفسير قوله: فأما ما كان على الثوب فلا يتوجه عليه فرض إلا في ترك محله، أو فعل الإزالة إن اختار المحل أو وجب. لأن من عليه ثوب نجس فإنما عليه ألا يصلي به. فإذا نزعه ولبس الطاهر سقط الفرض عنه. فإن اختار[3] بقاءه عليه ليصلي به فلا بد من إزالة النجاسة. وكذلك إن وجب بقاؤه عليه * لأنه لا يجد ثوباً يستره سواه فإنه يجب عليه الغسل ويصير إذن إذا اختار المحل الذي هو محل النجاسة أو وجب بقاؤه عليه *[4] كالبدن الذي لا بد من غسله لاستحالة استبداله.

قال القاضي رحمه الله: وحكم ستر العورة حكم إزالة النجاسة. إلا أنه لا يتصور فيه الترك.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

---

(1) أنه ـ و ـ.
(2) إن = ساقطة ـ و ـ.
(3) فإن أحب ـ و ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

1 - هل ستر العورة فرض أو سنة؟.
2 - وما حد العورة؟.
3 - وهل هي في الرجال والنساء سواء؟.
4 - وهل تصح الصلاة مع انكشافها؟.
5 - وما المشروع من اللباس للصلاة؟.
6 - وما حكم من لم يجد ما يستر به عورته؟
7 - وما حكمه إن لم يجد إلا ثوباً نجساً؟.
8 - وما حكمه إن لم يجد إلا ثوباً حريراً؟.
9 - وما حكمه إن وجدهما خاصة؟.
10 - وما حكمه إن صلى بأحدهما اختياراً؟.
11 - وما أمر بإعادته من الصلاة هل يعاد بهما؟.
12 - وهل حكم الخز حكم الحرير؟.
13 - وما قدر ما يعفى عنه من الحرير؟.
14 - وما حكم ما طرأ في أثناء الصلاة من انكشاف / العورة؟. [ع 281]
15 - وما تفسير قوله إلا أنه لا يتصور فيه الترك؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما ستر العورة ففرض عن أعين المخلوقين. وهذا معلوم متقرر في الشرع. ومستحب عن أعين الملائكة. وقد خرج الترمذي أن النبي ﷺ قال: إياكم والتعري فإن معكم من لا يفارقكم إلا عند الغائط وحين يفضي الرجل إلى أهله فاستحيوا منهم وأكرموهم[1]. وخرج البخاري أنه نهى أن يحتبي الرجل في ثوب واحد ليس على فرجه منه شيء بينه وبين السماء[2]. وأقل مراتب هذا النهي أن يحمل على الاستحباب. وأما ستر العورة في الصلاة فقال القاضي أبو محمد رحمه الله: اختلف أصحابنا في ذلك. فذهب القاضيان إسماعيل وابن بكير والأبهري إلى أن ذلك من سنن الصلاة.

(1) رواه الترمذي وعلق بقوله: حسن غريب: لا نعرفه إلا من هذا الوجه: العارضة ج 10 ص 241.

(2) رواه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن: الهداية ج 2 ص 404.

وذهب أبو الفرج إلى أن ذلك من فروض الصلاة. هكذا ذكر القاضي أبو محمد. وأشار هاهنا في التلقين إلى نقل المذهب على غير هذه الرتبة، لأنه ذكر أن حكم ستر العورة حكم إزالة النجاسة. وهو قد قدم أنه قد قيل في إزالة النجاسة أنها ليست من شرط الصحة. ولا يدل ذلك على أنها ليست بفرض. وذكر أنه قد قيل إنها من شرط الصحة مع الذكر والقدرة. فأثبت أن كلا المذهبين لا ينفي كونها فرضاً. وإذا جعل ستر العورة حكمه حكمها انتفى الخلاف أيضاً في كونه فرضاً. وقد ذكر في غير هذا الكتاب الخلاف في ذلك كما حكيناه عنه. فهذا يجب أن يتأمل. وقد بسطنا نحن القول فيما تكلمنا عليه في الفصل الذي أحال عليه بما يغنيك عن إعادته هاهنا.

وأما أبو حنيفة والشافعي فذهبا إلى أنه من فروض الصلاة * وقد تعلق بعض من رأى أن ستر العورة من فروض الصلاة *[1] بقوله تعالى: ﴿**خذوا زينتكم عند كل مسجد**﴾[2] وهذه الآية قد كثر كلام الناس عليها. فأشار مالك رضي الله عنه في المستخرجة إلى أن المراد بالزينة الأردية، وبالمساجد الصلوات في المساجد. وذكر ابن مزين أن المراد بالمساجد الصلوات. وقال القاضي إسماعيل: ذهب قوم إلى وجوب لباس الثياب في الصلاة تعلقاً بهذه الآية. والآية إنما نزلت رداً لما كانوا يفعلونه من الطواف عراة تحريماً للباس. فهذا القصد بها. ألا تراه سبحانه يقول: ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده**﴾[3]. ويتعلق / أيضاً من رأى ستر العورة فرضاً في الصلاة بقوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة الحائض إلا بخمار»[4]. ويستدل من أنكر كونها فرضاً في الصلاة بأنها لو كانت فرضاً لسقطت الصلاة عمن لم يقدر على ما يستر به عورته كما تسقط[5] عمن لم يقدر على الماء والتراب. وقد روي أن الآية إنما تضمنت

[ع 282]

---

(1) ما بين النجمين = ساقط - و -.
(2) سورة الأعراف، الآية: 31.
(3) سورة الأعراف، الآية: 32.
(4) روي موقوفاً ومتصلاً. رواه أبو داود والحاكم والبيهقي والترمذي حسنه الترمذي وصححه الحاكم: الهداية ج 2 ص 410.
(5) سقطت - و -.

الأمر بالزينة، والزينة إنما تكون بعد حصول العورة مغطاة. فكأن العورة لا ذكر لها في الآية.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما السوءتان القبل والدبر فلا شك في كونهما عورة. وما فوق السوأة إلى السرة، وما تحتها إلى الركبة هو من العورة عندنا أيضاً. وليست نفس الركبة ولا نفس السرة من العورة[1]. وقد قال بعض أصحابنا إنما العورة السوءتان والفخذان. وذكر[2] ابن خويز منداد: أن مالكاً أجاز للرجل أن ينظر إلى فخذ خصي إمرأته. وأن أصحابنا حملوا هذا على أن العورة هي الفرج. وأن التحديد من السرة إلى الركبة، لأصحاب مالك لا لمالك. وبما قلناه إن العورة من السرة إلى الركبة. قال أبو حنيفة والشافعي. لكن لأبـي حنيفة تفصيل في إعادة الصلاة بانكشاف بعض ذلك. وقد اختلفت الأحاديث. ففي حديث جرهد: خمر عليك فخذك. أما علمت أن الفخذ عورة[3]. وهذا كالنص على كون الفخذ عورة. وفي حديث عثمان لما ستر رسول الله ﷺ منه فخذه. وقد[4] كان منكشفاً لأبـي بكر وعمر رضي الله عنهما[5]. ما قد يستدل به على أنه ليس بعورة. والواجب بناء هذه الأحاديث إن أمكن أو

---

(1) عورة - و -.

(2) وقال - و -.

(3) أخرجه أحمد ج 3 ص 479. وأخرجه أبو داود عن جرهد أنه قال: جلس رسول الله ﷺ عندنا وفخذي منكشفة فقال: أما علمت أن الفخذ عورة. وهو في الموطإ من رواية معن بن عيسى القزاز ويحيـى بن بكير وسليمان بن برد وليس عند غيرهم من رواة الموطإ. وذكر ابن الحذاء أن فيه اضطراباً في إسناده. مختصر سنن أبـي داود ج 6 ص 16 - 18. ورواه الترمذي ولفظه ﷺ: غط فخذك فإنها من العورة.

(4) وقد = ساقطة - و -.

(5) أخرجه مسلم بسنده إلى عائشة رضي الله عنها كان رسول الله ﷺ مضطجعاً كاشفاً عن فخذيه أو ساقيه فاستأذن أبا بكر فأذن له وهو على تلك الحال. فتحدث ثم استأذن عمر فأذن له وهو على تلك الحال فتحدث ثم استأذن عثمان فجلس رسول الله ﷺ وسوى ثيابه. ورواه أحمد من حديث عائشة أن رسول الله ﷺ كان جالساً كاشفاً عن فخذه. فلما استأذن عثمان أرخى عليه ثيابه. المسند ج 6 ص 62. وبمعناه عن حفصة ج 6 ص 288.

الترجيح بينها إن لم يمكن. وذلك مما يتسع القول فيه.

والجواب عن السؤال الثالث: **أن يقال**: النساء على قمسين: حرة وأمة. فأما الحرة فكلها عندنا[1] عورة إلا الوجه والكفين. لأن الله سبحانه قال: **﴿ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها﴾**[2]. قيل المراد بما ظهر منها: الكحل والخاتم. قال ابن الجهم لأن بها ضرورة إلى إبداء هذين العضوين للمعاملات والأخذ والعطاء فدعت الضرورة إلى استثناء هذين العضوين. لأن المرأة يباح لها لبس الخفين في الإحرام. فلو كان ساقها ليس بعورة ما جاز أن تستره / كما لا تستر [و 70] وجهها في الإحرام.

وأما الأمة فقد قال مالك في المدونة إنها لا تصلي إلا بثوب يستر جميع جسدها وتصلي بغير قناع. فجعلها أخفض رتبة من الحرة التي لا تصلي إلا بقناع. ونص اصبغ في كتاب ابن حبيب على أن مبلغ عورتها مبلغ عورة الرجل. وقال لو صلت مكشوفة البطن ما ضرها. والستر موضوع عنها عند الرجال. وفي المبسوط إجازة إبداء يديها وعنقها وصدرها * ما على الثديين منه وارتفع عنهما. ولمالك في كتاب ابن حبيب كراهة نظر المشترى / عند التقليب [ع 283] لصدرها *[3] ومعصمها. وبالجملة فإن ظاهر المذهب انخفاض رتبتها عن الحرة في حكم العورة.

والجواب عن السؤال الرابع: **أن يقال**: قد أشار القاضي أبو محمد رحمه الله إلى الجواب عن ذلك لما ذكر أن حكم ستر العورة حكم إزالة النجاسة. وذكر أن إزالة النجاسة اختلف فيها. هل ذلك من شرط الصحة أم لا؟ وأشار إلى أنه يصح القول بصحة الصلاة مع[4] كون ذلك فرضاً. والجاري على الألسنة في المذاكرة، وهي طريقة بعض الأشياخ، إن القول بأن ستر العورة فرض يقتضي بطلان الصلاة إذا لم تستر. وإن القول بأنها سنة لا يقتضي بطلان

(1) فإنها عندنا كلها عورة - و -.
(2) سورة النور، الآية: 31.
(3) ما بين النجمين ساقط من - و -.
(4) ومع - و -.

الصلاة إذا لم تستر. وقد[1] قال ابن القاسم في المصلي عرياناً إنه يعيد أبداً. وقال أشهب يعيد في الوقت. وقال اصبغ إن عورة الرجل والأمة من السرة إلى الركبة. ولكن انكشاف فخذ الرجل في الصلاة لا يقتضي الإعادة. وانكشاف فخذ الأمة[2] يقتضي الإعادة في الوقت. فأنت ترى كيف ساوى[3] بينهما في كونهما عورة، وفرق بينهما في حكم الإعادة. وما ذلك إلا لغلظ حكم العورة في فخذ الأمة وخفته في فخذ الرجل.

ولقد قسم أبو حنيفة العورة إلى قسمين: مغلظة وهي السوأتان، ومخففة وهي ما سواهما. فانكشاف السوأتين عنده يوجب الإعادة، وانكشاف فخذ الرجل لا يوجب الإعادة. وانكشاف أقل من الربع من ساق المرأة أو شعرها لا يوجب الإعادة. وعند صاحبه أبي يوسف انكشاف النصف فأقل مما ذكرناه لا يوجب الإعادة. وقد قال بعض المتأخرين من الأندلسيين لا يبعد تقسيم العورة إلى المغلظة والمخففة كما قال أبو حنيفة. وذكر أن قول مالك في المرأة تصلي بادية الصدر والشعر أنها تعيد في الوقت، يشير إلى ذلك. وما ذكرناه نحن عن اصبغ من التفرقة في الإعادة بين فخذ الرجل والأمة، فيه إشارة أيضاً إلى التغليظ والتخفيف. ولكن ليس على الصورة التي قصد أبو حنيفة إليها. وقد وقع لأشهب ما يشير إلى خلاف هذه الطريقة. وذلك أنه قال: من صلى عرياناً أو في ثوب يشف، أو في ثوب لا يبلغ الركبتين فإنه يعيد في الوقت. ، فأشار هاهنا إلى كون[4] الفخذ عورة لذكره الثوب المتقاصر عن الركبة. وسوى في الإعادة بينه وبين العريان. فلم يختلف عنده حال العورة. وإن كان قد وقع له أن من صلى في سراويل أو تبان فإنه يعيد / في الوقت وإن كان هذا لم تنكشف له عورة. ولعله إنما أمره بالإعادة لأنه لم يأخذ الزينة المأمور بها عند الصلاة. وقد قال بعضهم إن الصلاة بالمئزر أحسن من السراويل * لأن السراويل تصف شكل

[ع 284]

(1) وقد ساقطة ـ و ـ.
(2) المرأة ـ و ـ.
(3) سوى ـ و ـ.
(4) لكون ـ ح ـ.

الفرج. وإنما ذكرنا قول أشهب هذا في المصلي بالسراويل لإمكان تأويل الصلاة *[1] في الثوب المتقاصر عن الركب على هذا والأظهر تأويله على ما تقدم.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: اضطرب المذهب في المشروع من اللباس للصلاة. وقد كنا أشرنا إلى الاختلاف في المذهب في تأويل قوله سبحانه: **﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾**[2]. فتأول السدي الآية على أن المراد بها ستر العورة. وهذا يطابق قول اصبغ إن صلى الرجل مكشوف الفخذ لم يعد بناءً على تخفيف حكم العورة في الفخذ[3]. وقد يطابق أيضاً قول ابن القاسم: من صلى بمئزر لم يعد. فلعله بناه على أن الفخذ عورة وأن المئزر يستر نهاية العورة وزيادة عليها. وقد قال بعض أشياخي بأن في المذهب اختلافاً في الواجب من اللباس في الصلاة. وأشار إلى هاتين الطريقتين: إحداهما إيجاب ستر السوأتين، والآخر إيجاب الائتزار في الوسط. وذكر أبو الفرج أن لمالك في الواجب من اللباس للصلاة كلامين. أحدهما ما يدل على وجوبه وهو قوله في المكفر عن يمينه: إنه يكسو للرجل ثوباً وللمرأة درعاً وخماراً وذلك أدنى ما يجزىء في الصلاة. وقوله في أم الولد: تصلي بغير قناع تعيد، ولا أوجبه عليها كما أوجبه على الحرة. والكلام الثاني الموهم أنه سنة، قوله في الحرة: تصلي بادية الصدر أو الشعر، أنها تعيد في الوقت. قال: وبما دل عليه قوله من الوجوب أقول. وحمل بعض أشياخي هذا الذي نقلناه عن أبي الفرج على أن الواجب ستر جميع البدن على حسب ما فصله مالك. ولعله تعلق في هذا بقول مالك: وذلك أدنى ما يجزىء في الصلاة. وظاهر عبارة الإجزاء يقتضي الوجوب. وهذا الذي قاله، وإن كان ظاهراً، يمكن[4] المنازعة فيه، بأن يقال لعل مالكاً أراد بقوله: وذلك أدنى ما يجزىء في الصلاة، أي ما يكفي فيها.

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ ق ـ.
(2) سورة الأعراف، الآية: 31.
(3) على تخفيف حكم الفخذ في العورة ـ ح ـ.
(4) فتمكن ـ و ـ.

ويحتاج إليه للقيام بالفضل من اللباس لا بالفرض. لأن اللباس يتنوع إلى فرض وفضل. وإذا ثبت أن المستحب والمشروع ستر جميع البدن في الصلاة أمكن أن يعبر عن ذلك بأن يقال إن الثوب هو أدنى ما يجزىء فيه بمعنى أدنى ما يكفي فيه. وقد كنا / قدمنا أنه قد وقع في المذهب تأويل قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾، على أن المراد بالمسجد الصلوات. وهذه إشارة إلى أمر الفذ بالزينة. فإن صح ما حمله شيخنا على أبي الفرج فيكون الأمر عنده هاهنا على الوجوب، فخرج من مضمون ما حكيناه أن المذهب عنده[1] على أربعة أقوال: أحدها: إيجاب ستر جميع البدن على حسب ما تأوله على أبي الفرج. والثاني: لا يجب ستر شيء منه بناءً على ما كنا قدمناه من قول من قال من أصحابنا إن ستر العورة سنة. فمن صلى على هذه الطريقة في بيته عرياناً لم تكن صلاته باطلة. والقول الثالث: إيجاب ستر السوأتين خاصة. والقول الرابع: إيجاب الاتزار من الوسط. وقد بسطنا القول في هذا فلا معنى لإعادته. وإذا ثبت أن الزينة مأمور بها فقد قال مالك: إنها الأردية. وإن المسجد المذكور في القرآن المراد به الصلوات في المساجد. فأشار إلى استحسان الأردية للمصلين في المساجد ورأى أن الحال فيها ينبغي أن يكون أرفع من الحال في البيوت. وكره في المدونة للإمام أن يصلي بغير رداء في المسجد. واستخفه إذا أم في غير المسجد. واستحب مع هذا أن يجعل عمامة على عاتقه. ورأيت فيما علق عن أشياخي القرويين: أن الشيخ أبا عمران رأى أن العمامة إذا جعلت على العاتقين قامت مقام الرداء وسقطت الكراهة. وخالفه في ذلك أبو القاسم بن الكاتب. وقد قال النبي ﷺ: «لا يصلي الرجل بثوب واحد ليس على عاتقه منه شيء»[2]. وهذا الحديث يصلح أن يكون حجة لمن تأول على أبي الفرج من إيجاب اللباس في الصلاة، لإيجابه ستر العاتقين. إذا قلنا إن النهي هاهنا على الحتم

(1) عنده = ساقطة - و -.

(2) رواه البخاري عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: «لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه شيء». فتح الباري ج 2 ص 17. ورواه مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقيه منه شيء. ج 2 ص 224.

والإلزام. وإن لم نقل إنه على الحتم والإلزام كان حجة لما قلناه من أن في اللباس فضلاً مندوباً إليه في الصلاة. وذكره ﷺ العاتقين إشارة لما استحبه[1] العلماء من وضع الرداء على العاتقين أو العمامة على تفصيل لهم قد ذكرناه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: من لم يجد ما يستر به عورته فإن حكمه عندنا أن يصلي قائماً كما[2] يصلي الساتر لعورته. وعند الأوزاعي حكمه أن يصلي جالساً. وخيره أبو حنيفة بين الأمرين. وسبب / الخلاف في [ع 286] ذلك أن ستر العورة فرض. والقيام في الصلاة فرض. والقائم تبدو عورته والجالس تستر، فيعتبر أي الفرضين آكد؟ فيترك الأضعف له. فرأى مالك أن[3] القيام آكد لأن الشرع لم يسقطه إلا إلى بدل / وهو الجلوس. وستر العورة [و 72] يسقط إلى غير بدل فدل على أنه أضعف. فإذا أثبت أن القيام آكد قدم، وكان الواجب الصلاة قائماً. ورأى الأوزاعي أن ستر العورة آكد لأنه لم يسقط في الشريعة، * في موضع من المواضع ولا في صلاة من الصلوات. والقيام قد سقط في الشريعة *[4] اختياراً في صلوات النوافل. وما لم يسقط أصلاً آكد مما يسقط في حال ويثبت في حال. وإذا ثبت أنه آكد فيكون الفرض الجلوس لأنه أستر.

ورأى أبو حنيفة الترجيحين كالمتساويين فخير بين الأمرين.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إن لم يجد إلا ثوباً نجساً فإنه يصلي به خلافاً للشافعية في قولهم إنه يصلي عرياناً. ولأبي حنيفة في قوله إنه[5] بالخيار. وإنما قلنا هذا لأن ستر العورة آكد من طهارة الثوب. ألا ترى أن كشف العورة لا يباح في حال من الأحوال، ولباس الثوب النجس سائغ في كل الأحوال إلا في الصلاة. فإذا كان ستر العورة آكد قدم.

---

(1) استحسنه ـ و ـ.
(2) كما كان يصلي ـ و ـ.
(3) إن = ساقطة ـ ح ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(5) أنه يصلي بالخيار ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إن لم يجد إلا ثوباً حريراً فإنه يصلي عرياناً. قاله ابن القاسم وأشهب. ويتخرج من قوله في المدونة ـ فيمن لم يجد إلا ثوباً حريراً أو ثوباً نجساً أنه يصلي بالحرير ـ أن يصلي من لم يجد إلا ثوباً حريراً، بالثوب الحرير، لأنه قدمه في المدونة على الثوب النجس. والثوب النجس مقدم على التعري. فإذا قدم على ـ ما قدم على التعري فلا يصح أن يقدم التعري عليه. وسبب هذا الاختلاف مراعاة الترجيح: فمن قدر أن ستر العورة آكد صلى بالحرير. ويحتج بأن النبي ﷺ رخص في لبسه لحكة[1] فضرورة الصلاة به آكد. ومن رأى اجتناب الحرير آكد صلى عرياناً. وعندي أنه لما كان لبس الحرير يمنع عموماً في غالب الأحوال، والتعري يمنع عموماً، حسن الخلاف فيهما. أيهما يقدم؟ ولما كانت النجاسة يجوز لباسها عموماً إلا في الصلاة لم يختلف عندنا في أن الصلاة بها أولى من التعري.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إن لم يجد إلا ثوبين كتاناً نجساً أو حريراً طاهراً فبأيهما يصلي؟ فيه قولان: **أحدهما:** يصلي بالنجس، والآخر بالحرير. وسبب الاختلاف في ذلك ما قدمناه / من مراعاة الأخف والأثقل. فمن رأى الحرير أخف، لأن النهي عنه لا يختص بالصلاة قدمه. ومن رأى النجس أخف لأنه يحل لبسه في عموم الأحوال إلا في الصلاة قدمه.

[ع 287]

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما إن صلى بالنجس اختياراً مع وجود ثوب طاهر فقد تقدم الكلام عليه، وذكر الاختلاف فيه. وما قيل في غسل النجاسة هل هو سنة أو فرض فلا معنى لإعادته. وأما إن صلى بثوب حرير، مع القدرة على ثوب طاهر، فلا يخلو من قسمين: أحدهما أن يصلي به، وعليه ما يواريه سواه، أو صلى به وليس عليه سواه. فإن صلى به وعليه ما يواريه، فاختلف في الإعادة. فقيل لا إعادة عليه. وقيل يعيد في الوقت. وهكذا اختلف

---

(1) عن أنس رخص النبي ﷺ للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما: فتح الباري ج 12 ص 411.

ولمسلم رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما أو وجع كان بهما. إكمال الاكمال ج 5 ص 381.

فيمن صلى متختماً بالذهب. فمن نفى الإعادة فلأن العورة مستورة بما تحل الصلاة به. ولأن النهي عن لبس الذهب والحرير لم يكن لأجل الصلاة ولا مختصاً بها فلا تعاد لمخالفة نهي لا يختص بها ولا يعود إليها. ومن رأى الإعادة في الوقت، فلأن ركوب النهي في الصلاة يثبت فيها نقصاً، فينبغي أن يتلافى هذا النقص بالإعادة في الوقت ليأتي بصلاة لم يركب فيها نهياً. وأما إن لم يكن عليه ما يواريه سوى ثوب الحرير فصلى به اختياراً، ففيه ثلاثة أقوال: أحدهما: نفي الإعادة. والثاني: إثباتها في الوقت. والثالث: إثباتها وإن خرج الوقت. فتوجيه القولين الأولين كتوجيه ما تقدم في الصلاة به وعليه ثوب آخر سواه. وأما القول الثالث بالإعادة أبداً فإنما اختص بهذا القسم لأجل أن ستر العورة واجب على الطريقة التي قدمناها. ولبس الحرير منهي عنه كما قدمناه، فإذا كان ستر العورة مأموراً به ولبس الحرير منهياً عنه فلا يكون ركوب النهي امتثالاً للأمر. وإذا لم يكن امتثالاً صار في معنى من صلى عرياناً. ومن صلى عرياناً يعيد الصلاة أبداً على الطريقة التي قدمنا. ولكن يلزم هؤلاء عندي على هذا التعليل أن يقولوا فيمن صلى بثوب مغصوب أنه يعيد الصلاة أبداً. وإن التزموه طرد عليهم الأمر في الصلاة في الدار المغصوبة. وإجزاء الصلاة في الدار المغصوبة، هو المعروف عند العلماء. لا يكادون يجدون انفصالاً عما ألزمناهم إلا أن يقولوا إن النهي عن الصلاة بالثوب المغصوب وفي الدار المغصوبة لحق الخلق، والنهي عن لباس الحرير لحق الخالق / . والنهي يفترق حكمه إذا كان عائداً لحق الخلق أو عائداً لحق الخالق. وهذه الطريقة[1] يستعملها أشياخ المذهب، ولعلنا نبسط القول فيها في كتاب البيوع إن شاء الله. [ع 288]

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: ذكر أشهب فيمن صلى عرياناً وهو واجد لثوب نجس أنه يعيد به[2] في الوقت. وقد قدمنا أن أصل أشهب فيمن صلى عرياناً أنه يعيد في الوقت. وقال سحنون فيمن لم يجد إلا ثوباً نجساً أو ثوباً حريراً نجساً فصلى به، ثم وجد في الوقت ثوباً حريراً طاهراً

(1) طريقه ـ و ـ ق ـ.
(2) به = ساقطة من ـ و ـ ق ـ.

فإنه لا يعيد. ووجه هذا الذي ذكره سحنون أن الإعادة في الوقت إنما تكون لتلافي نقص وقع في الصلاة فتعاد ليحصل الكمال الذي فات في الأولى. فإذا صلى بثوب نجس أو حرير نجس مضطراً، ثم وجد حريراً طاهراً، فإن الحرير الطاهر منهي عن لباسه والصلاة فيه. فلا يحسن أن يؤمر بتلافي نقص بفعل نقص آخر. وإنما يتلافى النقص بفعل الكمال. هذا هو العمدة المرجوع إليها في هذه المسائل وما كان في معناها. والمذهب فيمن صلى بثوب نجس اضطراراً، أنه يعيد في الوقت بالثوب الطاهر ليتلافى بكمال الطاهر نقص النجس. واختلف عندنا فيمن صلى بالحرير اضطراراً. هل يتلافى هذا النقص بالإعادة بثوب كتان طاهر؟ ففي المدونة فيمن لم يجد إلا ثوباً نجساً وثوباً حريراً أنه يصلي بالحرير ويعيد إن وجد غيره في الوقت. وفي كتاب ابن المواز، لاصبغ أنه[1] يصلي بالنجس ويعيد في الوقت. وإن صلى بالحرير فلا إعادة عليه. وقد يسبق للنفس إنكار هذا الذي قاله اصبغ لأجل أنه أمر بالإعادة لمن صلى بالثوب النجس ولم يأمر بالإعادة لمن صلى بالحرير. وهذا يقتضي أن الحرير أخف وهو قد قال: يقدم النجس على الحرير. وهذا يقتضي أن النجس أخف وهذا كالمتناقض. وعندي أنه اعتبر في الإعادة ما يختص من النواهي بالصلاة دون ما لا يختص بها. واعتبر فيما يؤمر به من اللباس، ابتداء عموم النهي عن اللباس وخصوصه. فلما كان لباس الحرير لا يحل على حال، ولباس النجس يحل في كل حال، إلا في الصلاة، كان النجس في حكم اللباس أخف لجوازه في الغالب. وفي حكم الإعادة أثقل لاختصاص النهي عنه بالصلاة. هذا هو[2] الذي يمكن عندي في توجيه قوله هذا. وقد قدمنا عن أشهب أنه أمر من صلى عرياناً وهو واجد للثوب النجس أن يعيد به في الوقت. وقد يقع في النفس أن هذا كالنقص، لما أصلناه لأنه أمر أن يتلافى / نقص التعري بنقص آخر وهو الصلاة بالثوب النجس. وقد كنا نحن قدمنا أن المعتبر في هذا أن لا يتلافى نقص بنقص. والذي يمكن أن يقال أيضاً في توجيه ما قاله أشهب أن المصلي عرياناً كان مأموراً حين صلاته

[ع 289]

(1) أنه = ساقطة ـ ح ـ.
(2) هو = ساقطة ـ و ـ.

بلبس هذا الثوب النجس من غير خلاف عندنا. فلم يوقع الصلاة إلا وهو مأمور حين إيقاعها بلبس هذا الثوب. فلهذا أمره بالإعادة. ويحتمل أن يكون يرى[1] نقص النجاسة أخفض رتبة من التعري فأمر بالإعادة لينتقل إلى ما هو أعلى في الكمال قليلاً. وعلى هذا التعليل يؤمر بالإعادة عنده من كان واجداً للثوب النجس حين صلاته عرياناً، ومن كان فاقداً له ولكنه وجده في الوقت. وقد أجمع أصحابنا على أن الصلاة بالثوب النجس أولى من التعري. وهذا يدل على انخفاض رتبة النجاسة عن التعري. فإن قيل اعتذاركم عن أشهب بهذا يوقعكم في التعقب على سحنون لأنكم ذكرتم عنه أن من صلى بثوب نجس أو ثوب حرير نجس أنه لا يعيد إن وجد حريراً طاهراً. والحرير / الطاهر أعلى رتبة من [و 73] الحرير النجس. والحرير الطاهر أيضاً أولى بأن يصلى به من الثوب النجس على مذهب المدونة. فلِمَ لمْ يأمر سحنون بالإعادة لينتقل أيضاً إلى ما هو أعلى في الكمال قليلاً على حسب اعتذاركم عن أشهب. قيل الترجيح ما بين مثل[2] هذه النواهي من أغمض مسائل الفقه. وهي نظير الترجيح بين العلل وبين التأويلات عند أهل الأصول. فقد يغلب على ظن الفقيه أن شيئاً أرجح ويغلب على ظن آخر خلافه. فلم يقدر سحنون بين الحرير الطاهر والحرير النجس من التفاوت في رتب الكمال ما يوجب الإعادة. وأيضاً فإن لبس الحرير محرم والإعادة في الوقت ليست بأمر ضروري، فلم يأمره بلبس الحرير اختياراً. ألا ترى أن ابن القاسم وأشهب قد قالا فيمن لم يجد إلا ثوباً حريراً أن صلاته عرياناً أولى. فإذا كانا قالا في الصلاة الواجبة التي هي معنى الأمر الضروري لا يصلي بالحرير، فلأن يقولا ذلك في الصلاة المعادة في الوقت التي هي في المعنى الاختياري، أولى وأحرى. والثوب النجس اتفق المذهب على أن الصلاة به أولى من التعري. وهذا يدلك على تفاوت منازل هذه الأمور عندهم.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: أما الحرير فجمهور العلماء على منعه للرجال وإباحته للنساء. فأما منعه للرجال فلقوله ﷺ: «إنما يلبس

---

(1) رأى في ـ و ـ.

(2) مثل = ساقطة ـ ح ـ.

[ع 290] الحرير / في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة»[1]. وتفسير الخلاق: النصيب الوافر من الخير. وأما إباحته للنساء فلأن أسامة راح في حلته فنظر إليه النبي ﷺ نظراً عرف منه أن النبي ﷺ أنكر ما صنع. فقال يا رسول الله ما تنظر إلي؟ أنت بعثت بها إلي. فقال ﷺ: «إني لم أبعث بها إليك لتلبسها ولكن بعثت بها إليك لتشقها خمراً بين نسائك»[2]. وهذا يدل على الإباحة للنساء كما قلناه. وهذا حكم الحرير المحض. وأما المختلط كالذي سداه حرير ولحمته قطن أو كتان، فكرهه مالك للرجال وهو مذهب ابن عمر. ومذهب ابن عباس جوازه[3]. وقال بعض المتأخرين من أصحابنا اختلف فيه فأجيز وكره. وإجازته أكثر. وأما الخز فذكر عن مالك جوازه.

وقال القاضي أبو محمد عبد الوهاب: يجوز لبسه وكرهه مالك لأجل السرف. وذكر ابن حبيب عن خمسة عشر من الصحابة إجازته.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: أما القدر اليسير من الحرير المحض المضاف إلى الثياب فإنه ممنوع. وفي كتاب ابن حبيب النهي عن اتخاذ الجيب منه. وقد قال بعض أصحابنا ما وقع في الحديث من استثناء العلم يدل على جواز اتخاذ الطوق منه أو اللِبْنة[4]. وقد يحتج أيضاً عندي على الجواز بما خرجه مسلم عن عبد الملك بن عبدالله مولى أسماء قال: أرسلتني أسماء إلى ابن عمر فقالت: بلغني أنك تحرم أشياء ثلاثة: العلم في الثوب. وذكرت ما سواه. فأجابها ابن عمر سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: إنما يلبس الحرير من لا خلاق له. فخفت أن يكون العلم منه. قال فرجعت إلى أسماء فأخبرتها فقالت: هذه جبة النبي ﷺ فأخرجت إلى جبة طيالسة كسروانية

(1) رواه مسلم: إكمال الاكمال ج 5 ص 375 وهي إحدى رواية الموطإ. الزرقاني عن الموطإ ج 4 ص 111. وروى البخاري ومسلم إنما يلبيس هذه من لاَ خلاق له في الآخرة. اللؤلؤ والمرجان ج 1 ص 541.

(2) رواه مسلم ج 5 ص 375.

(3) ومذهب ابن عمر ومذهب ابن عباس جوازه ـ و ـ.

(4) اللبنة: هي بنيقة القميص. والبنيقة هي ما يثبت في الأزرار.

لها لِبْنة ديباج وفرجاها ملفوفان بالديباج، فقالت هذه كانت عند عائشة رضي الله عنها حتى قبضت. فلما قبضت قبضتها، وكان النبي ﷺ يلبسها فنحن نغسلها للمرضى تستشفي بها[1]. وقد انفصل عن هذا بعض أصحابنا بأن قال يحتمل أن يكون هذا الحرير أحدث فيها بعد موت النبي ﷺ. وإذا احتمل ذلك لم يكن في الحديث حجة. وأما المختلط كالذي سداه حرير ولحمته قطن أو كتان فقد تكلمنا عليه. وإذ قلنا بالنهي عنه فإن العلم يكون في الثوب ذكر ابن حبيب أنه رخص في لبسه والصلاة فيه وإن عظم. وقد روي عن مالك في غير كتاب ابن حبيب في مقدار الاصبع من الحرير يكون علماً في الملاحف / فنهى عنه مرة وأجازه أخرى. وقال في كتاب مسلم أن عمر رضي الله عنه خطب فقال نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلا موضع اصبعين أو ثلاثاً أو أربعاً[2]. وهذا يدل على جواز العلم اليسير يكون في الثوب. وأما لباس الحرير لعذر فقد رخص فيه النبي ﷺ لبعض أصحابه، لحكة. وقال القاضي أبو محمد يجوز لبسه للضرورة والحاجة. وظاهر كلام مالك النهي عنه. واختلف في لباسه في الغزو فمنعه مالك واستخفه ابن الماجشون.

[ع 291]

والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال: إذا صلى عرياناً لعدم الثوب فطرأ عليه الثوب في أثناء الصلاة أو صلت أمة بلباس الإماء ثم اعتقت في أثناء الصلاة فقال بعض الأشياخ، من يرى ستر العورة فرضاً في الصلاة، يأمر بالقطع. وهي طريقة سحنون في هذه المسألة. ومن يرى ستر العورة سنة يتناول الثوب فيستتر[3] به، وهي طريقة ابن القاسم في هذه المسألة. لأن الفروض كيفما تركت أفسدت الصلاة. والسنن إذا لم تترك استخفافاً وتهاوناً لم تفسد الصلاة.

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: تفسير قوله إلا أنه لا

(1) أخرجه مسلم باب اللباس: إكمال الاكمال ج 5 ص 376.
(2) أخرجه الترمذي: عارضة الأحوذي ج 7 ص 225. حسن صحيح. وفي مختصر أبي داود ج 6 ص 29 عدد الحديث 3884.
(3) ويستتر - و -.

يتصور فيه الترك: أن النجاسة الواجب غسلها، أو ترك محلها بأن ينزع الثوب النجس عنه. والعورة: الواجب سترها. ولا يتصور فيها واجب غير ذلك كما تصور في النجاسة. إذ النجاسة يمكن إزالتها بالنزع والترك، ولا يمكن إزالة العورة وتركها.

قال القاضي رحمه الله: وأما استقبال القبلة ففرض بشرط القدرة. فإن كان معايناً لزمه استقبالها إلا مع عدم القدرة وهو حال المسايفة. وأما مع الغيبة فالفرض فيه الاجتهاد مع القدرة. فإن كان مسايفاً لم يلزمه وصلى كيف أمكنه، وكذلك المتنفل[1] على دابته في سفر القصر. وأما في السفينة فمع التعذر يسقط عنه. وإذا اجتهد مع القدرة فصلى ثم بان له غلطه فالإجزاء حاصل ويستحب له الإعادة في الوقت.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن استقبال القبلة فرض؟.

2 ـ وهل فرض المعاين استقبال العين أو الجهة؟.

3 ـ وهل فرض الغائب مثله أم لا؟.

4 ـ ولم سقط الفرض عن المسايف؟.

5 ـ ولم سقط عن المتنفل على دابته في السفر؟.

6 ـ وهل السفينة مثل الدابة؟.

7 ـ وما حكم الصلاة داخل الكعبة؟ / . [ع 292]

8 ـ وما حكم الصلاة على ظهرها؟.

9 ـ وما حكم الصلاة في الحجر؟.

10 ـ ولم أجزأت صلاة المجتهد الغالط في القبلة؟.

11 ـ وما حكم من لم تظهر له أمارة يعول عليها؟.

12 ـ وهل تجوز إمامة من خالف في الاجتهاد؟.

---

(1) التنفل ـ غ ـ المستنفل ـ الغاني ـ.

13 ـ وما الوقت الذي يعيد الغالط الصلاة فيه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الدليل على وجوب استقبال القبلة قوله تعالى: **﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾**[1]. وقد كان النبي ﷺ يصلي إلى بيت المقدس على اختلاف في ذلك. هل كان بأمر من[2] الله سبحانه لقوله: **﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾**[3]. أو كان باجتهاد؟ ويكون: كنت. بمعنى أنت عليها. وقد أطلق العلماء القول بأن هذا أول ناسخ فإن لم يريدوا أول ناسخ بالمدينة كان في هذا دلالة على أن لا نسخ بمكة. فإن قيل لا يستقبل لكم[4] الاستدلال بهذه الآية مع قوله تعالى: **﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾**[5]. قيل هذه الآية منسوخة أيضاً بقوله تعالى: **﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾**، على أصل مالك وأصحابه. والظاهر على هذه الطريقة أنها من نوع نسخ الحكم قبل امتثاله وفعل المأمور به، إذ لم يثبت أن النبي ﷺ صَلَّى فريضة إلى أي جهة شاء، ولا ثبت ذلك عن أحد من أصحابه[6]. وبما قلناه من كونها منسوخة قال ابن عباس وغيره وقد قيل فيها بمذهب آخر هو[7] طرف نقيض لما قلناه. وهو أنها ناسخة للصلاة لبيت المقدس. * لأن اليهود لما أنكروا التحول عن بيت المقدس *[8] وقالوا: **﴿ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾**[9]. أنزل الله هذه الآية منبهاً على طريق الرد عليهم بأن الجهات كلها لله سبحانه، وإنما يختص بعضها بالتعبد / [و 74] والتشريف عند أمره بذلك. وإطلاق هؤلاء على هذا المعنى تسمية الناسخ فيه

(1) سورة البقرة، الآية: 144.
(2) من = ساقطة ـ ح ـ.
(3) سورة البقرة، الآية: 143.
(4) هكذا في جميع النسخ ولعلها لا يستقيم.
(5) سورة البقرة، الآية: 115.
(6) ولا يثبت ذلك عن أحد من الصحابة في ـ و ـ ق ـ.
(7) وهو ـ و ـ.
(8) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.
(9) سورة البقرة، الآية: 142.

بعد. وإنما هو تقرير[1] لصحة الناسخ. والناسخ شيء غير المقرر[2] لصحته. ومن النّاس من ذهب إلى أنها ليست بمنسوخة كما قلناه ولا ناسخة كما قال هؤلا ولكنها محكمة مخصوصة. واختلف هؤلاء في تعيين ما خصت به. فقال بعضهم محملها على الدعاء أي ادعوا إلى أي جهة شئتم. وقال آخرون بل محملها على صلاة المسافر للنافلة على راحلته. وقال آخرون محملها على صلاة النبي ﷺ على النجاشي حين صلى عليه واستقبل جهته فهي[3] من خصائص النبي ﷺ. وقال آخرون[4] محملها على من خفيت / عليه القبلة. [ع 293]
والنظر في الصحيح من هذه الأقوال والفاسد، يفتقر إلى خوض بحر من الأصول. وذلك أن النسخ إنما يكون عند المحققين إذا وقع بين الآيتين تعارض حتى لا يمكن رد بعضها إلى بعض. فإذا كانت الآيتان أو إحداهما من قبيل الظواهر أمكن صرف الظاهر عن المعنى الذي هو ظاهر[5] فيه بطريق التأويل. فأما من قال محملها على الدعاء فإنه يعتمد على أن الآية لم يذكر فيها المعنى الذي نولي وجوهنا لأجله، وإنما قال تعالى: ﴿**فأينما تولوا**﴾. فيحتمل أن يكون للصلاة أو للدعاء. فإذا احتمل الأمرين وكان قوله تعالى: ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام**﴾ معلوم أنه مراد به أن يولي وجهه للصلاة. وكان الدعاء معلوم جوازه إلى كل الجهات وجب البناء. فحمل إحدى الآيتين على الصلاة والأخرى على الدعاء. وأما من يقول محملها على صلاة النبي ﷺ على النجاشي، ومن يقول محملها على من خفيت عليه القبلة، فإنه يرى نزولها على هذا السبب يقتضي قصرها عليه. وبين أهل الأصول اختلاف في العموم إذا خرج على سبب هل يقصر عليه أو يتعدى سببه؟ فإن قلنا بقصره على سببه وصح نزولها على السبب الذي زعموه صح ما ذهبوا إليه. وأما من يقول محملها على صلاة النافلة في السفر على الراحلة فإنه يرى أن المراد بقوله: ﴿**فأينما تولوا**﴾ أي للصلاة.

(1) تقدير في ـ و ـ.
(2) غير المقدر في ـ و ـ.
(3) وهو ـ و ـ.
(4) غيرهم ـ ح ـ.
(5) هو نظر فيه ـ ح ـ.

ويرى الآية الأخرى التي هي قوله: ﴿فولوا وجوهكم﴾ يقتضي تعيين جهة ويرى أن الشرع جاء بجواز النافلة على الراحلة في السفر فيبني الآيتين، فيحمل إحداهما على صلاة الفرض والنفل على الأرض، ويحمل الأخرى على تنفل الراكب المسافر. ليسلم من التعارض، ويعتضد في صحة هذا البناء بمطابقته للوارد في الشرع بإباحته[1] الصلاة للمتنفل على الراحلة سفراً. وهذا كله مع العلم بأن الآية / حكمية. وليست على ما يقتضيه ظاهرها من كونها خبرية. [ع 294] فهذه طريقة العمل في النظر بين هذه المذاهب. ومن أحب سلوك طريق التحقيق في معرفة الناسخ والمنسوخ فليسلك هذه الطريقة التي أريناك. وإنما لم نتمم لك النظر في ترجيح هذه الطرق لأن ذلك يخرج الكتاب عن غرضه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: المشروع لمن كان بمكة الصلاة إلى عين[2] الكعبة لا إلى جهتها. وقد اختلف الناس هل المشروع لهذا استقبال بنائها[3] أو استقبال هوائها؟ فمذهب أبي حنيفة أن المشروع استقبال هوائها. وأما مذهبنا فقد نص محمد بن عبد الحكم على أن من صلى على ظهر الكعبة أن صلاته تجزيه. قال وهو كالمصلي على أبي قبيس. فإنه إنما يحاذي هواء الكعبة الذي بين الأرض والسماء. وبمثل ذلك احتج أيضاً أصحاب أبي حنيفة. والمشهور عندنا من[4] المذهب منع الصلاة على ظهرها. وإن ذلك أشد من منع[5] الصلاة في بطنها. وهذا المذهب المشهور يشير إلى خلاف ما قاله ابن عبد الحكم. ويقتضي كون المشروع استقبال البناء لا الهواء. وعلى ذلك خرجه القاضي أبو محمد عبد الوهاب في غير هذا الكتاب، فقال: إن لم يكن على ظهر الكعبة سترة فإنه يمنع من الصلاة عليها إلا على القول بأن الفرض طلب السمت. وإن كان عليها سترة كان حكم الصلاة عليها كحكم الصلاة في بطنها.

(1) بإباحة الصلاة ـ و ـ.
(2) نفس ـ و ـ.
(3) بنيانها.
(4) في ـ و ـ.
(5) منع ساقطة ـ و ـ.

وقد أنكر بعض أشياخي احتجاج ابن عبد الحكم بالصلاة على أبـي قبيس وقال إن المصلي على أبـي قبيس مصل إلى الكعبة ومتوجه إليها، والمصلي على ظهرها لم يفعل ما أمر به من التوجه إليها. فكأن شيخنا رأى أن المستعلي على أبـي قبيس يمكن أن يخفض بصره حتى يرى بنيانها وجدرانها، إذا كانت منه بحيث لا مانع يمنع من الرؤية. والمستعلي عليها لا يمكنه ذلك. وكأن ابن عبد الحكم لم يعتبر ذلك / لأن المستعلي لا يقابل شيئاً من أجزاء ما استعلى عليه، وإن أمكنه[1] خفض بصره إليه. وإبصاره حينئذٍ مع عدم المحاذاة لمعاني أخر ليس هذا كتاب ذكرها.

[ع 295]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف المالكية على قولين والشافعية على قولين: ما فرض الغائب عن مكة، ومطلوبه إذا اجتهد في استقبال القبلة؟ هل استقبال عينها وسمتها أو استقبال جهتها؟ فذهب الأبهري من أصحابنا إلى أن المطلوب الجهة وهو مذهب أبـي حنيفة. وذهب ابن القصار إلى أن المطلوب السمت والعين. وأشار إلى أنه لا يمتنع كثرة المسامتين مع البعد كما لم يمتنع[2] ذلك في مسامتة النجوم. وهذا الذي قاله يفتقر إلى تحقيق. وذلك أن المتكلمين اختلفوا في الدائرة هل يحاذي مركزها جميع[3] أجزاء المحيط أو إنما يحاذي من أجزاء المحيط مقدار ما ينطلق[4] عليه ويماسه؟ فذهب النظام من المعتزلة إلى أن المركز يحاذي جميع[5] أجزاء المحيط، واحتج في ذلك بأنك لو قصدت إلى جزء من أجزاء المحيط * وأخرجت منه خطاً لاتصل ذلك الخط بالمركز. ورد عليه مقالته هذه أئمتنا المتكلمون وقالوا بأن الخطوط من المركز إلى المحيط فإنها[6] يضيق عن ابتدائها وينفرج عند انقطاعها. وما ذلك إلا أن مآل مساحة المركز يفتقر فيه إلى تفريج

(1) وإن أمكن ـ و ـ.
(2) يمنع في ـ ح ـ.
(3) هل تحاذي مركزها من جميع ـ و ـ.
(4) ينطبق ـ و ـ.
(5) جميع ساقطة ـ و ـ.
(6) هكذا في ـ و ـ وهي النسخة المنفردة بإثبات النص الساقط من ح ـ وق ـ ولعل الصواب تضيق عند ابتدائها وتنفرج.

الخط وتعويجه ليمكن الاتصال. وقالوا ولا يحاذي نقطة المركز من أجزاء المحيط *[1] إلا ما لو قدر منطبقاً عليها لماسها. فهذه المسألة التي ذكرها المتكلمون يجب أن يعتبر بها ما قاله ابن القصار، فيقال له إن أردت بتصحيح مسامتة الكثرة مع البعد، أنهم وإن كثروا فكلهم يحاذي بناء الكعبة، فليس كما توهمت. وقد أخبرناك إنكار أئمتنا على النظام هذا. وإن أردت أن الكعبة تقدر كأنها بمرأى منهم لو[2] كانت بحيث ترى وإن الرائي يتوهم المقابلة والمحاذاة وإن لم تكن كذلك في الحقيقة. فهذا نسلمه لك ويسلم تمثيلك فيه برؤية الكواكب فإن الأمر فيها على ذلك جرى. ولكن مع هذا لا يكون كل مصل محاذياً مقابلاً، ولكنه مسامتاً ببصره، ولا يكون كل مصل مسامتاً / بجسمه. [ع 296] فهذا الذي يظهر لي في تحقيق ما قاله ابن القصار وكشف الغطاء عنه. وقد قال الشيخ أبو الطيب عبد المنعم وهو أحد أشياخ شيخنا، وكان ممن لم تمنعه الإمامة في الفقه عن الإمامة في الهندسة: (من قال: إن الفرض استقبال الجهة لا العين فقد غلط لأن الله تعالى قال: ﴿**فولوا وجوهكم شطره**﴾، والشطر إن كان هو النحو أو القبالة أو القصد أو النصف فذلك غير الجهة. والوجه والجهة والمواجهة[3] والوجاهة ما استقبل. والوجاه والتجاه استقبال الشيء. ولو كان المطلوب الجهة لكان من كان من الكعبة في الشمال[4] مستحقاً[5] لكان مخيراً بين أن يصلي إلى المشرق أو إلى المغرب أو إلى الجنوب. لأنه يكون حينئذٍ مستقبلاً للكعبة إما بوجهه أو أحد خديه، وهذا الذي نصر به الشيخ أبو الطيب أبا الحسن ابن القصار لا يدفع ما قلناه في تحقيق القول في المسامتة والنظر فيه أيضاً يطول ويقطع عن غرض الكتاب.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما المسايف المقاتل للعدو إذا لم

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.
(2) ولو ـ و ـ.
(3) المواجهة = ساقطة ـ ح ـ.
(4) في الكعبة في الشمال ـ ح ـ.
(5) مستحقاً في ـ و ـ وغير واضحة في ـ ح ـ والمعنى غير واضح.

يمكنه استقبال القبلة فإنه يسقط عنه فرض التوجه إليها. وهل يسقط بسقوط ذلك فرض الصلاة حينئذٍ أم لا؟ فمذهبنا أن فرض الصلاة لا يسقط ويصلي إلى أي الجهات أمكنه. وسقوط هذا الركن من أركان الصلاة لا يسقطها، كما لا يسقطها سقوط فرض القيام لأجل المرض أو القراءة أو ستر العورة. وقد قال تعالى: ﴿**فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً**﴾[1] قيل معناه: مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها. ومذهب أبي حنيفة أن الفرض يسقط عنه حينئذٍ. وحجته ترك النبي ﷺ الصلاة يوم الخندق حتى خرج الوقت[2]. وأجيب عن هذا بأن صلاة / الخوف لم تكن شرعت له ﷺ حينئذٍ. وعندي أن أبا حنيفة رأى أن [ع 297] استقبال القبلة شرط من شروط الصحة في الصلاة كطهارة الحدث، فأسقط الفرض حال العجز عن هذا الشرط، كما أسقطه/[3] بعض أصحابنا عن عادم [ ] الماء والتراب حال عدمه لهما، لما كانت الطهارة عنده من شروط الصحة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: تنفل المسافر على دابته[4] جائز على الجملة ويومىء للركوع والسجود، لأن النبي ﷺ صلى على الحمار وهو متوجه إلى خيبر[5]. ويصلي عندنا على الدابة السنن لأن النبي ﷺ أوتر على راحلته. والوتر من آكد السنن. ولكن من شرط جواز التنفل عندنا على الدابة أن يكون ذلك في السفر لا في الحضر خلافاً للاصطخري وأبي يوسف في أحد قوليه في إجازتهما ذلك في الحضر. والحجة عليهما قوله تعالى: ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره**﴾[6]. وهذا على

---

(1) سورة البقرة، الآية: 239.

(2) أخرجه البخاري عن علي كرم الله وجهه عن النبي ﷺ أنه قال يوم الخندق: «ملأ الله عليهم بيوتهم وقبورهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس». وعن جابر أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأصحابه العصر بعدما غربت الشمس. ثم صلى بعدها المغرب. فتح الباري ج 8 ص 409.

(3) أسقط ـ ح ـ.

(4) الدابة ـ و ـ.

(5) الموطأ ج 27 كتاب قصر الصلاة في السفر. اكمال الاكمال ج 2 ص 354.

(6) سورة البقرة، الآية: 144.

عمومه إلا أن يرد ما يخصصه. وقد ورد في السفر الحديث الذي ذكرناه فعدلنا به عن الظاهر وخصصناه. فإن قاسا الحضر على السفر منعناهما من القياس، لاختصاص السفر من الرخص بما لا يختص به الحضر، ولو لم يسلم القياس لقدم العموم عليه. وإن تعلق بقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[1]. فقد أشبعنا الكلام على معنى الآية. وإذا ثبت اختصاص الجواز بالسفر فإن ذلك يختص بالراكب دون الراجل خلافاً للشافعي في إجازته ذلك للراجل بشرط أن يحرم ويركع ويسجد إلى القبلة. ودليلنا عليه أن علة الجواز المشقة. ولا مشقة تدرك الراجل في صلاته للقبلة، والراكب بخلافه، لأن الدابة قد تحركه / إلى [ع 298] غير قصده وتنحرف به عن وجهته فاختصت المسامحة بها لوجود هذا العذر فيها دون غيرها. وكأن الشافعي رأى أن علة الجواز حسم الأسباب المقللة للنافلة. والراجل قد تكون أسفاره إلى غير جهة القبلة فلو ألزمناه التوجه لقلت نوافله فكان كالراكب. والفرق عندنا بين الراكب والراجل أن الراكب كالمتنفل جالساً فإنما عفي له عن القبلة خاصة. والراجل الماشي يعمل المشي الكثير وهو مضاد للصلاة فلا يعفى له عنه فيكون قد عفي له عن أمرين منافيين للصلاة. وإذا ثبت أن من شرطه أن يكون مسافراً راكباً فإن من شرط السفر أن يكون سفراً تقصر في[2] مثله الصلاة خلافاً للشافعي في إجازته ذلك في السفر الطويل والقصير. ونحن لما اعتبرنا المشقة قصرنا ذلك على سفر القصر لاختصاصه بالرخص المعللة بالمشقة كالقصر والفطر. وكأن الشافعي لما رأى أن العلة حسم الأسباب المقللة للنافلة استوى عنده طويل السفر وقصيره. وقد حكى القاضي أبو محمد عبد الوهاب أن الجمع بين الصلاتين في السفر يجوز في طويل السفر وقصيره * وقد يقع في النفس أنه يلزمه على هذا أن يجيز التنفل على الدابة في طويل السفر وقصيره *[3] وأقصى ما يمكن أن يفرق به بين المسألتين عندي أن يقال إن أعظم مراتب السفر القصير أن يكون في حكم الحضر. والجمع بين الصلاتين قد

(1) سورة البقرة، الآية: 115.
(2) فيه ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.

يباح في الحضر للمشقة كالجمع في المطر. وترك استقبال القبلة لا يباح مع الإمكان في الحضر على حال من الأحوال. فلما كان للحضر مدخل في جواز الجمع أبيح الجمع في السفر القصير لأن أقصى مراتبه أن يكون كالحضر. ولما كان ترك استقبال القبلة مع الإمكان لا مدخل للحضر فيه لم يكن للسفر القصير فيه مدخل مع أن الجمع بين الصلاتين لا يوقع في فعل الصلاة في غير وقتها الذي / هو واجب اعتباره. فسومح به في السفر القصير. ولما كانت المسامحة [ع] بالصلاة على الدابة في السفر القصير توقع في ترك استقبال القبلة الذي يجب اعتباره لم تصح المسامحة به.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما التنفل في السفينة حيث ما توجهت به ففيه قولان: الجواز قياساً على الدابة. والمنع. لأن التوجه إلى القبلة يمكن لكون الراكب فيها يحكم نفسه. والدابة لا يمكنه ذلك فيها. فعفي له عن ذلك في الدابة لتعذر الإمكان، ولم يعف له في السفينة لوجود الإمكان.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف الناس في الصلاة في الكعبة. فذهب الشافعي إلى الجواز على الإطلاق. وذهب الطبري إلى المنع على الإطلاق. وفصل مالك فمنع الفرائض والسنن وأجاز النوافل. فللشافعي ما روي أنه ﷺ صلى في الكعبة[1] وهو ﷺ وإن كان متنفلاً فلا فرق بين الفرض والنفل في وجوب استقبال القبلة للحاضر. وللطبري قوله تعالى: ﴿**فولوا وجوهكم شطره**﴾[2] وشطره إن كان بمعنى قصده ونحوه وقبالته، فمن صلى داخل الكعبة لم يصل نحو الكعبة وقصدها وقبالتها. وأيضاً فقد صلى النبي[3] عليه السلام خارج الكعبة وقال هذه القبلة[4]. وأيضاً فإن التكليف إنما يتصور إذا كان فيه معنى الابتلاء بأن يؤثر المكلف رضا الله سبحانه على اختياره وهواه. وينصرف عن معصية الله إلى تمكنه إلى طاعته. ومن كان خارج الكعبة فهذا

---

(1) أخرجه مالك والبخاري ومسلم وغيره. إرواء الغليل ج 1 ص 320.

(2) سورة البقرة، الآية: 150.

(3) فقد صلى ﷺ - ح -.

(4) رواه البخاري ومسلم. الهداية في تخريج أحاديث البداية ج 2 ص 389.

المعنى حاصل فيه لأنه يمكنه أن يستدبرها ويركب في ذلك هواه فيكلف طلب رضا الله سبحانه باستقبالها. ومن كان داخل الكعبة لا يمكنه الاستدبار * لأنه حيث ما دار مواجه لها فلا يكلف / من لا يمكنه الخروج عما كلفه لأنه يصير في معنى تكليف الأمر الضروري *[1]. ولما رأى مالك رضي الله عنه دلالة القرآن على المنع ودلالة السنة على جواز النافلة خص عموم القرآن بالسنة. ولم يقس الفرض على النفل لأن القياس يدفعه العموم، فلم يصح المصير إليه. فلهذا فرق بين الفرض والنفل. فإن صلى أحد في داخل الكعبة صلاة الفرض فهل يعيد أم لا؟ اختلف فيه. فقيل لا إعادة عليه. قاله أشهب لجواز صلاة الفرض داخل الكعبة[2]. لكنه مع هذا استحب[3] أن لا يصلي داخلها صلاة الفرض. وقال القاضي أبو محمد: مذهب مالك أنه مكروه وقيل يعيد في الوقت ليأتي بصلاة متفق على كمالها. وقال اصبغ يعيد أبداً، ولكنه ذكر ذلك في متعمد الصلاة فيها. وقال بعض المتأخرين ظاهر قوله إنه لو كان ناسياً لأعاد في الوقت لأن الناسي للقبلة إنما يعيد في الوقت. واستشهد بقوله في المدونة: أنه يعيد في الوقت كمن صلى إلى غير القبلة. وإنما يصح هذا التشبيه فيمن صلى إلى غير القبلة ناسياً.

[ع 300]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: اختلف الناس[4] في الصلاة على ظهر الكعبة. فالمشهور عندنا المنع. والمنع في ذلك آكد من المنع في الصلاة في بطنها. لأن من صلى في بطنها إنما يعيد في الوقت. ومن صلى على ظهرها فقال مالك: يعيد أبداً. والنفل أيضاً يجوز في بطن الكعبة. ومنعه ابن حبيب فوق ظهرها. ومذهب أشهب إجزاء الصلاة فوق ظهرها على حسب ما حكيناه عنه في الصلاة في بطنها. ومذهب أبـي حنيفة إجازة الصلاة فوق ظهرها إذا كان بين يدي المصلي قطعة من سطحها. وقد قدمنا قول القاضي عبد الوهاب / إنه

[ع 301]

(1) ما بين النجمين = ـ و ـ.
(2) وقد قال أشهب من صلى الفرض داخل الكعبة أجزأه ـ ق ـ.
(3) المستحب ـ و ـ.
(4) الناس = ساقطة ـ و ـ ق ـ.

إذا كان عليها سترة كانت الصلاة عليها حينئذٍ كالصلاة في بطنها. وإنه لم يكن عليها سترة تخرج ذلك على الخلاف، هل الواجب السمت أم العين؟ وذكرنا مذهب محمد بن عبد الحكم وإجازته لذلك واستشهاده بالصلاة على أبي قبيس. ومذهب الشافعي إجازة ذلك إذا كان عليها سترة. كما تجوز عنده الصلاة في بطنها. وقد يستدل عن المنع بما روي من نهيه ﷺ عن الصلاة في سبع مواطن وذكر منها بيت الله الحرام. وجميع ما قدمنا من الكلام في وجوب طلب السمت أو العين، والكلام على الصلاة في بطنها، يصرف في هذه المسألة فلا معنى لإعادته. وكأن أبا حنيفة رأى أن من صلى وبين يديه قطعة من سطحها فإنه مصل إلى الكعبة، ومن صلى وليس بين يديه ذلك فلا يقال إنه مصل إليها، فلهذا لا يجوز له ذلك.

[و 76] **والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال:** الصلاة في الحجر / كالصلاة في بطن الكعبة. وقد تقدم الكلام على ذلك. لكن قال ابن القاسم في كتاب ابن المواز أن[1] من ركع ركعتي الطواف الواجب في الحجر ثم[2] رجع إلى بلده فإنه يركعهما ويبعث بهدي فأجراه مجرى من لم يركعهما. وقد تعقب ذلك عليه بأن المصلي في بطن الكعبة تجزيه صلاته عندنا. وإنما يعيد[3] ليأتي بما هو أكمل. فكان الواجب على هذا أن يعتد هذا بهاتين الركعتين إذا وصل إلى بلده ويكون ذلك كفوت وقت الصلاة. وقد ذهب بعض الناس إلى أن الحجر بخلاف البيت. فإن البيت يصلى إليه[4] والحجر لا يصلى إليه. إذ لا يقطع بكونه من البيت. قال بعض أشياخي وهذا لا وجه له لأن مقدار ستة أذرع منه من البيت. [ع 302] وقد تواترت الأخبار بأن الحجر من البيت / .

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: اختلف الناس في المجتهد في القبلة إذا صلى إلى غيرها غلطاً. فالمشهور عندنا أن الصلاة تجزيه وإنما يعيد

(1) أنه ـ و ـ.
(2) ورجع ـ ح ـ.
(3) يعيدها ـ و ـ.
(4) فيه في ـ ح ـ.

في الوقت احتياطاً. وقال المغيرة وابن سحنون لا تجزيه الصلاة ويعيد أبداً وهو أحد قولي الشافعي وحجتنا على الإجزاء ما ذكره جابر أنهم صلوا في الليل إلى غير القبلة غلطاً فلما أصبحوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: أحسنتم. ولم يأمرهم بالإعادة[1]. وأيضاً بما رواه عامر من أنهم صلوا إلى غير القبلة غلطاً[2] فأنزل الله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[3]. وأيضاً فإن المصلي باجتهاده فعل أقصى ما في وسعه. إذ لا سبيل له إلى اليقين فوجب أن يعذر في غلطه كالمسائف إذا صلى إلى غير القبلة. واحتج ابن سحنون على منع الأجزاء بأنه قد تبين غلطه فأشبه من اجتهد في الوقت وصلى قبله غلطاً أو الأسير إذا اجتهد في رمضان فصام قبله غلطاً. واحتج غيره بأن غلطه إنما سببه التقصير في الاجتهاد. ولو وفى النظر في الإمارات حقه لأصاب القبلة. وإذا انكشف تقصيره وجب ألا تجزيه صلاته. وقد انفصل من قال بالإجزاء عن مسألتي الغالط في رمضان وفي الوقت بأنه مأمور في هاتين المسألتين بطلب اليقين إذا أمكنه فصار كالمتعدي في اجتهاده. والغالط في القبلة غير متعد في اجتهاده إذ لو انتظر واستظهر لما تيقن القبلة. ومن كان متعدياً في اجتهاده ومقتصراً على الظن مع القدرة على اليقين لم يعذر بغلطه. ومن كان غير متعد في اجتهاده ولا قادر على اليقين عذر في اجتهاده. أشار إلى هذه الطريقة من الانفصال أبو الحسن ابن القصار وبعض أصحاب الشافعي. ولو قدرنا المجتهد في الوقت وفي رمضان بحيث لا يمكنه / اليقين كالمحبوس في مطبق لكان كالمجتهد في القبلة يغلط فيعذر في غلطه أشار إليه بعض أصحاب الشافعي.

[ع 303]

وقد حاولت[4] طائفة أخرى الانفصال بغير هذه الطريقة فقالوا إذا كان القضاء يؤمن فيه من الخطأ وجبت الإعادة. وإذا كان لا يؤمن في القضاء من

---

(1) رواه الحاكم والدارقطني والبيهقي. وضعف غير واحد سنده. وحاول صاحب الهداية نفي الضعف عنه. الهداية ج 2 ص 386 ـ 387.

(2) أخرجه أبو داود الطيالسي وابن ماجة والدارقطني والبيهقي والترمذي وقال الترمذي: ليس إسناده بذاك.

(3) سورة البقرة، الآية: 115.

(4) تأولت ـ ح ـ.

الخطأ مثل ما كان في الأداء فلا معنى لإيجاب الإعادة. فلما كان المجتهد في القبلة يجوز أن يكون في القضاء مخطئاً أيضاً لم تجب الإعادة. ولما كان المخطىء في الوقت يتيقن الإصابة في القضاء وجبت الإعادة. وهذا الانفصال لا يعم جميع مواضع الإشكال. لأن المصلي إلى مغرب الشمس عندنا أو مطلعها صيفاً يقطع أنه مصل إلى غير الكعبة. فإذا صلى إلى إحدى هاتين الجهتين غلطاً فإن خطأه مقطوع به ويأمن في القضاء من مثل الخطأ المقطوع به فصار بأمانة من ذلك. كالغالط في الوقت. أشار إلى هذا التعقب على هذا الانفصال بعض أشياخي، ولي فيما قاله نظر يطول إيراده. وقد قال بعض أهل العلم بناءً على هذه الطريقة أن المصلي إلى غير القبلة غلطاً إذا كان بمكة أو بالمدينة أعاد الصلاة أبداً لتيقنه الإصابة في القضاء. وقبلة المدينة مقطوع بها، لأن جبريل هو أقامها للنبي ﷺ. وقد أشار ابن سريج من أصحاب الشافعي إلى أن المجتهد في إناءين أحدهما نجس متى توضأ بأحدهما وصلى ثم تبدل اجتهاده عند الصلاة الثانية إلى أن الثاني هو الطاهر، إن الصلاة الأولى تجزئه. وسلك في هذا مسلك هذه الطائفة أنه متى كان الانتقال من اجتهاد إلى اجتهاد فإن الإعادة لا تجب. وقد قال بعضهم إن المخطئين في يوم عرفة تجزئهم حجتهم[1] لمشقة القضاء. وما يلحق فيه من مفارقة الأهل والوطن / . ورأى أن هذا معنى تختص به هذه المسألة وسنبسط القول فيها في كتاب الحج إن شاء الله تعالى. [ع 304]

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: الأعمى والبصير الذي لا يعرف القبلة ولا يمكنه تعلم طرق الاجتهاد فيها حكمه أن يرجع فيها إلى تقليد غيره. هذا هو الواجب عندي عليه. وهو كالعامي، لما لم يمكنه طرق الاجتهاد في الفقه كان فرضه أن يقلد العلماء. وقال داود يصلي إلى أي جهة شاء. وهذا غلط. ويلزمه عليه عندي أن يأخذ العامي في المسائل ما شاء من خواطره فإن تعلق بقوله: **﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾**[2] فقد ذكرنا معنى الآية وما قيل فيها ولا معنى لإعادته. فإن لم يجد هذا من يقلده فقال ابن عبد الحكم يصلي إلى

(1) حجهم - ح -.
(2) سورة البقرة، الآية: 115.

أي جهة شاء. قال ولو صلى أربع صلوات لكان مذهباً. ويتخرج ما أشار إليه من صلاته أربع صلوات على قول من قال من أصحابنا: إن الشاك في نجاسة أحد الأناءين يتوضأ بهما. والناذر صوم يوم نسيه يصوم الجمعة كلها، وناسي صلاة لا يعرفها يصلي الخمس صلوات. وكل هذا طلب لليقين. وقد رأيت بعض أصحاب الشافعي مال إلى أنه يصلي إلى الجهة التي تقع في نفسه أن القبلة فيها، ويعيد صلاته. وعندي أنه نحا في ذلك نحو من قال من أصحابنا أن من لم يجد ماءً ولا تراباً فإنه يصلي ويعيد في[1] الوقت إذا وجد ما يتطهر به. قوال أبو يوسف من صلى بغير اجتهاد فصادف القبلة فإنه لا يعيد. كمن توضأ بأحد إناءين فصادف الطاهر منهما. وقال أصحاب الشافعي بل يعيد صلاته. ويعيد الصلاة المتوضىء بأحد الإناءين إذا شرع في الصلاة قبل أن يعلم إصابته للطاهر * لأنه يكون داخلاً في الصلاة وهو على شك. بخلاف أن يعلم إصابته الطاهر *[2] قبل دخوله في الصلاة[3] فإن هذا تصح صلاته. وهذا الذي قاله عندي خروج عن أصلهم إلى أصل أبـي حنيفة لأنهم وإيانا نوجب النية في الوضوء وأبو حنيفة لا يوجبها / . فإذا كانت العلة عنده في فساد الصلاة كونه [ع 305] داخلاً فيها مع الشك في صحتها وذلك يمنع من صحة النية فيها. فكذلك المتوضىء في إناء يشك في طهارته فإن شكه في ذلك يمنع من اعتقاد صحة طهارته. وامتناع اعتقاد صحة طهارته[4] يمنع من صحة النية.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: إذا اختلف اجتهاد رجلين في القبلة فلا يجوز أن يأتم أحدهما بصاحبه[5]، لاعتقاده أن صلاته في الباطن غير صحيحة خلافاً لأبـي ثور في إجازته ذلك قياساً منه على صلاة الدائرين بالكعبة بإمام وهذا غير صحيح. لأن كل من حول الكعبة يقطع بأنه إلى القبلة صلى. والمأمومون حولها يقطعون بإصابة إمامهم. وفي مسألتنا المأمومون

(1) بعد الوقت ـ ح ـ. (2) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.

(3) قبل دخول الصلاة ـ و ـ.

(4) الطهارة ـ و ـ.

(5) فلا يؤم أحدهما الآخر.

يعتقدون[1] خطأ إمامهم. وأنه صلى إلى غير القبلة فلا يجوز لهم أن يأتموا بمن يعتقدون خطأه. فإن فعل هؤلاء وصلوا مؤتمين بمن يعتقدون خطأه فقد قال أشهب في قوم صلوا ببيت مظلم فأصاب الإمام القبلة وأخطأوها فإنهم يعيدون دون إمامهم. وإن أصابوها وأخطأ الإمام أعادوا أجمعون، ولم تسقط عنهم الإعادة كما سقطت عمن كان إمامه على غير وضوء ناسياً، لأن هؤلاء قصدوا مخالفة إمامهم. وقال الشيخ أبو الحسن اللخمي إعادتهم الصلاة تجري على اختلاف في هذا الأصل. وذكر قول أشهب فيمن صلى وراء من لا يتوضأ من مس الذكر فإنه / لا يعيد. ومن صلى وراء من لا يتوضأ من القُبلة فإنه يعيد أبداً. لأن القبلة من اللماس. وقال سحنون بل يعيد فيهما بحدثان ذلك. فإن طال لم يعد. فخرج الشيخ أبو الحسن على هذا صلاة المالكي خلف الشافعي، والشافعي خلف المالكي. ورأى أنها يختلف فيها. وإجراء الخلاف في ذلك على الإطلاق عندي لا يصح. وقد حكى حذاق أهل الأصول / إجماع الأمة على إجزاء صلاة الأئمة المختلفين في الفقه بعضهم وراء بعض. لأن كل واحد منهم يعتقد أن صاحبه مصيب إن كان يرى أن كل مجتهد في مسائل الفروع مصيب. وإن كان ممن يرى الحق في واحد فإنه لا يقطع بأنه وافقه دون صاحبه الذي خالفه، فلهذا صحت صلاة بعضهم وراء بعض. والذي أشار إليه أشهب من الإعادة في القبلة أبداً فإنما ذلك لأنه اعتقد أن المسألة من الوضوح بحيث يكاد يبلغ مسائل القطع التي يقطع فيها بخطأ المخالف. وهذا معنى قوله إن القبلة من اللماس يعني بذلك أنها إذا كانت من اللماس وكان القرآن قد جاء بإيجاب الوضوء من اللماس صار ذلك يكاد يلحق بالمقطوع به لمَّا كان مما جاء به القرآن. وأدل دليل على صحة ما تأولناه تفرقته بين مس الذكر والقبلة في إيجابه الإعادة. فلو كان جميع ما اختلف فيه يجري مجرى واحداً لما صحت تفرقته. وأيضاً فقد نص بعض أصحاب مالك على نقض أحكام القضاة في مسائل اختلف فيها، وإمضاء أحكامهم في مسائل أخر. وأشاروا إلى ما تأولته عليهم. وإن ما[2] كان

[و 77] [ع 306]

(1) معتقدون ـ و ـ.
(2) ما = ساقطة ـ ح ـ ق ـ.

من المسائل التي وردت فيها الأحاديث الثابتة التي لا تأويل في إسقاطها فإن حكم الحاكم ينقض إذا خالفها. وقد ذكر ابن حبيب هذه المسائل وسنذكرها نحن في مواضعها إن شاء الله تعالى. وهذا واضح لا مراء فيه فلا وجه لإطلاق القول لإجراء الخلاف في هذه الصلاة في كل مسائل الخلاف.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: اختلف في منتهى الوقت الذي يعيد الصلاة فيه من صلى إلى غير القبلة غالطاً أو بالنجاسة ناسياً. فقيل في الظهر والعصر منتهى ذلك غروب الشمس. وقيل منتهاه اصفرارها. وقال بعض أشياخي هذا يتخرج على القول بتأثيم مؤخر / الصلاة إلى الاصفرار. فمن أثمه [ع 307] جعله[1] منتهى الإعادة. ومن لم يؤثمه جعل منتهاها الغروب. وقال غيره إنما تعاد الصلاة في الوقت ليتلافى نقصها. والنقص الذي يلحقها بإيقاعها في وقت الضرورة عند من منع الإعادة فيه أشد من نقصها الذي تعاد بسببه. ألا ترى أنهم أباحوا التيمم أول الوقت إذا كان لا يجد الماء إلا في وقت الضرورة مع كون الماء شرطاً في صحة الصلاة. وهذا يدل على شدة نقص وقت الضرورة. ومن أمر الإعادة للغروب فإنه[2] رأى أن النقص الحاصل في الصلاة أشد من وقت الضرورة. وقد قال ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[3]. وقد أشار بعض الأشياخ إلى أن الفرق في أحد القولين بين صلاتي الليل وصلاتي النهار أن التنفل بعد الاصفرار منهي عنه والصلاة المعادة كالنافلة. فلهذا لم يعد بعد الاصفرار. وصلاة المغرب والعشاء تعاد إلى الفجر لما كانت من النافلة في سائر الليل سائغة. ولم يسلم بعض أشياخي كون الإعادة في معنى النافلة المحضة فلم ير هذا فرقاً صحيحاً. وأشار هو وغيره من الأشياخ إلى أنه إذا روعي الوقت المختار كانت إعادة الظهر إلى القامة والعتمة إلى ثلث الليل أو نصفه. لكن قال بعض هؤلاء لما كانت الظهر تشارك العصر في الوقت جعل وقتها في الإعادة وقت العصر المختار. ولكن يلزم

---

(1) جعل منتهى الإعادة الاصفرار - و -.

(2) فإنه = ساقطة - و -.

(3) مالك والبخاري ومسلم وغيرهم عن أبي هريرة: الهداية ج 2 ص 282.

على هذا أن يجعل إعادة المغرب آخر وقت العشاء المختار.

قال القاضي رحمه الله: وأما[1] أركان الصلاة التي هي منها فتسعة وهي:

1 ـ التحريم.

قال الإمام رضي الله تعالى عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

[ع 308] 1 ـ هل تكبيرة الإحرام ركن من أركان الصلاة وجزء منها، / أو شرط فيها؟

2 ـ وهل هي واجبة أم لا؟.

3 ـ وهل تتعين بلفظ التكبير[2] أم لا؟.

4 ـ وما حكم من لا يحسن التكبير؟.

5 ـ وإذا وجبت هل تجب على المأموم أم لا؟.

6 ـ وهل من شرطها أن توقع في القيام أم لا؟.

7 ـ وهل يصح أن ينوي بها الإحرام والركوع أم لا؟.

8 ـ وهل تنوب عنها تكبيرة الركوع أم لا؟.

9 ـ وإذا أمر المأموم الناسي لها بالتمادي، هل ذلك في كل الصلوات أم لا؟.

10 ـ وهل طمعه بإدراك الركعة مع الإمام إذا قطع يبيح له القطع أم لا؟.

11 ـ وهل يفتقر في قطعه إلى سلام أم لا؟.

12 ـ وهل الشك في تكبيرة الإحرام كاليقين بتركها أم لا؟.

13 ـ وإذا كملت الصلاة على الشك ثم تيقن الإحرام هل تجزئه أم لا؟.

14 ـ وهل يجوز الإحرام قبل الإمام؟.

15 ـ وما حكمه إن فعل[3]؟.

16 ـ وما حكمه إن فعله معاً[4]؟.

17 ـ وما معنى تقييده بقوله منها؟.

---

(1) فأما = الغاني.

(2) وهل يتعين لفظ التكبير ـ ق ـ و.

(3) إن نوى ـ ق ـ. (4) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب إن فعلاه معاً. أو فعله معه.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في الإحرام للصلاة، والإحرام بالحج هل هما ركنان فيهما[1] وجزءان منهما أو ليستا[2] منهما وإنما هما شرطان فيهما؟ فمذهب الشافعي أنهما جزءان منهما وركنان فيهما. ومذهب أصحاب أبـي حنيفة أنهما شرطان فيهما. والذي حكاه بعض أصحابنا البغداديين أن تكبيرة الإحرام جزء من الصلاة. وكان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله يرى أن فائدة الخلاف في ذلك ما ذكره سحنون من أن الناظر إلى عورة إمامه في صلاته تعمداً، أن صلاته تبطل. فإذا قيل إن تكبيرة الإحرام من نفس الصلاة، بطلت صلاة الناظر إلى عورة إمامه في حين إحرامه. وإن قيل ليست من نفس الصلاة لم تبطل صلاته. والذي عندي أن فائدة الخلاف في ذلك صحة تقديم الإحرام على وقت العبادة. فمن رأى الإحرام من نفس العبادة اشترط في صحة إيقاعه الوقت كما يشترطه في سائر أجزاء العبادة. ولهذا منع الشافعي من الإحرام بالحج قبل أشهر الحج لما كان يرى الإحرام من نفس الحج. ونحن، وإن كان مذهبنا صحة الإحرام بالحج قبل أشهره فإنا عذرنا عن ذلك سنورده في / كتاب الحج إن شاء الله. ومن رأى الإحرام شرطاً وليس ركناً ولا جزءاً [ع 309] صح عنده الإحرام قبل الوقت، لأن شرط العبادة المؤقتة لا يشترط في إيقاعه وقتها، كالطهارة لما اتفق على أنها شرط في الصلاة لم يشترط فيها وقت الصلاة، بل صح إيقاعها قبل الصلاة. فكذلك الإحرام بالصلاة والحج. ودليلنا على أن الإحرام للصلاة من نفس الصلاة حديث الإعرابـي لما أمره عليه السلام بإعادة صلاته فقال يا رسول الله علمني. فعلمه الصلاة وأمره فيما علمه بالتكبير[3] ومراده بقوله علمني الصلاة. فكل ما علمه فهو محسوب منها ومعدود من أجزائها إلا أن يخرجه عن ذلك دليل. وأيضاً فإن شرط العبادة يصح انفصاله منها حتى لا يكون بينهما اتصال. ألا ترى أن الطهارة، لما كانت شرطاً، صح انفصالها عن الصلاة وعدم اتصالها بها. فلو كان الإحرام شرطاً

---

(1) فيهما = ساقطة ـ و ـ.

(2) ليستا ـ ح ـ و ـ.

(3) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما: الهداية ج 3 ص 11.

لصح انفصاله من الصلاة. واحتج من قال إنه شرط في الصلاة، وليس بجزء منها بقوله تعالى: ﴿وذكر اسم ربه فصلى﴾[1]. ومقتضى هذا أن الصلاة غير الذكر لورودها بعده بفاء التعقيب. والإحرام ذكر. فوجب أن يكون غير الصلاة. وأجيبوا عن هذا بأنه يمكن أن يكون المراد بالذكر هاهنا النية، والقصد. وذلك أمر يتقدم الصلاة، وليس بجزء منها. واحتجوا أيضاً بقوله عليه السلام: تحريم الصلاة التكبير[2]. فلو كان التكبير من نفس الصلاة لصار تقدير الكلام تحريم التكبير، التكبير. وأجيبوا عن هذا بأن الإضافة لا تجري على مجرى واحد بل تتنوع. وقد يضاف البعض إلى كله فيقال رأس الإنسان. والإنسان تسمية لجملة [و 78] منها / الرأس. وإذا أمكن إضافة البعض إلى الكل لم يكن في الحديث حجة.

[ع 310] **والجواب عن السؤال / الثاني: أن يقال:** المشهور من مذاهب العلماء بأسرهم وجوب تكبيرة الإحرام على الجملة. وحكى ابن المنذر عن ابن شهاب أنه قال في رجل نوى الصلاة ورفع يديه ولم يحرم أن صلاته تجزيه. والدليل على الوجوب حديث الأعرابي لما علمه النبي ﷺ الصلاة فأمره بالتكبير[3]. وظاهر الأمر أن كل ما علمه لا تجزي الصلاة دونه إلا أن يدل على ذلك دليل. وإذا لم تجز الصلاة دونه دل ذلك على وجوبه. ولأن النبي ﷺ لما صلى أحرم. وقد قال: صلوا كما رأيتموني أصلي[4]. وظاهر هذا يقتضي الوجوب.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في لفظ التكبير في افتتاح الصلاة هل يتعين أم لا؟ فمذهبنا أنه يتعين حتى لا يجزىء إلا القول = الله أكبر = وعند الشافعي أن التكبير يتعين لكنه يجزىء فيه = الله أكبر = والله أكبر =

---

(1) سورة الأعلى، الآية: 15.

(2) عن علي كرم الله وجهه: مفتاح الصلاة الطهور. وتحريمه التكبير. أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة. وقال الترمذي: هذا الحديث أصح شيء في الباب وأحسن. ج 1 ص 44.

(3) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. الهداية ج 3 ص 11.

(4) البخاري كتاب الأذان وكتاب الأدب والآحاد. والإمام أحمد ج 5 ص 56. والدارمي ج 1 ص 586.

وقال أبو يوسف يجزىء = الله الكبير = وقال أبو حنيفة يجزىء كل لفظ فيه فيه التعظيم كالقول = الله أعظم = والله أجل = والرحمان أقدر = ووافقنا على أن ما كان بصيغة الأدعية لا يجزىء. وكذلك البسملة لا تجزىء عنده. ونكتة المسألة راجعة إلى أن الصلاة عبادة غير معقول معناها. ولا تبلغ أفهام البشر مدارك وجوه اختصاصاتها. وإذا كان الأمر كذلك وجب التسليم فيها والاتباع. وقد علم قطعاً من عادة الرسول ﷺ وأصحابه وسائر المسلمين افتتاح الصلاة بالتكبير فوجب اتباعهم على ذلك وألا يخرج عنهم بالقياس، كما لو حاول محاول أن يبدل الركوع بالسجود ويقول: القصد بالركوع الخنوع والخضوع. والساجد أشد خنوعاً وخضوعاً فيجب أن يكون له إبدال الركوع بالسجود. وهذا لو قاله قائل لخرج عن مذاهب المسلمين فكذلك التكبير. وإن كان القصد به الثناء والتمجيد، فلا يسامح بإبداله بثناء وتمجيد آخر كما صنع أبو حنيفة. وهذا لازم لا بد من القول به. ولا تظن بنا أننا نهينا / عن شيء وأتينا [ح 311] مثله فتقول: أنكرتم على أبي حنيفة قياس الله أعظم على الله أكبر. وقستم أنتم في منع الإبدال التكبير على الركوع والسجود، لأنا لم نورد هذا قياساً وإنما ضربنا لك به أمثالاً[1] ليتضح عندك منع القياس في هذا الباب. ويناقض أبو حنيفة أيضاً: بأن يلزم جواز افتتاح الصلاة بما منع[2] منه مما حكيناه عنه. ويناقض الشافعي في مذهبه وأبو يوسف في مذهبه بأن يقال لهما: إن لزمتما الاتباع، فقولا بما قاله[3] مالك من التحجير وألا تخرج عن الاتباع بحرف واحد. وإن سامحتما باستعمال القياس فهلا وسعتما الأمر كما وسعه أبو حنيفة؟ فليس إلا القياس كما قال أو الاتباع كما قلنا. فإن اعتذرا بأنه تكبير كله على اختلاف صيغه، قيل لهما هو على كل حال خروج[4] عن الاتباع لكنكما أقرب إلى الاتباع من أبي حنيفة. ومالك ألزمكم للاتباع[5] فلا يوجد سبيل إلى مناقضته.

(1) مثالاً ـ و ـ.
(2) يمنع ـ و ـ.
(3) قال به ـ ق ـ.
(4) خارج ـ و ـ.
(5) الاتباع ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اما من لا يحسن أن ينطق بالتكبير فإنه ليس عليه نطق آخر سواه يفتتح به الصلاة عوضاً من التكبير. إلى هذا ذهب الشيخ أبو بكر الأبهري وهو صحيح على أصلنا لأنا قدمنا أن لفظ التكبير متعين، وأن استعمال القياس فيه بالإبدال لا يصح. ولم يأت الشرع بإيجاب بدل منه عند العجز عنه، كما أتى بإبدال في غيره من العبادات، والأصل براءة الذمة فلا توجب عبادة إلا بدليل. وقد قال أبو الفرج يدخل بالحرف الذي دخل به الإسلام. وحكى القاضي أبو محمد عن بعض أشياخه أنه يدخل الصلاة بلسانه، ويحتمل أن يكون هذا القائل أباح للأعجمي الذي لا يحسن العربية أن يفتتح الصلاة بلسانه. لأنه ثبت عنده بالنقل صحة معنى ما يفتتح به.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قد قدمنا وجوب تكبيرة الإحرام على الجملة ومخالفة ابن شهاب / في إيجابها على الإطلاق. وقد قال بعض [ع 312] الناس أن ابن شهاب وابن المسيب يريانها سنة. وأنكر بعض الناس هذا. وأشار إلى أنهما إنما يريان ذلك سنة في إحرام المأموم خاصة، وإلى ذلك أشار ابن المواز. لأنه ذكر أنه لم يختلف في الفذ والإمام، وإنما اختلف في المأموم. فإذا ثبت وجوب ذلك على الإمام والفذ، فقد اختلف المذهب في إحرام المأموم هل يحمله عنه الإمام أم لا؟ فعن مالك روايتان: المشهور منهما أنه لا يحمله قياساً على الركوع والسجود. والرواية الأخرى أنه يحمله قياساً على القراءة. فإن قلنا إنه لا يحمله فلا يخلو المأموم من قسمين: أحدهما أن يذكر ذلك قبل أن يركع. والثاني أن يذكره بعد أن ركع. فإن ذكر ذلك قبل أن يركع أحرم واستأنف القراءة وإن ذكر ذلك بعد أن ركع فلا يخلو من أن يكون كبر حال ركوعه أو لم يكبر. فإن لم يكبر فحكمه حكم من لم يركع، في أنه يحرم ويستأنف الصلاة. وإن كان كبر لركوعه ثم ذكر أنه نسي الإحرام، فإن كان لم يرفع رأسه من ركوعه ويمكنه أن يرفع رأسه فيحرم ويعود إلى ركوعه فيدرك الإمام راكعاً، فإن في ذلك قولين. وإن لم يذكر ذلك حتى رفع رأسه فإنه يتمادى على صلاته. فإذا فرغ منها أعادها. ورأى مالك رضي الله عنه هذا احتياطاً، واعتل بأنه يأمره بالتمادي لكون الصلاة تجزئه عند ابن المسيب وبالإعادة لكونها لا تجزئه عند ربيعة.

واختلف الأشياخ المتأخرون في هذه الإعادة: هل تكون مقصورة على الوقت أو تكون في الوقت وبعده؟ فمن قصرها على الوقت حمل على[1] مالك أن التمادي على الصلاة هو الأصل عنده، والإعادة هي التي احتاط بها. ومن أمر بها في الوقت وبعده رأى أن الأصل عنده الإعادة، وإنما احتاط بالتمادي على الصلاة. وقد ذكر أبو مصعب أنه مخير بين التمادي والقطع. وهذا يقتضي كون الإعادة هي الأصل. إذ لو كان التمادي / هو الأصل لما ساغ القطع. [ع 313]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف المذهب في تكبيرة الإحرام هل شرطها القيام أم لا؟ فذهب ابن المواز إلى أن ذلك من شرطها. وقال فيمن أحرم راكعاً أنه يقضي ركعته التي أحرم فيها. وكذلك لو أحرم حال انحطاطه للسجود أو حال رفعه منه لاعتد ببقية صلاته وقضى الركعة التي لم يحرم فيها قبل ركوعها. وكأنه قدر أن ما يحدث من القيام بعد تكبيرة الإحرام يوجب الاعتداد ببقية الصلاة لحصول ذلك بعد إحرام وقيام، بخلاف الركعة التي أحرم في ركوعها. وكذلك قال فيمن كبر لسجود الأولى وركع[2] للثانية ناسياً لتكبيرة الركوع فيها، أن يتمادى ويعيد. وقد رأى أن تكبيرة السجود السابق كأنه مقارن للركوع. وقد قال بعض المتأخرين إنما قضى هذه الركعة واعتد بما سواها ولم يأمره بالتمادي والإعادة لأنه تعمد ترك القيام للإحرام. وابن المسيب الذي راعى مالك خلافه حتى أمر بالتمادي إنما يقول بإجزاء الصلاة فيمن لم يتعمد ترك القيام للإحرام. وقد[3] كان شيخنا أبو محمد عبد الحميد رحمه الله يحكي عن بعض الناس وأظنه[4] ابن أبي صفرة أنه كان يقول: في أثناء المدونة ما هو كالنص على أن تكبيرة الإحرام ليس من شرطها القيام في حق المأموم. لأنه قال في المدونة: ولا ينبغي لرجل أن يفتتح الصلاة بالركوع قبل القيام وذلك يجزىء من كان خلف الإمام. فقد نص على إجزاء صلاة / المأموم المفتتح صلاته بالركوع. فإن قيل فلم فرق في المدونة بين المأموم ومن سواه في هذا؟ قيل: أشار بعض المتأخرين من أصحاب مالك إلى أن المأموم إخلاله بالقراءة لا يفسد [و 79]

---

(1) هكذا في جميع النسخ.
(2) رفع ـ و ـ.
(3) وقد = ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(4) وأظنه أنه ـ ق ـ.

صلاته لحمل الإمام ذلك عنه. فلهذا صح افتتاحه الصلاة[1] بالركوع. والفذ مخاطب بقراءة أم القرآن / في كل ركعة. فلهذا لم يصح له افتتاح الصلاة بالركوع. وكأنه يشير إلى أن من يرى أنه ليس من شرط صحة كل ركعة قراءة أم القرآن فيها لا يفرق بين الفذ والمأموم في هذا. وأشار بعضهم إلى أنه لا تصح صلاته، وإن لم يوجب القراءة في كل ركعة لأنه كالتارك سنة متعمداً. وتعمد ترك السنن يفسد الصلاة. وعندي أنه متى قيل إن الإمام يحمل تكبيرة الإحرام عن المأموم فلا ريب في سقوط فرض القيام عنه. لأن القيام إنما يراد للتكبير فإذا أسقط التكبير سقط ما يراد له. وإن قيل إنه لا يحمل تكبيرة الإحرام عنه فقد يستخف حمل القيام عنه لكونه غير مقصود في نفسه. وقد أتى المأموم بالمقصود منه. فهذا مما يمكن أن يقال في وجه تفريقه في المدونة بين المأموم والفذ.

[ع 314]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: لو أسقط المأموم تكبيرة الركوع واقتصر على تكبيرة الإحرام لصحت صلاته. فإذا أحرم عند الركوع ومزج في نيته للإحرام قصد الركوع، فقال بعض الأشياخ تصح صلاته كمن نوى بغسله الجنابة والجمعة. وبهذا قال الحسن والثوري وجماعة غيرهما. وقالت الشافعية لا يصح وقد قدمنا ما عندنا من التعقب عليهم في مزج نية الوجوب بنية النفل. وقد مضى مبسوطاً فلا معنى لإعادته.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: قد قدمنا اختلاف ربيعة وابن المسيب فيمن كبر للركوع ناسياً لتكبيرة الإحرام هل تجزيه صلاته أم لا؟ وتردد قول[2] مالك بين مذهبيهما، وتشككه في نيابة تكبيرة الركوع عن تكبيرة الإحرام فلا معنى لإعادته. وقد قال بعض الأشياخ إنما يؤمر بالتمادي والإعادة إذا كبر لركوعه[3] وهو قائم. وهذا لا معنى له عندي، لأن التكبير للركوع / لا يشترط فيه القيام والإحرام لم يحصل، فيشترط له القيام. فالتمادي يحسن على أصله وإن لم يكبر للركوع حال القيام.

[ع 315]

(1) للصلاة - و -.
(2) قول = ساقطة.
(3) للركوع - ق -.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: حكم سائر الصلوات عندنا فيما قلناه حكم واحد إلا صلاة الجمعة فإن فيها[1] قولين فيمن نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع. فقيل يتمادى ويعيد بعد فراغه ظهراً أربعاً كسائر الصلوات. وقيل بل يقطع ويستأنف الجمعة مع الإمام بخلاف غيرها من الصلوات، وهذا عندي ينظر إلى ما قدمناه من الاختلاف في كتاب الطهارة، فيمن خاف إن تشاغل بالماء فاتته صلاة[2] الجمعة. وسبب الاختلاف في ذلك أن من قدر أن الجمعة لا تفوت لوجود بدل منها وهو الظهر إذ[3] يمكن فعله، والوقت باق، لم يبح لهذا القطع، ولا لذلك التيمم. ومن قدر أن الجمعة لا بدل منها وأنه لا يمكن قضاؤها بعد الإمام أمر هذا بالقطع ليدرك مع الإمام صلاة لا يمكنه أن يأتي ببدل منها. وأمر ذلك بالتيمم لأجل هذا. وقد ذكر عن ابن حبيب أنه فرق بين الركعات في الصلوات الخمس فأمر بالتمادي والإعادة من أدرك الإمام في أول صلاته. وأمر من فاتته بعض صلاة الإمام بالقطع متى ما[4] ذكر. وأنكر بعض المتأخرين هذه التفرقة ولم ير لها وجهاً ولا يمكن عندي أن يوجد لها وجه إلا أن يقال إن الفذ إذا نسي تكبيرة الإحرام لم يصح أن يؤمر بالتمادي على صلاة نسي الإحرام فيها، والمأموم بخلافه يؤمر بالتمادي. فإذا كان ناسي تكبيرة الإحرام قد فاتته بعض صلاة الإمام فإنه لا بد أن يقضي ما فاته بعد فراغ الإمام ويكون فيما يقضيه كالفذ. والفذ لا يتمادى على صلاة نسي إحرامها. فلهذا أمر من فاتته بعض الصلاة بالقطع ولم يؤمر بذلك من لم / يفته شيء منها. هذا أقصى ما يمكن أن يتخيل عندي في ذلك. [ع 316]

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: قد قدمنا الاختلاف فيمن نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع هل يباح له القطع إذا طمع بإدراك الإمام في الركعة بعد قطعه. وسبب الاختلاف في هذا، الاختلاف في عقد الركعة هل هو تمام الانحناء أو

---

(1) ففيها قولان ـ و ـ.
(2) صلاة = ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(3) إذ = ساقطة ـ ح ـ.
(4) ما = ساقطة ـ ح ـ.

رفع الرأس منه؟ فإن قلنا إنه تمام الانحناء لم يقطع هذا الذي ذكر وهو رافع لكونه قد حصل ركعة. وإن قلنا هو رفع الرأس قطع هذا لكونه لم تحصل له ركعة.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: فيمن قدر أنه إذا قطع أدرك الإمام في الركعة بعد القطع هل يقطع بسلام أم لا؟ وسبب هذا الاختلاف مرعاة الخلاف. فمن لم يراعه قطع بغير سلام. ومن راعاه افتقر إلى القطع بالسلام لئلا يكون المصلي قد زاد ركعة في صلاته عند من قال بصحتها. وقد قال ابن حبيب فيمن ذكر بعد ركعته أنه نسي تكبيرة الإحرام فجهل أن يتمادى فأحرم مستأنفاً للصلاة فإن صلاته باطلة، ولا يخرج مما كان فيه بالنية والإحرام، دون سلام أو كلام. وكذلك من رأى نجاسة بثوبه فنزعه وأحرم فلا تصح صلاته دون القطع بسلام أو كلام.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: إذا شك الفذ هل أحرم أم لا[1] أو توضأ أم لا فهل يقطع أو يتمادى ويعيد؟ فيه قولان: أحدهما: القطع إذ لا يلزمه التمادي على صلاة لا تجزيه فيصير كمن وجبت عليه صلاتان. وإنما عليه واحدة. وقيل يتمادى لجواز أن تكون هذه الصلاة في الباطن صحيحة. وقطع الصلاة الصحيحة لا يجوز. ويعيد لجواز ألا تكون صحيحة. وقد ينفصل هؤلاء عندي عما قاله الأولون من أنا لا نوجب عليه صلاتين بأن من نسي صلاة / لا يعرف عينها، يؤمر بأن يصلي خمس صلوات حتى يحصل له اليقين [ع 317] لبراءة ذمته. فإذا لم يبعد إيجاب خمس صلوات والواجب صلاة واحدة، لم يبعد إيجاب الصلاتين والواجب واحدة. وإن كان إماماً شك في تكبيرة الإحرام فقد قال سحنون يتمادى فإذا فرغ سألهم. ويتخرج القطع على القول الآخر. قال سحنون وإن شك في وضوئه استخلف ثم وقف عن[2] الاستخلاف لجواز أن يكون على وضوء، فيكون قطع صلاة صحيحة. وفرق في الاستخلاف بين تكبيرة الإحرام وبين الطهارة لأن نسيانه الطهارة لا تبطل صلاة المأمومين ونسيانه الإحرام يبطل صلاتهم. ورأى الشيخ أبو الحسن اللخمي أن المسألتين سواء.

(1) هل هو أحرم أو لا أو توضأ أو لا - و -.
(2) على - و -.

وأن صلاتهم مع نسيانه الإحرام تصح لهم دونه كما تصح في نسيانه الطهارة. والذي قاله الشيخ أبو الحسن من التسوية بينهما قد أنكره سحنون على ما قلناه. والذي قاله سحنون هو مقتضى المذهب على ما أشار إليه بعض الأئمة. وذلك أن الطهارة لا يحملها الإمام عن المأموم إجماعاً. فلم يكن نسيانه لها سارياً حكمه إليهم. وتكبيرة الإحرام يحملها عنهم في أحد قولي مالك فكان نسيانه لها سارياً حكمه إليهم. ويكون تركه لها كالترك لهم وإن كانوا فعلوا. لكن إن قلنا إن الإمام لا يحملها عنهم تعذر الفرق ويضطر للرجوع إلى ما قاله الشيخ أبو الحسن، إلا أن يفرق مفرق بمراعاة الخلاف في حمل تكبيرة الإحرام وعدم / الخلاف في حمل الطهارة. [و 80]

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: اختلف المذهب فيمن افتتح الصلاة على الوجه الواجب ثم طرأ عليه شك فتمادى عليه حتى أكمل الصلاة فتبين له بعد إكمالها أنه أصاب في التمادي. وأنه هو الواجب عليه. أو زاد في الصلاة شيئاً تعمداً أو سهواً * ثم تبين له أنه هو الواجب عليه هل تجزئه عن الواجب أم لا؟ فمن ذلك الاختلاف فيمن سلم وهو شاك في إكمال الصلاة *(1) ثم تبين له أنه أكملها. فقيل تجزئه صلاته وقيل لا تجزئه. ومن شك هل أحرم أم لا؟ ثم تبين له / بعد الفراغ أنه أحرم. فقيل تجزئه صلاته، وقيل لا تجزئه. [ع 318] وكذلك من شك في طهارته ثم تبين له أنه متطهر. فوجه الإجزاء أن اعتقاد الصحة والوجوب عند الشروع في الصلاة ينسحب حكمه على سائر أجزاء العبادة فلا يضره التشكك لانسحاب حكم النية عند الافتتاح على سائر أجزاء العبادة. ووجه القول بأنه لا تجزئه، إن التشكك يرفع حكم انسحاب النية حتى تصير الاجزاء المفعولة مع التشكك واقعة بغير نية، ولا اعتقاد وجوب لا ذكراً ولا حكماً. وذلك يمنع من الإجزاء. وأشار بعض أشياخي إلى أن من أحرم بالظهر ثم تشكك هل كان إحرامه للظهر أو للعصر فتمادى على صلاته ثم تحقق أنه للظهر أحرم، أن صلاته تجزيه من غير اختلاف. لأجل أنه إنما تشكك بين صلاتين واجبتين. فالفعل لم يخرج عن كونه واجباً وليس عليه بعد عقد النية

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

تجديد ذكرها عند كل جزء من أجزاء الصلاة. فلم يكن لشكه حكم. لأنه لم يمنع من انسحاب[1] حكم اعتقاد الوجوب. بخلاف من شك في الصحة والفساد.

ومثال ما اختلف فيه: من فعل شيئاً سهواً أو عمداً ثم انكشف الغيب أنه هو الواجب عليه: من زاد في صلاته ركعة خامسة عمداً أو سهواً ثم تبين له أن الركعة الأولى فسدت حتى صارت هذه رابعة. فقيل تصح صلاته وتجزيه هذه عن الرابعة. وقيل لا تجزيه عن الرابعة. وتبطل صلاة المتعمد للزيادة. وتوجيه هذا الخلاف نحو ما قدمناه. وكذلك اختلف فيمن سلم من اثنتين ظناً أنه سلم من أربع ثم تنفل بركعتين هل تجزئه هاتان الركعتان عن بقية فرضه أم لا؟ والإجزاء هاهنا وفيمن زاد في صلاته ركعة متعمداً غير صحيح. لأن حدوث[2] نية مضادة للنية الأولى يمنع انسحاب حكمها لأنه إذا ضادها / و[3] ناقضها وجوداً، فأحرى أن يضادها[4] حكماً واستصحاباً. وكذلك اختلف فيمن أحرم للظهر ثم أكملها بنية العصر هل تجزئه عن الظهر أم لا؟ وهذا قد يظن منه أن المسألة التي قدمنا أن بعض أشياخنا أشار إلى ارتفاع الاختلاف فيها يتصور الخلاف فيها. لأن هذا تبدل اعتقاده إلى تصميم. ولكن لم يخرج الاعتقادان عن الوجوب. وذلك تبدل اعتقاده إلى تشكك ولم يخرج بتشككه عن الوجوب.

[ع 319]

والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال: لا يجوز الإحرام قبل الإمام عندنا. وعند أبي حنيفة خلافاً للشافعي في أحد قوليه في إجازة ذلك. ودليلنا قوله ﷺ: «فإذا كبر فكبروا»[5]. فمن كبر قبله خالف الأمر. وقياساً على السلام لما اتفقنا على[6] أنه لا يجوز قبله. فإن قال أصحاب الشافعي لما جاز للمأموم أن يقضي بعض صلاة الإمام بعد فراغ الإمام جاز له أن يسبقه ببعضها وهو التكبير. قيل لهم: إنما يقضي بعده صلاة أحرم بها معه. فكأنه باق معه وهو لم

---

(1) الاستحباب ـ و ـ استحباب ـ ق ـ.
(2) وجوب ـ و ـ.
(3) أو ـ و ـ.
(4) أن يناقضها ـ و ـ ق ـ.
(5) صحيح. أخرجه البخاري ومسلم. اللؤلؤ والمرجان ح 232.
(6) على = ساقطة ـ و ـ.

يتأخر عنه. وإذا سبق الإمام بالإحرام فإنه لا يقدر فيه متابعة الإمام فيما سبقه[1] به لا حساً ولا حكماً فافترقا. فلم يصح قياس هذا على هذا.

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: إذا سبق الإمام بالإحرام فإنه يقطع الصلاة ثم[2] يستأنفها معه. واختلف هل يفتقر قطعه إلى سلام أم لا؟ وسبب هذا الاختلاف مراعاة الخلاف. وقد قدمنا مثله. فإن لم يقطع وأكمل صلاته ـ بحكم نفسه ـ[3] على[4] إحرامه السابق فهل تصح صلاته أم لا؟ قال سحنون لا تصح صلاته. وقال بعض أشياخي كان الأولى بمذهب سحنون صحة صلاته. لأنه لما أمره بالقطع أمره أن يقطع بسلام. وإنما ينبغي أن يقول[5] بأن صلاته لا تصح مالك الذي يقول / يقطع بغير سلام. ولقد قال أشهب فيمن [ع 320] أحرم وهو يظن أن الإمام لم يكمل صلاته فإذا هو قد أكملها أنه يبني على إحرامه. فكأن شيخنا هذا رأى أن قول سحنون إن القطع يفتقر إلى سلام، يشير إلى صحة الإحرام. وإذا أمكنت صحة الإحرام صح البناء عليه. ولم يمنع من ذلك فقد الجماعة التي قصدها. كما لم يمنع ذلك في المسألة التي ذكر أشهب. وفي هذا الذي قاله نظر. لأن القطع بسلام لا يقتضي كون الإحرام صحيحاً عنده. وإنما هو استظهار للتخلص من عهدة الخلاف. ومسألة أشهب لم يوجد فيها إمام يؤمر بمتابعته. ومسألتنا الإمام فيها موجود. والمتابعة ممكنة. فلا يلزم سحنون أن يقول ما ظُن به أنه يلزمه أن يقوله.

والجواب عن السؤال السادس عشر: أن يقال: اختلف في المأموم إذا أحرم مع الإمام معاً أو سلم معه معاً. فقيل لا تجزيه صلاته وقيل بل تجزيه وقال محمد بن عبد الحكم إن لم يسبقه الإمام بحرف من حروف التكبير لم تجزه صلاته فكأنه يشير إلى أنه إن سبقه بحرف من التكبير صحت الصلاة. فمن قال

---

(1) يسبقه ـ و ـ.
(2) ويستأنفها ـ و ـ.
(3) هكذا في جميع النسخ.
(4) عن ـ و ـ.
(5) يقال.

لا تصح الصلاة حمل قوله فإذا كبر فكبروا على أن المراد به إذا فعل التكبير وفرغ منه. ومن قال بصحة الصلاة لم يسلم أن المراد ذلك، وأمكن عنده أن يحمل الحديث على أنه يراد به إذا شرع فأشرعوا وإذا أمكن ذلك لم تكن فيه حجة على إبطال الصلاة.

والجواب عن السؤال السابع عشر: أن يقال: إنما تحرز بقوله التي هي منها لأن من فروض الصلاة ما هو خارج عنها[1] كالنية واستقبال القبلة وجميع ما عدده من ذلك فأشعرك بهذا التقييد أنه إنما ميز هذه التسع عن تلك لكون هذه منها وتلك خارجة عنها.

قال القاضي رحمه الله: والقراءة[2] والركوع.

[ع 321] **قال الشيخ رضي الله عنه:** يتعلق بهذا الفصل عشرة / أسئلة منها أن يقال:

1 - هل القراءة واجبة في الصلاة أم لا؟.

2 - وإذا وجبت هل هي متعينة أم لا؟.

3 - وإذا تعينت هل تجب مرة واحدة أو تتكرر؟.

4 - وهل المصلون حكمهم في ذلك واحد أو مختلف؟.

5 - وهل على من لا يحسن القراءة تعويضها أم لا؟.

6 - وهل يجب عليه قدر القيام لها أم لا[3]؟.

7 - وما حكمه لو حدث له العلم بها في أثناء الصلاة؟.

8 - وكيف يتلافى إصلاح ما تركت القراءة فيه؟.

9 - وما الحكم في تقديم السورة على أم القرآن؟.

10 - وما حكم من أسرها ثم جهر بها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في وجوب القراءة على الجملة في الصلاة. ففقهاء الأمصار وجمهور العلماء على إيجابها على

(1) منها - ح -.

(2) والقراءة والقيام والركوع - الغاني - غ -.

(3) أم لا = ساقطة - ح -.

الجملة. وحكي عن قوم من العلماء سقوط وجوبها. وذكر عن الشيخ أبـي القاسم ابن شبلون أنه قال: قراءة أم القرآن ليست بفرض. قال لأن الإمام يحملها عن المأموم. والإمام لا يحمل الفرض. وهذا منه مصير إلى هذا المذهب الشاذ المخالف لمذهب فقهاء الأمصار لأن الإمام يحمل جميع القراءة على الإطلاق. فمقتضى اعتلاله سقوط فرض جميعها. وهذا الذي اعتل به الشيخ أبو القاسم بن شبلون، به احتج هؤلاء المسقطون للإيجاب. فقالوا: قد أجمع على أن المأموم إذا أدرك مع الإمام الركوع دون القراءة فإنه يعتد بالركعة. فلولا أن القراءة غير واجبة لما صح اعتداده بالركعة ولا صح حمل الإمام عنه. ذلك. كما لم يصح أن يحمل عنه الركوع والسجود لما كان فرضاً. وسننفصل عن هذا الذي احتجوا به فيما بعد. وإن عولوا على ما روي عن عمر رضي الله عنه من أنه ترك القراءة في الصلاة فقيل له في ذلك. فقال كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا حسن. قال فلا بأس إذن[1]. قيل لهم يحتمل أن يكون عمر ترك الجهر ولم يترك القراءة أصلاً. وإذا احتمل ذلك/ لم تكن فيه حجة/ في أنه [ع 322] ترك القراءة ودليلنا على وجوبها على الجملة قوله تعالى: ﴿**فاقرؤوا ما تيسر من القرآن**﴾[2] [و 81] والمراد بهذا القراءة في الصلاة. وفي الصحيح قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فصاعداً»[3]. وقد كنا قدمنا الكلام على مثل هذا اللفظ وذكرنا اختلاف أهل الأحوال فيه. وأن منهم من ادعى حمله على العموم في نفي الإجزاء والكمال، ومنهم من جعله محتملاً لهما، وإن الأظهر من المحتملين نفي الإجزاء. فعلى هذين المذهبين يكون الحديث حجة على وجوب القراءة. وإن لم نقل بهذين المذهبين وتوقفنا في المراد بمثل هذا اللفظ اعتمدنا على الآية المذكورة وعضدناها بأن النبـي ﷺ لما صلى قرأ. وقد قال: صلوا كما رأيتموني

---

(1) يقول ابن رشد في البداية: هو حديث غريب عندهم أدخله مالك في موطئه في بعض الروايات. الهداية ج 3 ص 36.

(2) سورة المزمل، الآية: 20.

(3) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. الهداية ج 3 ص 41.

(4) رواه البخاري وهو طرف من حديث مالك ابن الحوريث في كتاب الأذان ورواه أحمد ج 5 ص 53.

أصلي[4]. فوجب اتباعه فيما أيقنا من أفعال الصلاة، وأقوالها إلا ما دل دليل على نفي وجوبه. وقد قال بعض أصحاب المعاني: إن الله سبحانه حرم الكلام في الصلاة، فلولا أنه أوجب على اللسان عملاً من الأعمال لما حرم اشتغاله بالكلام كما لم يحرم اشتغال العين بالنظر لما لم يوجب عليها الحركة والنظر. وهذا وإن كان لا يستقل دليلاً فقد يصلح أن يكون ترجيحاً. وقال أيضاً: إن الله سبحانه استخدم الرجل بالقيام والظهر بالركوع والرأس بالسجود فليستخدم اللسان بالقراءة لأنه عضو مقصود في مثل هذه المعاني. وهذا عندنا مثل[1] الأول. بل ربما كان أخفض رتبة في طرق الترجيح.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في ذلك. فمذهب مالك والشافعي تعين الواجب من القراءة وهو أم القرآن ومذهب أبـي حنيفة أنها لا تتعين وإنما تجب قراءة على الجملة. وقدرها بالآية. وقدرها أبو يوسف بثلاث آيات قصار أو آية طويلة. ودليلنا على التعيين ما قدمناه من قوله: لا صلاة إلا / بفاتحة الكتاب فصاعداً[2] وهذا نص على التعيين كما قلناه. فإن قالوا قد روي إلا بفاتحة الكتاب أو غيرها، قيل: يحتمل أن يكون من شك الراوي فلا تترك رواية البخاري ومسلم لمثل هذه الزيادة التي فيها هذا الاحتمال. فإن قالوا قد روي أيضاً لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب[3]. قيل معناه ولو بالاقتصار عليها. لأنه قد شرع قراءة زائدة عليها. فأشار إلى أن أقل ما شرع فاتحة الكتاب. فإن قالوا قد قال تعالى: **﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾**[4]. وأمر الأعرابـي الذي علمه أن يقرأ بما تيسر معه من القرآن[5]. قيل الآية محمولة على صلاة الليل نافلة. وإن سلمنا عمومها أثبتنا التعيين بالحديث الذي قدمناه على أن قراءة أم القرآن وأكثر منها مما يتيسر[6] فتجب قراءتها

(1) كالأول ـ و ـ ق ـ.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) الخطيب البغدادي عن أبـي هريرة. حديث رقم 26131. جامع الأحاديث للسيوطي.

(4) سورة المزمل، الآية: 20.

(5) متفق عليه من حديث أبـي هريرة. الهداية ج 3 ص 11.

(6) تيسر ـ و ـ ق ـ.

ويسقط ما زاد عليها[1] مما تيسر بدليل. ولا يسلم لهم حملها على أن المراد بها أي شيء يتيسر. بل نقول يمكن حملها على أن المراد بها قراءة كل الذي يتيسر[2]. وأما حديث الأعرابي فالكلام عليه كنحو الكلام على الآية إما أن نقول أمر بقراءة كل ما تيسر معه كما قلناه في الآية أو نقول لعله لم يكن يحسن قراءة أم القرآن. وأما استعمال القياس هاهنا وإثبات بعض القرآن بدلاً من بعض فنحن نمنعه لما بيناه في وجوب تعيين التكبير وقد تقدم مبسوطاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اتفق المذهب على وجوب قراءة أم القرآن في الصلاة على الجملة. وإن الإخلال بها في جميع الصلاة يمنع الإجزاء إلا رواية شاذة رواها الواقدي. وهذه الرواية الشاذة أما[3] إن حملت على سقوط وجوب القراءة أصلاً فقد قدمنا إفساد هذه المقالة. وإن حملت على أن القراءة تجب ولكن لا يتعين وجوب قراءة أم القرآن أصلاً/ كما قال أبو حنيفة فقد قدمنا أيضاً الرد على هذه المقالة. [ع 324]

واختلف المذهب بعد الاتفاق على وجوب قراءتها كما حكيناه. هل تجب مرة واحدة أو متكررة؟ فقال المغيرة بإيجابها مرة واحدة. وقال الجمهور بتكريرها. واختلف المكررون لها. فروي عن مالك إيجاب تكريرها بتكرر الركعات. وهو مذهب الشافعي. وروي أيضاً عنه العفو عن إيجاب تكريرها في أقل الركعات واختلف في الأقل على هذا المذهب ما هو؟ فقيل هو الأقل على الإطلاق وقيل هو الأقل بالإضافة. ومعنى الأقل على الإطلاق العفو عنها في ركعة واحدة، وإن كانت الصلاة صبحاً أو جمعة أو ظهراً لمسافر. ومعنى الأقل بالإضافة أن تكون الركعة من صلاة الرباعية كالظهر أو ثلاثية كالمغرب. وأما إن كانت واحدة كركعة من الصبح أو الجمعة أو ظهراً لمسافر فلا يعفى عنها. فأما رواية الواقدي فالحجة فيها قوله ﷺ: «كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي

(1) عليها = ساقطة ـ ح ـ ق .
(2) تيسر ـ ق ـ و ـ.
(3) أما = ساقطة ـ و ـ.

خداج ثلاثاً غير تمام[1] ومعنى خداج أي ناقصة. يقال خدجت الناقة إذا ولدت قبل أوان الولادة. ووصف الصلاة بالنقص يشعر بحصول الإجزاء. وقد انفصل عن هذا بأن النقص قد يعبر به عن نقص بعض الأجزاء. والصلاة إذا ذهب بعض أجزائها التي هي من أركانها لم تصح ولم يقع الاعتداد بها. وقد أشار ابن نافع وعيسى ابن دينار إلى حمل التشبيه هاهنا[2] على المشابهة لولد غير تام. فإن صح ما قالاه ووقع التشبيه بولد ناقص فلا دلالة في الحديث على الاجزاء لدخول النقص في أجزاء الصلاة وأركانها. وأما المغيرة فإنه يعتمد في اجزاء الصلاة إذا قرئت أم القرآن في ركعة واحدة منها على قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فصاعداً». فإذا قرأ فاتحة الكتاب / مرة [ع 325] واحدة اقتضى ظاهر هذا الحديث عنده صحة الصلاة. لأنه لم يشترط في كونها صلاة تكرير القراءة. وينفصل عن هذا بأن يقال قد تسمى الركعة الواحدة صلاة. وإذا سميت صلاة لم تصح كل ركعة إلا بقراءة الفاتحة على ظاهر الحديث. وأما الموجبون التكرير فإن من اشترط منهم التكرير في كل ركعة، فحجته قوله: كل ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصلها إلا وراء إمام. وهذا يقتضي إثبات التكرار في كل ركعة. وأما المكررون الذين عفوا عن الأقل فلا يتحرر لهم متمسك من جملة هذه الظواهر كلها. كما تحرر لهؤلاء الذين ذكرنا قبلهم. ولعلهم يتمسكون بشواهد بعض الأصول المعفو فيها عن القليل. وإذا ثبت لهم العفو عن القليل رأى بعضهم أن الركعة قليلة حيثما كانت. ورأى بعضهم أنها إنما تكون قليلة بالإضافة. فهي في الرباعية والثلاثية قليلة لكونها الثلث أو الربع. والثلث أو الربع قليل. وفي الثنائية ليست بقليلة أنها نصف والنصف ليس بقليل. وقد رأى بعض الأشياخ أن الركعة من الثلاثية ليست بقليلة. وكأنهم قدّروا الثلث كثيراً. وفي الحديث «الثلث

---

(1) رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ثلاثاً غير تمام». ورواه مالك وغيره. انظر الهداية ج 3 ص 42.

(2) هاهنا = ساقطة ـ و ـ.

والثلث كثير»[1]. ولكنه رجع عن هذا الرأي إلى موافقة الجماعة. وأما أبو حنيفة فإنه يشترط التكرير. ولكنه يقتصر على التكرير في ركعتين. وحجتنا عليه قوله: كل ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصلها إلا وراء إمام[2]. وهذا يوجب تساوي حكم الركعات الأربع. وكذلك قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فصاعداً. فإن كل ركعة تسمى صلاة على ما قدمنا الإشارة إليه. ولأنه لَمَّا علم الأعرابـي الصلاة وأمره بالقراءة قال له افعل ذلك في صلاتك كلها. ولأن الصلاة إنما تتم بتكرار الركعة الأولى. / فيجب أن تتكرر بجميع أركانها من [ع 326] قيام وقراءة وركوع وسجود وقد قرأ عليه السلام في الأربع وقال صلوا كما رأيتموني أصلي[3]. وهذا يوجب تساوي الركعات الأربع في وجوب القراءة.

واستدل أصحاب أبـي حنيفة / بقوله عليه السلام القراءة في الأولين [و 82] قراءة في الأخريين. قال وقد قال علي وابن مسعود في الأخريين إن شاء قرأ وإن شاء سبح. ولأنه قول يخافت به فكان مسنوناً كالتسبيحات. ولأن مخالفة الأخريين للأولين في الجهر والاقتصار على سورة واحدة يشعر بالمخالفة في الوجوب. قالوا والتكرار بحسب الركعة الأولى يجب كما قلتموه. ولكن فيما كان أصلياً في الصلاة كالركعة الثانية. وأما الثالثة والرابعة فمزيدتان في الفرض ويسقطان عن المسافر. فلهذا لم يتكرر الأمر فيهما كما تكرر في الثانية.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في وجوب القراءة هل تجب وجوباً عاماً أو وجوباً خاصاً فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها تجب وجوباً خاصاً فيختص الوجوب عندهما بالإمام والفذ ويسقط عن المأموم. وقال الشافعي بل[4] تجب وجوباً عاماً. فيلزم الفذ والإمام والمأموم.

---

(1) حديث صحيح. أخرجه البخاري ومسلم.

(2) رواه مالك في الموطإ ولفظه: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فلم يصل إلا وراء الإمام. شرح الزرقاني ج 1 ص 158. وقال الترمذي حسن صحيح.

(3) تقدم تخريجه ص 401.

(4) بل = ساقطة ـ ح ـ ق ـ.

ودليلنا ما خرجه مسلم من قوله ﷺ: «فإذا قرأ فانصتوا»[1] فعم قراءته أم القرآن وغيرها. وقوله كل ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصلها إلا وراء إمام[2].

وأيضاً فقد اتفق على أن من أدرك مع الإمام الركوع دون القراءة أنه يعتد بركعته. فلو كانت القراءة واجبة على المأموم لم يعتد بركعته ولا حملها الإمام عنه.

وأما الشافعي فإنه يحتج بقوله عليه السلام لمن خلفه: (فلا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة إلا بها)[3]. وهذا نص في إثباتها في حق المأموم وأيضاً قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فصاعداً)[4]. فعم / المأموم وغيره. وقد [ع 327] اعتذر بعض أصحاب الشافعي في اعتداد المأموم بالركعة التي فاتته قراءتها بأن ذلك رخصة لا يعقل لها معنى محرر. وقد حمل الإمام القيام وهو فرض ولم يدل حمله إياه على سقوط فرضه. قالوا وإنما اقتصر المأموم على قراءة أم القرآن ولم يقرأ السورة مع الإمام لأن قراءة أم القرآن فرض والاستماع للإمام سنة. والفرض أولى أن يقدم. والسورة التي مع أم القرآن سنة والاستماع سنة فصح أن يقدم سنة على سنة. ولنا نحن أن نتأول أحاديثهم على استحباب قراءتها حتى نضطرهم إلى إثبات دليل آخر على الوجوب. وقد قال مالك في الإمام إذا كان

---

(1) لفظه إنما جعل الإمام ليؤتم به. وإذا قرأ فأنصتوا ـ رواه الخمسة إلا الترمذي. وقال مسلم: هو صحيح. نيل الأوطار ج 2 ص 236.

(2) تقدم تخريجه.

(3) عن عبادة بن الصامت قال: صلى رسول الله ﷺ فثقلت عليه القراءة. فلما انصرفنا قال: «إني أراكم تقرأون وراء إمامكم» قال: قلنا يا رسول الله إي يا رسول الله. قال: «لا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها». بلوغ الأماني ج 2 ص 194. ورواه أبو داود والترمذي، ونيل الأوطار ج 2 ص 239.

(4) البخاري ومسلم. وروى البيهقي عن أبي هريرة قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أنادي لا صلاة إلا بقرآن بفاتحة الكتاب فما زاد. علق عليه ابن التركماني أن في سنده جعفر بن ميمون. وقد تكلم فيه النقاد. ج 2 ص 37. وروى عبد الرزاق بسنده إلى عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن فصاعداً». رواه أحمد ج 5 ص 322.

يسكت قبل القراءة فإن المأموم يقرأ أم القرآن واعتل بعض المتأخرين لهذه الرواية بأنه إنما رأى ذلك لأجل أن اشتغاله بالقراءة يقطعه عن الوسواس ويحميه من الفكرة التي تعتور الصامت. ولهم أيضاً أن يتأولوا أحاديثنا. ولكن النظر في ترجيح التأويلات بعضها على بعض يفتقر إلى خوض في فنون من أصول الفقه ليس هذا موضعه[1] فإذا ثبت سقوط وجوبها عن المأموم فلا يقرأ في صلاة الجهر. وفي قراءته في صلاة السر قولان: استحبابها وهو المشهور، وسقوطها وبه قال أبو حنيفة. فأما سقوطها في الجهر فلقوله عليه السلام في صلاة جهر فيها لما انصرف منها (مالي أنازع القرآن)[2]. قال أبو هريرة فانتهى الناس عن القراءة مع النبـي ﷺ فيما جهر فيه. وأما ثبوتها في صلاة السر فلأجل أن ظاهر قول أبـي هريرة هذا يقتضي بقاؤهم عليها في صلاة السر. وأما سقوطها فلأنه ﷺ صلى صلاة سر فلما انصرف قال: «أيكم قرأ سبح اسم ربك الأعلى». فقال بعض القوم أنا ولم / أرد إلا الخير. فقال قد عرفت أن بعضكم خالجنيها[3]. وانفصل عن هذا بأن الظاهر[4] أنه جهر حتى سمعه النبـي ﷺ. وهذا ممنوع. وقد كان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام. وعن علي رضي الله عنه أنه قال: من قرأ خلف الإمام ملىء فوه تراباً[5].

[ع 328]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قال بعض أهل العلم يجب على المصلي الذي لا يحسن القرآن أن يقف قدر قراءة أم القرآن ويذكر اسم الله سبحانه: وقال أشهب لو قرأ شيئاً من التوراة أو الإنجيل أو الزبور لم تصح صلاته لأنه لا يعلم أن ذلك من الكتاب المنسوب إليه. وإنما عليه أن يذكر الله

(1) موضعها ـ و ـ.

(2) رواه مالك في الموطإ. الزرقاني ج 1 ص 161. ورواه أبو داود والنسائي والترمذي. نيل الأوطار ج 2 ص 238. الترمذي ج 2 ص 108.

(3) رواه البخاري ومسلم. إكمال الاكمال ج 2 ص 155.

(4) بأن الظاهر من المذهب ـ و ـ.

(5) روى عبد الرزاق بسنده إلى محمد بن عجلان قال قال علي من قرأ مع الإمام فليس على الفطرة. قال وقال ابن مسعود ملىء فوه تراباً. وقال عمر بن الخطاب وددت أن الذي يقرأ خلف الإمام في فيه حجر المصنف. ج 2 ص 138 ح 2806.

سبحانه. ولو قرأ شعراً فيه ذكر وتمجيد لم تصح صلاته. وقال ابن سحنون أن يذكر الله. وظاهر كلام أشهب وابن سحنون أن تعويض الذكر يجب في محل القراءة. وقال القاضي أبو محمد لا يجب. ويستحب أن يقف وقوفاً ما. فإن لم يفعل أجزاه وفي المبسوط أنه ينبغي له أن يقف قدر قراءة أم القرآن وسورة ويذكر الله. قال كالمصلي على الجنازة يقوم بين كل تكبيرتين قدر أم القرآن وسورة يدعو في ذلك. وقد كنا قدمنا أن الأبهري لم يوجب على من لم يحسن النطق بتكبيرة الإحرام تعويضاً منها لما كانت متعينة. فمقتضى قوله عندي: إنه لا يجب أيضاً على من لا يحسن قراءة أم القرآن تعويض خلافاً لمن أوجبه ممن حكينا قوله. ولعل من أوجبه تعلق بما ذكر في بعض الطرق، في حديث الأعرابي الذي علمه من قوله إن كان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمد الله وكبره وهلله[1]. وهذه الزيادة لم تأت من طريق ثابتة. فلهذا لم يتفق على الوجوب.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: قد ذكرنا في هذا السؤال الذي فرغنا منه أمر طائفة من أهل العلم لمن لا يحسن القرآن بالقيام. وإن في المبسوط استحبابه. وإليه ذهب القاضي أبو محمد. ولكن الذي وقع / في المبسوط حد فيه قدر المستحب. والمستحب[2] بمقدار القراءة. والقاضي أبو محمد لم يعتبر مقدار القراءة وإنما استحب أن يفصل بين الإحرام والركوع بوقوف ما، يكون فاصلاً بين هذين الركنين. والذي يظهر في هذا أن القيام إن لم يكن مقصوداً في نفسه ولا ورد الشرع به * لأجله وإنما ورد به *[3] لأجل القراءة وليكون محلاً لها. فإذا سقطت القراءة للعجز عنها ولم يجب عوض منها فلا فائدة للأمر به. كما لا تؤمر الحائض بالطهارة لما كانت الصلاة ساقطة عنها، والطهارة إنما تراد لأجل الصلاة. وإن قلنا إن القيام عبادة مقصودة في نفسها لا تراد للقراءة ولا شرعت لأجلها، بدليل أنها تجب على المأموم وإن كانت القراءة ساقطة عنه. ولا يتخيل أنها إنما وجبت على المأموم لأجل وجوب المتابعة

[ع 329]

(1) رواه أبو داود والنسائي والترمذي. نيل الأوطار ج 2 ص 231.
(2) والمستحب = ساقطة - ح -.
(3) ما بين النجمين = ساقط - و -.

والاقتداء بالإمام. لأن الإمام إذا صلى جالساً لعذر وأبحنا الصلاة وراءه فإن القيام يجب على المأمومين[1]، وإن كانت المتابعة إنما تكون بالجلوس. وهذا يشعر بأنه وجب لا لأجل المتابعة، ولا لأجل القراءة. وإذا وجب لنفسه لا لغيره لم يسقط عن القادر عليه لأجل عجزه عن غيره. ولعل أصحابنا إنما استحبوا القيام ولم يوجبوه لأجل الإشكال في القصد بوجوبه عندهم.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إذا قلنا بالمشهور من أن القراءة واجبة فعلى الإنسان تعلمها ليتوصل بذلك إلى إقامة الصلاة الواجبة عليه. فإن لم يسعه وقت الصلاة للتعليم صلى وراء من يقرأ ليحمل هذا الفرض عنه. فإن ترك الائتمام به وصلى فذا اختياراً فقال بعض أصحاب مالك صلاته باطلة. وكأن هذا رأى أن تعمده لترك حمل القراءة عنه كتعمده لتركها مع القدرة / عليها [ع 330] وهو وحده. وقال بعض أصحاب مالك فيمن كان أمياً فصلى بمن يقرأ: أن صلاة الإمام تصح والمأموم تبطل. وقال بعض أشياخي هذا قول آخر بصحة الصلاة لأن الإمام وجد من يقرأ وهو المأموم. وقال بعض * الأشياخ إن لم يعلم بكون المأموم قارئاً صحت صلاته. وإن علم لم تصح. وقال غيره من الأشياخ اختلف *[2] أصحابنا في صحة صلاة الأمي إذا أم قارئاً ووجه القول بالصحة أن صلاة الجماعة ليست بفرض ولم يقم دليل / على وجوب طلب [و 83] الأمي إماماً. وَوُجّه القول الآخر بنحو ما ذكرنا[3] فيه. فإذا ثبت وجوب التعلم فشرع في الصلاة قبل إمكان التعلم ولم يجد من يتحمل عنه القراءة فطرأ عليه العلم بها في أثناء الصلاة. وهذا يتصور بأن يكون سمع من قرأها فعلقت بحفظه من مجرد السماع * فهذا لا أعرف فيه في المذهب نصاً *[4]. ومذهب الشافعي صحة ما مضى من صلاته بغير قراءة. ومذهب أبـي حنيفة إبطال ما مضى من صلاته ووجوب استئناف الصلاة. ووقفت في كتاب ابن سحنون على

---

(1) المأموم ـ ح ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.
(3) ما ذكرناه ـ ح ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.

حكاية عن أبيه وغيره من أصحابنا أنه لا يستأنف الصلاة. وذكر مذهب المخالف ورد عليه: بأنه إذا ما مضى على حسب[1] ما أمر به فلا وجه لإبطاله. واحتج أيضاً بأن الإجماع على أن الجالس إذا صح يعتد بما مضى من أجزاء الصلاة يقتضي أن يعتد الأمي بما مضى. وليس الأمر كما[2] حكاه من الإجماع. فإن محمد بن الحسن التزم أن الجالس لا يعتد بما مضى. وإنما يكون ما ذكره ابن سحنون مناقضة لأبـي حنيفة. فإنه يرى أن الجالس يعتد بما مضى. فإن كان أراد الإجماع منا ومنه[3] فصحيح ما قال. وقد قال بعض الأشياخ لو طرأ على الأمي قارىء لم يلزمه أن يقطع ليأتم به.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: من ترك قراءة أم القرآن في ركعة واحدة هي أقل صلاته. فإن قلنا إنها لا تجب في الركعة التي تركت فيها القراءة فحكمه أن يسجد لسهوه وتصح صلاته. / فأما صحة صلاته، فلأنه لم يخل بفرض. وأما سجوده لسهوه فلتركه قراءة أقل مراتبها أن تكون سنة. ويختلف إن فعل ذلك متعمداً هل تبطل صلاته أو تصح تخريجاً من الاختلاف في ترك السنن تعمداً؟ وإن قلنا إنها تجب في الركعة التي ترك القراءة فيها وجوباً محققاً لا إشكال فيه، فحكمه أن يلغي تلك الركعة ويعتد بما سواها. ويكون ما سواها هو الذي حصل له من الصلاة. فإن ذكر تركه القراءة وقد أكمل ركعته الأولى وهو قائم في الثانية جعل الثانية أولى[4] صلاته. حتى كأنه لم يصل غيرها. وسجد بعد سلامه لزيادة ما ألغيناه من الأفعال في أول صلاته. وكذلك إن ذكر وهو قائم في ثالثته جعلها ثانيته وقرأ مع أم القرآن سورة أخرى وسجد بعد السلام. وإن لم يذكر إلا وهو في رابعته سجد قبل السلام بعد قضاء الركعة التي ترك قراءتها. وإنما سجد قبل السلام هاهنا لأنه أخل بالجلوس فيما قدره ثالثة وهي

ع 331

(1) سبب - ح -.
(2) على ما حكاه - و -.
(3) منا ومنهم - و - ق -.
(4) أول - ح -.

ثانية، وبقراءة[1] السورة المسنونة في ذلك. وزاد ما ألغيناه من الأعمال. والنقص والزيادة إذا اجتمعا سجد لهما قبل السلام. وإن قلنا بالتشكك بين المذهبين الأولين هل القراءة فرض في تلك[2] الركعة على أحد قولي مالك أو سنة على قوله الآخر؟ فإن الحكم: * في هذا الذي ترك قراءة أم القرآن من ركعة *[3] إذا لم يذكر إلا عند آخر صلاته. أن يسجد لسهوه ويعتد[4]. وقد صار مالك إلى هذا مرة أخرى وكأنه ترجح[5] بين المذهبين الأولين. وإن ذكر في أثناء صلاته فهل يتمادى لجواز أن تكون صلاته صحيحة فلا يسوغ له قطعها أو يقطع لئلا يوجب عليه صلاتين؟ وعندي إن هذا يتخرج على القولين اللذين قدمناهما فيمن شك في تكبيرة الإحرام أو في الوضوء على ما قدمناه في ناسي تكبيرة الإحرام / المكبر للركوع. وقد[6] قال ابن القاسم في كتاب ابن المواز إن ذكر ترك القراءة قبل إكمال الركعة الأولى رجع فاستأنف القراءة. وإن لم يذكر حتى أكمل الركعة الأولى صيرها نافلة بأن يكمل عليها ركعة أخرى ويسلم منها. وإن ذكر بعد أن ركع الثالثة أكمل صلاته وأعاد. وقال بعض المتأخرين قول ابن القاسم هاهنا بالقطع بناءً منه على هذه الطريقة التي ترجح[7] مالك فيها. وقد ذكر مالك في المجموعة أنه إن ذكر وهو راكع رجع فاستأنف القراءة. وإن كان بعد أن رفع رأسه تمادى وأعاد احتياطاً. وهذا الفرق الذي في المجموعة هو القول الذي أشرت إليه أنه يتخرج من الأصل الذي ذكرته. وإنما لم يأمره بالتمادي وقد حصل راكعاً لأنه رأى أن عقد الركعة رفع الرأس لا تمام الانحناء.

[ع 332]

وإن ترك القراءة من ركعتين فقيل يلغيهما ويعتد بما سواهما. وقيل

---

(1) ولقراءة ـ ق ـ.
(2) في كل ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.
(4) ويعيد ـ ق ـ و ـ.
(5) رجح. هكذا في جميع النسخ ـ ترجح ـ رجح ـ ولعل الصواب تردد.
(6) قَد = ساقطة ـ و ـ.
(7) هكذا في جميع النسخ. ولعله تردد.

يتمادى على صلاته ويسجد ثم يعيد. وهذا يحتمل عندي أن يكون بناه على التشكك في وجوبها مرة واحدة أو متكررة. فلهذا أتم وأعاد. ويحتمل أن يكون لكثرة السهو فيها، جانبَ طريقة من قال بالإلغاء وأمر بالتمادي والإعادة.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: اختلف فيمن قدم على أم القرآن السورة التي تقرأ معها. هل يعيد قراءة السورة بعد أم القرآن أم لا؟ وهل يسجد لهذا السهو أم لا؟ وسبب الاختلاف النظر في هذا الترتيب هل هو متأكد حتى يؤمر بتلافيه ويخاطب بسجود السهو فيه أو غير متأكد فلا يؤمر بذلك؟ وستتكلم على أحكام السهو في موضعه إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: اختلف فيمن أسر قراءة أم القرآن في صلاة الجهر، ثم ذكر فعاد فجهر بها هل يسجد للسهو / أم لا؟ فقيل لا [ع 333] سجود عليه لتلافيه ما أخل به. وقيل يسجد بعد السلام. واختاره بعض الأشياخ لأن من أخل ببعض أركان الفرض يقضيه. ومع هذا لا يسقط سجود السهو * عنه. فمن أمره بسجود السهو رأى أنه خوطب به بالفراغ منها فلا يسقط ما خوطب به من ذلك العود[1] إلى قراءتها. ومن لم يأمره بذلك رأى أنه قادر على تلافي ما قصر فيه ولم يمنعه من ذلك مانع. فإذا تلافاه لم يلزم بالسجود. وعندي أن من أمره بالسجود لا يأمره / بالعود إلى إعادة القراءة. [و 84] ومن لم يأمره بذلك أمره بالعود إليها. وستتكلم عليه في موضعه إن شاء الله تعالى *[2].

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والركوع والرفع منه والسجود[3] والفصل بين السجدتين.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل اثنا عشر سؤالاً. منها أن يقال:

---

(1) هكذا في ـ و ـ وفي غيرها الكلام ساقط كله.
(2) ما بين النجمين = ساقط من ـ ح ـ ق ـ.
(3) والركوع والسجود والرفع = الغاني.

1 ـ ما الركوع وما السجود؟.
2 ـ وما الدليل على وجوبهما؟.
3 ـ وهل يجب فيهما الطمأنينة؟.
4 ـ وإن وجبت ما مقدار الواجب منها؟.
5 ـ وهل يجب رفع الرأس من الركوع[1]؟.
6 ـ وما حكم الاعتدال عند الرفع من الركوع؟.
7 ـ وهل يجب الفصل بين السجدتين؟.
8 ـ وإن وجب ما القدر[2] الواجب منه؟.
9 ـ وهل يجزىء الاقتصار على بعض الوجه؟.
10 ـ وهل يجب السجود على اليدين والركبتين والقدمين؟.
11 ـ وهل تكشف اليدان في سجودهما أو تستران؟.
12 ـ وهل يشترط مباشرة الوجه للأرض أم لا؟ وما يسجد عليه؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الركوع فانحناء الظهر وانعطافه متطاطئاً. قال الشاعر:

أليس ورائي إن تراخت منيتي لزوم عصا تحنى عليها الأصابع
أخبر أخبار القرون التي مضت أدب كأني كلما قمت راكع

وأما السجود فهو التطامن والميل إلى الأرض والانخفاض. تقول العرب سجدت الدابة وأسجدت إذا خفضت رأسها لتركب. وسجدت النخلة إذا مالت. قال زيد الخيل:

بجيش تظل البلق في حجراته ترى الأكم فيه سجداً للحوافر

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الدليل على وجوب الركوع والسجود قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾**[3]. ولأن

(1) هذا السؤال ساقط من جميع النسخ ـ وأثبتناه بناء على ما جاء في الشرح.
(2) المقدار ـ و ـ.
(3) سورة الحج، الآية: 77.

النبي ﷺ لما صلى ركع وسجد وقد قال: صلوا كما رأيتموني أصلي[1]. وأجمعت الأمة على وجوبهما.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في إيجاب الطمأنينة / في الركوع والسجود. فأثبت الشافعي وجوبها ونفاه أبو حنيفة. [ع 334] والمذهب على قولين عندنا. أحدهما إيجابها، والثاني إثباتها فضيلة. فأما نفاة الإيجاب[2] فيعتمدون على قوله تعالى: ﴿**اركعوا واسجدوا**﴾[3]. فيقصر الواجب[4] على ما يسمى ركوعاً وسجوداً. والركوع والسجود العاريان من الطمأنينة يسميان ركوعاً وسجوداً. وأما الموجبون فيعتمدون على قوله ﷺ للأعرابي الذي علمه الصلاة: ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ثم ارفع حتى تطمئن قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ثم اجلس حتى تطمئن جالساً[5]. فمن قال إن الأمر على الوجوب استدل بمجرد هذه الأوامر. ومن وقف فيه أو حمل الأمر فيه[6] على الندب استدل على الوجوب بسياق الحديث. فإنه لما صلى قال له ﷺ: «ارجع فصل فإنك لم تصل». وتكرر منه هذا إلى أن قال: علمني فعلمه ما ذكرناه. فلو خلط له[7] الوجوب بالندب لم يستبن المعنى الذي يكون بتركه غير مصل. وهذا على أن معنى قوله لم تصل: أي صلاة جازية. وقد ذم ﷺ صلاة المنافقين وقال في الحديث: قام أحدهم فنقر أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً[8]. وظاهر هذا ذم الاقتصار على النقر. ومن لم يطمئن فإنه في حكم من

(1) أخرجه البخاري ومسلم. وهو طرف من حديث مالك ابن الحويرث في كتاب الآذان. ورواه أحمد ج 5 ص 53.
(2) الوجوب ـ و ـ.
(3) سورة الحج، الآية: 77.
(4) الوجوب ـ و ـ ق ـ.
(5) متفق عليه من حديث أبي هريرة. انظر الهداية ج 3 ص 11.
(6) أو حمله على الندب ـ ح ـ.
(7) له = ساقطة ـ و ـ.
(8) أخرجه مسلم من حديث أنس بن مالك. وفي ختامه (تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً) =

نقر. فأما نفاة الإيجاب من أصحاب أبي حنيفة فإنهم ينفصلون عن هذا بأن القرآن اقتضى الاقتصار على ما يسمى ركوعاً وسجوداً. فإذا جاء خبر واحد بزيادة عليه كان نسخاً. والنسخ لا يكون بخبر الواحد. وأما نفاة الإيجاب من أصحاب مالك فقد يقولون يمكن أن يكون الأعرابي قد أخل بالطمأنينة فأمره[1] النبي ﷺ بالإعادة على جهة التغليظ حتى لا يتعود ترك أمر مشروع وليأتي بصلاة كاملة. وعلمه صفة الصلاة الكاملة. ويعتضدون في هذا التأويل / بأن [ع 335] يقولوا لو كان ما أخل به مفسداً للصلاة لأمره بالقطع ولم يتركه يتمادى على صلاة فاسدة وهو يراه وكرر فعلها بحضرته. فلما أقره على التمادي أشعر ذلك بأنه لم يفسد صلاته بما تركه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الواجب من الطمأنينة أدنى لبث، كما ذكره القاضي أبو محمد هاهنا. فإن زاد على أدنى لبث. فذكر ابن شعبان أن من الناس من يقول بوجوبه وكأنه يرى[2] الطمأنينة وجبت وجوباً موسعاً. ومنهم من يقول إن الزائد نافلة. وكأن هؤلاء وصفوه بهذا لما جاز تركه إلى غير بدل. وسنبسط الكلام على هذا في قصر المسافر إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف الناس في رفع الرأس من الركوع. فذهب الشافعي إلى إيجابه. وذهب أبو حنيفة إلى سقوط وجوبه. وصحح صلاة من خر راكعاً إلى سجدته. والمذهب عندنا على قولين: أحدهما أنه فرض. والثاني أنه سنة. فروى ابن القاسم عن مالك أنه يتمادى ويعيد. فكأنه رأى[3] التمادي مراعاة للخلاف. وروى عنه ابن زياد أنه لا يعيد فكأنه رآه لم[4] يخل بفرض. فلهذا تصح صلاته. فحجة الوجوب قوله: في حديث

= حديث رقم 195 من كتاب المساجد ومواضع الصلاة. كما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد.

(1) وأمره في - ح -.

(2) رأى - ح -.

(3) رأى أن - و -.

(4) رأى أنه لم يخل - و - ق -.

الأعرابي ثم ارفع حتى تطمئن قائماً. فأمره بالرفع من الركوع وعلمه إياه. والظاهر إيجاب كل[1] ما علمه لما بيناه. ولأنه عليه السلام ركع ورفع. وظاهر فعله يقتضي الوجوب هاهنا. وأما نفاة الإيجاب فلا أعلم لهم ظاهراً يتمسكون به. ولعلمهم لما سمعوا الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿اركعوا واسجدوا﴾[2]. وكأن الركوع في اللغة هو الانحناء على ما بيناه لم يثبتوا في الركوع زيادة على ما ورد به ظاهر الآية.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: قد قدمنا اختلاف المذهب في إيجاب الرفع من الركوع فإن لم نقل بإيجابه / وهو مذهب أبي حنيفة لم نوجب [ع 336] الاعتدال / الذي هو فرع عنه. وإن قلنا بإيجابه وهو مذهب الشافعي، فهل [و 85] يجب الاعتدال أم لا؟ ذكر القاضي أبو محمد في كتابه هذا: أن الاعتدال في القيام للفصل مختلف فيه. قال والأولى أن يجب منه ما كان إلى القيام أقرب. وقد ذكر ابن القصار عن بعض أصحابنا إيجاب ما كان إلى القيام أقرب على حسب ما اختاره القاضي أبو محمد. ولابن القاسم فيمن رفع من الركوع والسجود ولم يعتدل، أن صلاته تجزيه ويستغفر الله ولا يعود. ولأشهب أن صلاته غير صحيحة. فمن أوجب الاعتدال يعتمد على قوله ﷺ: «لا تصح صلاة لا يقيم فيها صلبه من الركوع والسجود»[3]. وأما من نفى الإيجاب فعندي أنه رأى أن القصد بالرفع من الركوع الفصل بينه وبين السجود. والفصل في ذلك يحصل بالرفع وإن لم يعتدل. فإذا حصل الغرض المقصود لم يكن معنى لزيادة أمر آخر عليه في الوجوب. وكأن القاضي أبا محمد رأى أن ما قارب الشيء فحكمه حكمه. فإذا رفع رفعاً هو إلى القيام أقرب، حكم له بحكم القيام لمقاربته[4] إياه وإن كان إلى الركوع أقرب كان كحكم الراكع الذي لم يرفع،

(1) كل = ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(2) سورة الحج، الآية: 77.
(3) لفظه: لا تجزي صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره من الركوع والسجود. رواه أبو داود والنسائي والدارقطني والترمذي. وقال حسن صحيح. ورواه البيهقي وصححه. نصب الراية ج 1 ص 180.
(4) مقارنته ـ ح ـ و ـ.

ولم يوجد منه فصل بين الركوع والسجود.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اما الفصل بين السجدتين فواجب باتفاق. فإن قيل لم اتفق على وجوبه واختلف في وجوب الفصل بين الركوع والسجود؟ قيل لاختلاف شكل الركوع وشكل السجود. لأن الركوع انحناء الظهر والسجود إلصاق الوجه بالأرض. فالفصل بينهما حاصل إذا ركع وإن لم يرفع رأسه. والسجدة الواحدة وإن طالت لا تتصور سجدتين، فلا بد من الفصل بين السجدتين حتى تكونا اثنتين لا واحدة. هذا وجه الاتفاق على وجوب الفصل بين السجدتين والاختلاف / في إيجاب الفصل بين الركوع والسجود. [ع 337]

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما أبو حنيفة فإنه يوجب الفصل بين السجدتين بأن يرفع وجهه من الأرض ولو بمقدار حد السيف. وأما القاضي أبو محمد فإنه أشار في كتابه هذا إلى اختيار إيجاب ما كان إلى الجلوس أقرب. وأجرى حكم الفصل بين السجدتين مجرى حكم الفصل بين الركوع والسجود. وقد قدمنا قبل هذا اختلاف ابن القاسم وأشهب فيمن رفع رأسه من الركوع ولم يعتدل، هل تصح صلاته أم لا؟ من غير تحديد منهما في مقدار الرفع. وذكرنا توجيه ذلك وما قدمناه من الكلام على ذلك فنحو منه. وإذا أوجبنا الاعتدال في هذه الفواصل، فيختلف في الطمأنينة على حسب ما تقدم.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: اختلف الناس في مقدار الواجب من الوجه فقال بعض أصحابنا: من اقتصر على الأنف أو الجبهة صلاته باطلة. وظاهر هذا إيجاب السجود عليهما. وحكى أبو الفرج أنه لا تجب إعادة الصلاة أبداً في الاقتصار على أحدهما. وظاهر هذا تعلق الوجوب بأحدهما على البدل. وقال أبو حنيفة إن الوجوب متعلق بأحدهما قال ابن المنذر: «لا أعلم أحداً قال هذا القول قبله ولا بعده. والمشهور من مذهبنا وهو مذهب الشافعي تعلق الوجوب بالجبهة. وقد خالف أبو حنيفة صاحباه[1]. وقالا بمثل قولنا هذا. فأما أبو حنيفة فتعلق بقوله تعالى: ﴿**اركعوا واسجدوا**﴾. والمقتصر على الجبهة أو

---

(1) هكذا في جميع النسخ. والصواب: وقد خالف أبا حنيفة صاحباه.

الأنف[1] يسمى ساجداً. وهو ممن لا يقبل في الزيادة على الكتاب خبر الواحد. لأنه يراه نسخاً. وأما الموجبون للجميع[2] فيحتجون بقوله عليه السلام: لا صلاة لمن لم يصب أنفه من الأرض ما يصيب الجبين[3]. وفي / الحديث: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم. فذكر الجبهة وأشار إلى الأنف[4] وهذا يشير إلى اشتراكهما في هذا الحكم. وأما من اقتصر في الوجوب على الجبهة فلقوله عليه الصلاة والسلام: ومكن جبهتك من الأرض[5]. وهذا يشعر بقصر الوجوب عليها في السجود.

[ع 338]

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما اليدان فقد قال سحنون اختلف أصحابنا في الساجد إذا لم يرفع يديه عند رفعه للسجدة الثانية. فمنهم من قال: لا تصح صلاته لما جاء أن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه[6]. ومنهم من خفف ذلك. وقد اختلف قول الشافعي في إيجاب السجود على اليدين والركبتين والرجلين. وقال ابن القصار الذي يقوى في نفسي: أن السجود على الركبتين وأطراف القدمين سنة في المذهب وهو مذهب أبـي حنيفة. وأحد قولي الشافعي.

فكأن الموجبين يحملون قوله ﷺ: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم، وذكر اليدين والركبتين والرجلين والجبهة، على أن المراد به أوجب ذلك علي. وهذا يقوى على طريقة من قال: المندوب إليه ليس بمأمور به. وكأن الآخرين

---

(1) أو الأنف = ساقطة ـ و ـ.

(2) للجمع ـ و ـ.

(3) رواه الدارقطني عن ابن عباس. واختلف في إرساله وإسناده. والإسناد من أبـي قتيبة وهو ثقة. وزيادة من الثقة مقبولة. نصب الراية ج 1 ص 382.

(4) رواه مسلم عن ابن عباس بلفظ: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم الجبهة. إكمال الاكمال ج 2 ص 212.

(5) هو من حديث تعليم النبـي ﷺ للرجل الذي لم يحسن الصلاة. البيهقي ج 2 ص 102.

(6) رواه مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يقول: من وضع جبهته بالأرض فليضع كفيه على الذي يضع عليه جبهته. ثم إذا رفع فليرفعهما فإن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه. الزرقاني عن الموطإ ج 1 ص 294 البيهقي ج 2 ص 107.

يرونه محتملاً للوجوب والندب. لأن المندوب إليه مأمور به عند بعض أهل الأصول، وإذا احتمل لم تكن فيه حجة على الوجوب. وإنما يثبتون وجوب السجود على الجبهة بدليل آخر.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: لا يجب كشف اليدين عندنا في السجود خلافاً للشافعي في أحد قوليه بإيجاب ذلك. ولنا عليه القياس على الركبتين والرجلين. فإنه لا يجب كشفهما. وقد ذكروا في الحديث لما ذكرت اليدان. ونحن وإن لم نوجب ذلك فإنا نستحسنه[1] ليخرج بكشفهما من الخلاف.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: اختلف الناس في / السجود [ع 339] على كور العمامة فمنعه الشافعي. وأجازه أبو حنيفة ومالك. واشترط ابن حبيب أن يكون الكور قليل الطاقات. وهذا فيما شد على الجبهة لا فيما برز عنها. حتى منع من لصوقها بالأرض. فللجواز ما روي أنه ﷺ سجد على كور العمامة[2]. وقياساً على الركبتين والقدمين، فإن الستر فيهما جائز. وللمنع ما روي أنه نهى عن السجود على كور العمامة[3]. وتأول بعض أصحابنا هذا على الكراهة. أو على أنه كور منع من لصوق الأنف بالأرض. وتأول الآخرون حديث الجواز على أنه فعل ذلك لعلة وعذر.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والجلوس والتسليم.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

(1) نستحبه ـ و ـ ق ـ.

(2) روي بألفاظ متقاربة. رواه عبد الرزاق وأبو نعيم والطبراني وابن عدي. نصب الراية ج 1 ص 385. وقال البيهقي: وأصح شيء من ذلك ما روي عن الحسن البصري. البيهقي ج 2 ص 106.

(3) روى البيهقي عن عياض بن عبد الله القرشي قال رأى رسول الله ﷺ رجلاً سجد على كور عمامته فأومأ بيده ارفع عمامتك وأومأ إلى جبهته. وهذا المرسل شاهد لحديث صالح بن حيوان السبائي أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً سجد بجنبه وقد اعتم على جبهته فحسر رسول الله ﷺ عن جبهته. ثم روى آثاراً في المعنى. ج 2 ص 105.

1 ـ ما الدليل على وجوب الجلوس؟
2 ـ وما مقدار الواجب منه؟
3 ـ وما الدليل على وجوب التسليم؟
4 ـ وهل يتعين أم لا؟
5 ـ وإن تعين فما صفة[1] لفظه؟
6 ـ وهل يتكرر التسليم أم لا؟
7 ـ وما صفة الهيئة[2] التي يفعل عليها؟

[و 86] **الجواب/ عن السؤال الأول: أن يقال:** أما وجوب الجلوس فلأنه ﷺ جلس في آخر صلاته وقال: صلو كما رأيتموني أصلي[3]. وهذا يقتضي وجوبه. ولأن السلام واجب ولا بد له من محل ولا محل له إلا الجلوس. وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اما مقدار الواجب منه، فقدر ما يوقع فيه السلام. وهكذا قال القاضي أبو محمد في كتابه هذا: أن الواجب منه قدر ما يعتدل فيه ويسلم. وإنما قلنا بوجوب هذا المقدار لما قدمناه من أن السلام واجب. ولا بد له من محل. ولا محل له إلا الجلوس. وهذا يقتضي وجوب هذا المقدار. وأما إيجاب ما زاد عليه فسنتكلم على سقوطه عند كلامنا على التشهد الثاني إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: الدليل على وجوب التسليم أنه ﷺ لما / صلى، سلم من الصلاة[4]. وفعله هاهنا يقتضي الوجوب لما [ح 340] قدمناه. ولأن الصلاة تفتقر إلى تحليل يخرج به منها. كما افتقرت إلى تحريم يدخل به فيها. ولما كان التحريم واجباً كان التحليل واجباً.

(1) ما صفة ـ ح ـ.
(2) وما الهيئة ـ ح ـ.
(3) تقدم تخريجه.
(4) عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ كان يسلم عن يمينه وعن يساره. ج 2 ص 88. عن عائشة أنه كان يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه يميل إلى الشق الأيمن. ج 2 ص 89.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: مذهب مالك والشافعي أن التحليل من الصلاة يتعين بالتسليم. وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يتعين وأنه يتحلل من الصلاة بكل معنى يضادها كالحدث وما في معناه. وذكر عن ابن القاسم أن من أحدث في آخر صلاته في التشهد أن صلاته صحيحة. قال أبو الوليد الباجي وهذا يقرب من قول أبي حنيفة. وهذا الذي ذكر أبو الوليد أنه يقرب من قول أبي حنيفة إنما يصح تأويله فيه على أن ابن القاسم ذكر ذلك فيمن أحدث متعمداً قاصداً بذلك الخروج[1] من الصلاة لأن أبا حنيفة إنما يقول ذلك فيما قصد به الخروج من الصلاة. وأما[2] وقوع ما يضادها من غير قصد إليه فإنه لا يكون عنده تحليلاً.

وسبب الاختلاف في ذلك يقرب مما قدمناه من القول في تعين تكبيرة الإحرام. وإن من لزم الاتباع عَيَّنَ التحليل والتحريم ومن استعمل القياس لم يعين فيهما. وهكذا الاختلاف أيضاً في السلام. هل هو من نفس الصلاة أم لا؟ يقال فيه ما قلناه في تكبيرة الإحرام.

وقد استدل أصحابنا على التعيين بقوله وتحليلها التسليم[3] وهذا يقتضي قصر التحليل على التسليم لأنه حصر التحليل في التسليم. واستدل المخالف على نفي التعيين بقوله ﷺ: «إذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة وقعد، ثم أحدث قبل أن يسلم فقد تمت صلاته»[4]. وهذا الحديث لم يسلم له ثبوته فلا يلزم تأويله واستدلوا أيضاً بما وقع في الحديث في الشاك كم صلى؟ واتفق إن وقعت زيادته على الأكثر أن الركعة والسجدتين نافلة / قالوا فلو كان لا بد من [ع 341]

(1) للخروج ـ ح ـ.
(2) وإنما ـ ح ـ.
(3) روي مسنداً عن علي وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن زيد وابن عباس أخرجه أبو داود وابن ماجة والترمذي. وقال المسند إلى علي أصح شيء في هذا الباب وأحسنه. نصب الراية ج 1 ص 307.
(4) لفظه إذا قضى الإمام الصلاة فقعد فأحدث قبل أن يتكلم قد تمت صلاته ومن كان خلفه. رواه الترمذي وإسناده ليس بالقوي. نصب الراية ج 2 ص 63.

السلام ولا يصح التحلل إلا به لكانت هذه الزيادة مفسدة. ولا يؤمر بإصلاح يؤدي إلى إفساد[1]. وهذا الذي قالوه لا يلزم. لأن الزيادة غير متحقق كونها نافلة وباطلة. وإنما ذكر في الحديث كونها نافلة تقديراً لا تحقيقاً. وبإزاء تركها مخافة أن تكون نافلة إيجاب فعلها مخافة أن تكون واجبة. ومن شك هل فعل؟ حكم بأنه لم يفعل. لأن الأصل عدم الفعل. ومن تحقق أنه لم يفعل الركعة الرابعة فيجب عليه فعلها إجماعاً. فلا معنى لاستدلالهم بهذا الحديث. واستدلوا أيضاً بأن المأموم يقضي ما فاته قبل السلام. فلو كان من الصلاة ولا يصح التحلل إلا به لوجب متابعة الإمام فيه. وهذا لا يلزم. لأن ترك المتابعة إنما يسقط لما بقي على المأموم من الصلاة. والباقي عليه منها واجب اتصاله بما مضى. ولا يصح أن يفرق بينهما بقاطع محلل. فلهذا لم تلزم المتابعة للإمام في السلام، على الفور.

واستدلوا أيضاً بأن الصوم لما ضاده الأكل وخرج منه به، خرج منه بالليل وإن لم يقع أكل. وهذا غير صحيح لأن مناقضة الليل للصوم لا يشترط فيها القصد. وهم يشترطون في الحدث القصد. على أن الصوم يفتقر مبدؤه إلى تصرم الليل. فكذلك منتهاه ينقطع بدخوله. والصلاة لما افتقر مبدؤها إلى نطق، افتقر منتهاها إلى نطق. وقد قال بعض من اشترط التعيين أن الصلاة مبنية على الاحترام والتعظيم. وقصد الحدث ينافي التعظيم. ولا يليق بمحاسن الشرع أن يجعل محللاً من الصلاة. وقد أنكر القفال كون[2] السلام مضاداً للصلاة. ولو قيل له فما باله ينقضها في أثنائها؟ لقال كما تنقضها الركعة والسجدة في غير موضعها. وإذا صح ما قاله القفال في منع المضادة انسد باب القياس الذي / [ع 342] حاولوه لفقد ما قالوه من معنى الأصل.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اما السلام من الصلاة فلفظه متعين وصورته السلام عليكم. فإن نكر السلام ونونه فقال: = سلام عليكم = فذكر القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا أنه لا يجزيه. وذكر ابن شعبان عن

(1) فساد ـ و ـ ق ـ.
(2) أن يكون ـ و ـ.

بعض الناس: أنه يجزيه. وهو أحد قولي الشافعي. وقد قال الشيخ أبو محمد بن أبـي زيد في الإمام المُنكر للسلام لا يجزيه. وقال ابن شبلون يجزيه. فمن منع الإجزاء اعتمد على أنه هو المنقول عن النبـي ﷺ. وبه مضى العمل. فالاتباع فيه واجب على حسب ما قلناه في تكبيرة الإحرام. وقال ابن شعبان الأولى أن يقال: السلام عليكم لأن السلام هو الله سبحانه. وأما من نكّر فكأنه رأى المعنى متقارباً. فوجب لتقاربه أن يقع الاعتداد به. وهذا يبعد على أصولنا التي قدمناها في وجوب تعيين لفظ التكبير.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما الإمام والفذ فيسلمان تسليمة واحدة في المشهور من المذهب. وروي عن مالك أن كل واحد منهما يسلم تسليمتين ولا يسلم المأموم حتى يفرغ الإمام منهما. وبإثبات تسليمتين فيهما، قال أبو حنيفة والشافعي والحسن بن صالح وابن حنبل. واختلف هؤلاء في التسليمة الثانية هل هي واجبة أو مندوب إليها؟ فقال الحسن بن صالح وابن حنبل بوجوبها. وقال من قدمنا ذكره من مثبتيها بالندب إليها. وسبب الاختلاف في ثبوتها اختلاف الأحاديث. ففي بعضها أنه سلم واحدة[1]. قال بعض المحدثين ولا يثبت ذلك. وفي بعضها أنه سلم تسليمتين[2] إحداهما عن يمينه والأخرى عن شماله. ودليلنا على نفي الوجوب أن التحليل، يحصل بالتسليمة الأولى ولا يجب تكرارها كما / لم[3] يجب تكرار التحريم. وأما المأموم [و 87] / فيسلم تسليمتين إحداهما للتحليل من الصلاة والثانية يرد بها على الإمام. [ع 343] وهل يسلم ثالثة أم لا يرد بها[4] على من كان على يساره. المشهور إثباتها.

قال القاضي أبو محمد: في غير كتابه هذا: ذلك مختلف فيه. فإن أثبتناه

---

(1) رواه الترمذي وابن ماجة والحاكم والدارقطني. وانفصل صاحب نصب الراية على ضعفه. ج 1 ص 433. كما رواه البيهقي ج 2 ص 179.

(2) عن ابن مسعود وسعد بن أبـي وقاص وعمار بن ياسر وعن واثبة ابن الأصقع وجابر بن سمرة. رواه مسلم وأبو داود والترمذي. نصب الراية ج 1 ص 432.

(3) لا ـ و ـ.

(4) يرد بها = ساقطة ـ و ـ ق ـ.

فلأن الإمام ينفرد بحكم عن المأمومين[1] * فأفرد بسلام يختص به دونهم، كما انفردت تسليمة الرد عليه عن تسليمة التحليل لما اختلف حكماهما. وإن نفيناه فلأنه كما جاز أن يجمع جماعة من المأمومين *[2] في الرد عليهم. جاز أن يجمع الإمام معهم ولا يلزمه إفراده كما لا يلزمه إفراد كل مأموم بسلام. فإن قلنا بالمشهور الذي حكيناه من إثبات تسليمة ثالثة. فبأي سلامي الرد يبدأ؟ قيل بالإمام لأنه السابق بالسلام فكان أولى أن يقدم في الرد وقيل لمن على اليسار. وحكى القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا التخيير بينهم. فكأن هذا المخيِّر لم يلُح له ترجيح بينهما فخير فيهما.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: روي عن مالك أن المأموم يجهر بتسليمة التحليل جهراً يسمع نفسه ومن يليه ويخفي تسليمة الرد على من على يساره. قال لئلا يقتدى به في ذلك. قال بعضهم بالتسليمة الأولى يستدعي الرد. واستدعاء الرد يفتقر إلى الجهر. وتسليمة الرد لا يستدعى بها رد. فلم يفتقر إلى الجهر. والإمام والفذ يسلمان قبالة وجوههما ويتيامنان قليلاً وأما المأموم فقال الشيخ أبو محمد يسلم عن يمينه. وهكذا ظاهر رواية ابن القاسم لأنه قال فيه[3] يتيامن ولم يقل قبالة وجهه. واما من فاته بعض الصلاة فقام لقضائه فهل يخاطب بتسليمة الرد أم لا؟ اختلف فيه قول مالك وعلل بعض المتأخرين ثبوته بأن حكم الإمام باق عليه في حكم قضائه. فكأن الإمام لم يفرغ بعد من صلاته. وعلل نفيه بأن من سنة الرد الاتصال بسلام الابتداء. فإذا عدم الاتصال لم يثبت الرد. وهذا اعتلال يقتضي تصور الاختلاف في الرد، وإن كان من يرد عليه حاضراً لم يذهب. وأشار بعض أشياخي إلى أن الاختلاف[4] لا يتصور / مع حضور من يرد عليه وإنما يتصور مع غيبته. [ع 344]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وقد بينا وجوب النية واستقبال القبلة.

(1) عن المأموم ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.
(3) فيه = ساقطة ـ ح ـ.
(4) الخلاف ـ ح ـ.

والواجب المعتد به من النية[1] ما قارن تكبيرة الإحرام سواء ابتديتا[2] في حال أو تقدمت النية واستصحبت ذكراً إلى التكبير.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن المعتد به في النية ما قارن الإحرام؟

2 ـ وما معنى قوله واستصحب ذكراً؟

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في زمان النية. فالمشهور عندنا ما ذكره القاضي أبو محمد من قصر الوجوب على حالة الإحرام. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة يجوز تقديمها على الإحرام بالزمن اليسير. وبعض أشياخي يشير إلى تخريج الخلاف[3] عندنا في هذا. وقد قدمنا الكلام على أن تخريج الخلاف في ذلك من الاختلاف في تقدم[4] نية الطهارة عليها بالزمن اليسير. وقد ينفصل عنه بأن النية في الصلاة آكد، للإجماع على وجوبها. وأن الطهارة لما اختلف في إيجاب[5] النية فيها أمكن أن يتساهل في جواز التقدمة للنية بالزمن اليسير. وذهب داود إلى أن من شرط النية تقدمها على تكبير الإحرام وأن لا يكونا معاً، تخيلاً منه أن إباحة المقارنة تؤدي إلى أن يقع جزء من التكبير عارياً من النية. وهذا لا يسلم له لأنا اشترطنا وقوعهما معاً. وذلك غير مستحيل. وما لا يستحيل لا يمتنع وجوده. وأما أبو حنيفة فإنا نرد عليه بأن النية عرض والعرض لا يبقى. وإذا تقدمت وعدمت، وقع الفعل عارياً من النية. فلا يفيد إذن قرب التقدم. ولا فرق بين القرب والبعد لأن الغرض بالنية تخصيص الفعل بأحد الأنحاء التي[6] يمكن

(1) في النية ـ و ـ.

(2) ابتديتا في حال في ـ ح ـ وأبتديا في حال في ـ ق ـ وابتدأ به في حال واحد في تحقيق الغاني وفي ـ و ـ.

(3) الاختلاف ـ ح ـ.

(4) تقدمة ـ و ـ.

(5) وجوب في ـ ح ـ.

(6) الذي ـ و ـ.

وقوعها عليها. وإذا وقع عارياً لم يتخصص بذلك.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما قيد بقوله ذكراً لأن النية قد تستصحب / حكماً كمن افتتح الصلاة بنية ثم ذهل عن النية في بعض أثناء الركعات، فإن صلاته صحيحة لأن النية مستصحبة فيما ذهل عنه من جهة الحكم والشرع. فلما كان الاستصحاب قد يكون حكماً كما مثلناه وهو لا ينفع قبل الدخول في الصلاة لما بيناه، قيد بقوله ذكراً تحرزاً من هذا. وهو إذا استصحبها ذكراً[1] فكأنه مجدد للنية حين الإحرام. فعاد الأمر لما قلناه من وجوب المقارنة للنية بتكبيرة الإحرام.

[ع 345]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولفظ التكبير متعين وهو أن يقول الله أكبر لا يجزي غيره من قوله الله الأكبر أو أجل أو أعظم[2]. والواجب من القراءة متعين وهو فاتحة الكتاب لا يجوز[3] غيرها في كل ركعة. هذا هو الصحيح من المذهب * وقول آخر الاكتفاء بأكثر الصلاة أو نصفها أو بعضها وهي ضعيفة في المذهب *[4] والاعتدال في الركوع والسجود واجب. ويجزي منه أدنى لبث ولم نعده فرضاً زائداً على الركوع والسجود. لأن اسمهما قد تضمنه. ويسجد على جبهته وأنفه. فإن ترك الجبهة فلا يجزيه وإن اقتصر عليها أجزاه. والاعتدال في القيام للفصل بينهما مختلف فيه والأولى أن يجب منه ما كان إلى القيام أقرب. وكذلك في الجلسة بين السجدتين. والواجب من التسليم مرة ولفظه متعين. وهو أن يقول السلام عليكم لا يجزي غيره. وقدر القيام الواجب ما يكبر فيه للإحرام ويقرأ أم الكتاب. وما زاد على ذلك مسنون. ومن الجلوس قدر ما يعتدل ويسلم وما زاد على ذلك مسنون.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: جميع ما في هذا الأصل قد فرغنا نحن من الكلام عليه في مواضعه المتقدمة. ورأينا أن ذلك أقرب تناولاً لمن أحب

---

(1) ذكرا = ساقطة ـ و ـ.
(2) قوله الأكبر أو الأجل أو الأعظم ـ غ ـ قوله الأكبر أو أجل أو أعظم ـ الغاني ـ.
(3) لا يجزىء غيرها ـ الغاني ـ غ ـ.
(4) ما بين النجمين مثبت ـ بالغاني ـ فقط.

المطالعة وأسهل للحفظ[1]. فلما ذكرنا التحريم استوفينا جميع المسائل المتعلقة به التي منها ما ذكر في هذا الفصل من وجوب التعيين. وكذا صنعنا في القراءة ليكون له الأخذ في النظر في مسألة / قد استوعب جميع / فروعها قبل أن ينتقل [ع 346] إلى غيرها. ولكن ننبهك هنا على رموز القاضي أبي محمد في هذا الفصل [و 88] لتستدل بذلك على سعة علمه. فمن ذلك أنه لما ذكر وجوب التعيين في الإحرام * مثل فيما يمنع *[2] مما خالف التعيين بقوله: الله الأكبر أو أجل أو أعظم ليشعر بذلك مذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة جميعاً، لأن الشافعي لا يجيز أجل وأعظم ويجيزها أبو حنيفة. وأما الأكبر فيجيزانه جميعاً كما قدمنا. ومن ذلك قوله في القراءة إن الواجب منها متعين وهو فاتحة الكتاب. هذا أيضاً إشارة إلى ما قدمناه من أن أبا حنيفة، يرى حصول الإجزاء بجميع آي القرآن. ومن ذلك قوله: في كل ركعة. هذا هو الصحيح من المذهب. فهذا أيضاً إشارة إلى ما قدمناه من الاختلاف الكثير في المذهب. ومن ذلك قوله والاعتدال في الركوع والسجود واجب ويجزي منه أدنى لبث. ومراده بالاعتدال هنا الطمأنينة. وفي قوله أدنى لبث، تنبيه على ما كنا قدمناه من الكلام على مقدار الواجب من الطمأنينة. ومن ذلك قوله الواجب من التسليم ـ مرة ـ فيه إشارة إلى مذهب ابن حنبل الموجب تسليمتين كما قدمناه. وفي قوله ولفظه معين وهو أن يقول السلام عليكم مرة، فيه إشارة إلى ما قدمناه من الاختلاف في السلام المُنكر. وفي قوله لا يجزىء غيرها، إشارة إلى ما قدمناه من مذهب أبي حنيفة من صحة التحلل بكل ما يضاد الصلاة. وما ذكره من أن الواجب من القيام قدر الإحرام وقراءة أم القرآن. قد قدمنا الكلام على وجوب القيام للإحرام، والقيام لقراءة الفاتحة مبني على القول بوجوبها. وقد تكلمنا على وجوب القيام على من لا يحسنها[3]. فجميع ما اشتمل عليه الفصل الذي ذكرناه عنه قد مضى الكلام عليه موعباً. فمن شاء معرفته فليطالعه هناك في مواضعه.

---

(1) تحفظا ـ و ـ ح ـ.

(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(3) على من يحسنها ـ ح ـ وغير واضحة في ـ و ـ.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وسنن الصلاة اثنتا عشرة. وهي قراءة سورة مع أم الكتاب[1] والجهر بالقراءة في موضع الجهر، / والإسرار بها في موضع الإسرار والاعتدال في الفصل بين الأركان.

[ع 347]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن قراءة سورة مع أم القرآن سنة؟.

2 ـ وهل تسن في الصلاة كلها أو في بعضها؟.

3 ـ وهل تنوب بعض السورة عن السورة؟.

4 ـ وهل تزاد مع السورة سورة أخرى؟.

5 ـ وهل تكون السورة السابقة للركعة السابقة؟.

6 ـ وما الدليل على أن الجهر والإسرار سنتان؟.

7 ـ وما مواضع الجهر والإسرار؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في حكم السورة التي مع أم القرآن. فذكر عن عمر رضي الله عنه وغيره[2] إيجاب قراءة زائدة على أم القرآن. ويحدها[3] عمر رضي الله عنه بثلاث آيات. والغير بما تيسر. وقد حاول الشيخ أبو الحسن اللخمي أن يخرج من المذهب قولاً بالإيجاب بقراءة السورة. واعتمد على قول عيسى: من ترك السورة[4] عامداً أو جاهلاً أعاد الصلاة. وأظنه إنما اعتمد على هذه الرواية لما ذكر فيها ترك القراءة جهلاً. لأن القول بالإعادة مع العمد قد يحمل على طريقة القائلين بالإعادة لترك السنن عمداً. وفي هذا التخريج نظر لأن المذهب اختلف في الجاهل هل هو كالعامد أو لا؟ فإذا قيل إنه كالعامد وكان تعمد[5] ترك السنن يوجب الإعادة لم يسلم له هذا التخريج. فإذا ثبت أن المعروف من المذهب أنها ليست بواجبة فقد اختلف

---

(1) أم القرآن ـ الغاني.

(2) وغيره = ساقطة ـ و ـ.

(3) وحدها ـ و ـ.

(4) القراءة ـ و ـ.

(5) عمد.

المذهب هل هي سنة أو فضيلة؟ فالمشهور أن من تركها سهواً سجد(1). وهذا بناء على أنها سنة. وروي عن مالك لا سجود عليه. وهذا بناء على أنها فضيلة. ودليلنا على سقوط الوجوب قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب(2). وهذا يقتضي جواز الاقتصار عليها. وأما الدليل على كونها مشروعة فما روي / أنه ﷺ كان يقرأ في الظهر في الركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة(3). وقوله لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن فصاعداً(4). وتأكدت دلالة هذه الظواهر حتى ألحقت(5) بالسنن ولم تبلغ دلالتها على القول الآخر إلى إلحاقها بالسنن فعدت من الفضائل.

[ح 348]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: مذهبنا أنها إنما تكون سنة في ركعتين لا في أكثر خلافاً للشافعي في أحد قوليه إنها سنة في الأربع. وقد قال محمد بن عبد الحكم: من قرأها في الأخريين فقد أحسن. فلنا قوله كان يقرأ في الظهر والركعتين الأوليين بأم القرآن وسورة وفي الأخريين بأم القرآن. وللشافعي وابن عبد الحكم قوله حزرنا قيامه في الركعتين الأوليين ثلاثين آية(6)، وفي الأخريين على النصف من ذلك وحزرنا قيامه في العصر في الركعتين الأوليين على قدر الأخريين من الظهر والأخريين من العصر على قدر ذلك.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف المذهب في الاقتصار

---

(1) يسجد - ح -.
(2) سبق تخريجه.
(3) كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الأولى ويقصر في الثانية. البخاري ومسلم اللؤلؤ والمرجان. حديث 260 وفتح الباري ج 2 ص 386 والأبي ج 2 ص 194.
(4) تقدم تخريجه.
(5) لحقت - و -.
(6) روى مسلم بسنده إلى أبي سعيد الخدري قال: كنا نحزر قيام رسول الله ﷺ فحزرنا قيامه في الركعتين الأوليين في الظهر قدر قراءة ﴿ألم تنزيل﴾ [السجدة] - إكمال الاكمال ج 2 ص 195. كما رواه ابن ماجة في سننه وأحمد بإسناد ضعيف. انظر نصب الراية ج 2 ص 2 وسنن ابن ماجة حديث 828.

على بعض السورة التي مع أم القرآن. فقيل مكروه. وقيل جائز أن يقرأ أم القرآن وآية طويلة كآية الدين. فوجه الكراهة مضي العمل بقراءة سورة كاملة. وهذا ينقله الناس قوم بعد قوم. ومخالفة مثل هذا يكره. ووجه الجواز أنه ﷺ صلى الصبح بسورة المؤمنين. فلما جاء لذكر موسى وهارون أخذته سعلة. فركع[1]. فلو كان مكروها لما ركع عليه. وهذا عندي قد تبين عذره ﷺ فيه. فلا يحتج به على جواز فعل المختار. لكن قوله ﷺ: «لا تجزىء صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فصاعداً»[2]. ولم يحد هذا الصاعد. فيه إشارة إلى جواز الاقتصار على بعض السورة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: يجوز أن يقرأ مع أم القرآن سورتين وأكثر. ولكن الأفضل الاقتصار / على * واحدة *[3]. فأما الجواز فلقول ابن مسعود: لقد عرفت النظائر التي كان رسول الله ﷺ يقرن بينهما وذكر عشرين سورة[4]. وإنما اخترنا الاقتصار على واحدة لأن السورة تبع لأم القرآن. فكان الأحسن أن تكون واحدة * كما كانت أم القرآن واحدة *[5]. ولكن العمل مضى به والأحسن متابعة العمل. وحديث ابن مسعود محمول على النوافل.

[ع 349]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: يجوز أن يقرأ في الركعة الأولى بسورة وفي الركعة الثانية بسورة قبلها في ترتيب المصاحف. لأن المشروع قراءة السورة مع أم القرآن. وهذا قد قرأ فيهما كذلك. ولكن المختار أن يقرأ سورة بعدها ليجري في رتبة الصلاة حذو رتبة المصاحف.

---

(1) طرف من حديث رواه مسلم بسنده إلى عبد الله ابن السائب. إكمال الاكمال ج 2 ص 197.

(2) تقدم تخريجه.

(3) من هنا سقط من نسخة ـ ح ـ إلى قوله منها أن يقال هل ترفع اليدان ـ في مبحث فضائل الصلاة.

(4) رواه مسلم بطرق مختلفة في بعضها النظائر التي كان يقرأ بهن سورتين في كل ركعة. وفي بعضها النظائر التي كان يقرن بينهن. إكمال الاكمال ج 2 ص 433 ـ 434. وفتح الباري ج 10 ص 117.

(5) ما بين النجمين مثبت في ـ ق ـ ساقط من ـ و ـ ومن ـ ح من غيره.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: الدليل على أن الجهر والإسرار سنتان ما نقل من صلاة النبي ﷺ وتنوعها إلى إجهار وإسرار. ومضى عمل المسلمين على ذلك. فإن لم يدل ذلك على الوجوب لمعنى صرف عنه فأقل المراتب أن يدل على أن ذلك سنة كما قلناه / . [د 89]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما مواضع الإجهار، فصلاة الصبح وصلاة الجمعة والأوليان من المغرب والعشاء والعيدان والاستسقاء والوتر ما لم يمنع من الجهر مانع على ما سنبينه في مواضعه. وقد تكلمنا على الاعتدال في الفصل بين الأركان فلا معنى لإعادته.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والتشهد الأول والجلوس له والتشهد الثاني والمختار من ألفاظ التشهد: تشهد عمر رضي الله عنه. ولفظه: التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله[1]، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله * وحده لا شريك له *[2] وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. فأما الجلوس فالواجب منه قدر ما يسلم فيه وما يوقع فيه التشهد المسنون. وكذلك القيام الذي يقرأ فيه الزيادة على أم القرآن مسنون غير مفروض. والتكبير في كل خفض ورفع. وقوله سمع الله لمن حمده في الرفع من الركوع. والصلاة على النبي ﷺ. ولم نذكر سجود السهو لأنه يتنوع إلى واجب وسنة على ما نبينه.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن التشهد الأول والجلوس له سنتان؟.
2 ـ وهل يزاد على التشهد الأول؟.
3 ـ وما الدليل على أن التشهد الثاني والجلوس له سنتان؟.
4 ـ ولم اختار تشهد عمر رضي الله عنه؟.
5 ـ وما معنى التحيات الزاكيات الطيبات؟.

(1) ورحمة الله وبركاته: في تحقيق الغاني. وفي ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط من ـ غ ـ.

6 ـ وما الدليل على أن التكبير مسنون؟.

7 ـ وما الدليل على أن الصلاة على النبـي ﷺ مسنونة؟.

8 ـ وإلى ماذا أشار في قوله في سجود السهو أنه يتنوع على ما نبينه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في التشهد والجلوس له. فقال فقهاء الأمصار هما سنتان. فذهب الليث وأبو ثور وأحمد بن حنبل وداود إلى أنهما واجبتان. وقال أبو الحسن اللخمي اختلف في الجلوس الأول. فقيل سنة وقيل فرض ويجزىء منه سجود السهو. وأشار إلى أن هذا الاختلاف الذي ذكره إنما هو مقصور على الجلوس خاصة. فإن كان أراد أن[1] * الاختلاف وقع في المذهب فإني لم أقف عليه. وإن كان أراد اختلاف الناس فإن اختلافهم إنما وقع في الجلوس والتشهد جميعاً على حسب ما حكيناه. ودليلنا على سقوط الوجوب فيهما أنه ﷺ قام من اثنتين ولم يرجع إلى الجلوس والتشهد[2]. ولو وجبا أو أحدهما لرجع إليه. فإن قيل فلعله إنما لم يرجع إليه لأنه لم يذكره. فقيل قد ذكر الترمذي أنهم سبحوا به[3]. وهذا يقتضي أنه علم بسهوه لما سبحوا له. وإذا ثبت علمه به ولم يرجع إليه دل على سقوط وجوبه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: التشهد الأول. روى ابن زياد عن مالك رضي الله عنه أنه ليس بعد التشهد الأول موضع للدعاء. وروى ابن نافع أن له أن يدعو بما شاء. وقال الشعبي من زاد على التشهد سجد سجدتي السهو. وكأن الشعبـي غلظ القول فيه حتى ألحق الاقتصار على التشهد بالسنن.

---

(1) أراد أن = ساقطة ـ و ـ.

(2) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي والدارمي ومالك.

(3) الذي رواه الترمذي هو حديث الشعبـي. قال: صلى بنا المغيرة ابن شعبة فنهض في الركعتين ـ الحديث ـ وعن زياد ابن علاقة قال: صلى بنا المغيرة ابن شعبة فلما صلى ركعتين قام ولم يجلس فسبح من خلفه. فأشار إليهم أن قوموا. فلما فرغ من صلاته سلم وسجد سجدتي السهو وسلم وقال: هكذا صنع رسول الله ﷺ. وعلق عليه: حسن صحيح. عارضة الأحوذي ج 2 ص 160.

وقد يحتج له بقول ابن مسعود كان النبي ﷺ يجلس في التشهد الأول كأنه على الرضف[1]. وكأن مالكاً قاسه في أحد قوليه على التشهد الثاني وأجاز فيه الدعاء. وقد فرق بينهما بأن الجلوس الثاني قد كملت فيه الصلاة فيجلس[2] جلسة مطمئن يحسن فيه الدعاء. وهو في الجلسة الأولى غير مطمئن، لأنه متشوف للإتيان بما بقي عليه فلم يحسن الدعاء.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في التشهد الآخر والجلوس له. فقال مالك ليس بواجبين. وروي ذلك عن علي رضي الله عنه. وقال الشافعي هما واجبان وروي ذلك عن عمر وابنه رضي الله عنهما. وقد روى أبو مصعب عن مالك إيجاب التشهد الآخر. فالجلوس على هذا يجب كما قال الشافعي. وقال أبو حنيفة الجلوس بقدر التشهد واجب والتشهد في نفسه غير واجب. فأما مالك وأبو حنيفة فيحتجان على سقوط وجوب التشهد لأن النبي ﷺ لم يعلمه للأعرابي. ولو كان واجباً لعلمه إياه. ولأن الأذكار المفعولة في الأركان كالركوع والسجود غير واجبة. فكذلك الذكر المفعول في التشهد. وقد انفصل عن هذا القياس بأن القعود[3] لما كان يقع عادة وعبادة، فميز بين العادة والعبادة بإيجاب الذكر فيه. ألا ترى أن القيام لما كان عادة وعبادة ميزت العبادة عن العادة بإيجاب الذكر وهو القرآن. والركوع والسجود لا يقعان عادة. فلهذا لم يجب الذكر فيهما. فإذا سقط وجوب التشهد بما احتججنا به لمالك وأبي حنيفة. اعتبر مالك الجلوس بالتشهد لأنه إنما يراد له. فإذا سقط وجوب التشهد المراد سقط وجوب الجلوس الذي إنما يراد له. ولم يعتبر أبو حنيفة الجلوس بالتشهد كما قال مالك: بل قال بوجوبه خاصة لفعل النبي ﷺ له. ولم يقم دليل على سقوط وجوبه كما قيل في التشهد. ويعتمد أيضاً على قوله لعبد الله بن مسعود: فإذا رفعت رأسك من السجود وقعدت قدر

(1) عارضة الأحوذي ج 1 ص 161. حسنه الترمذي وصححه ابن العربي. ورواه أبو داود والنسائي وأحمد.

(2) فجلسته.

(3) بالقعود ـ و ـ.

التشهد فقد تمت صلاتك[1]. وهذا يقتضي مراعاة قدر التشهد. وإن الصلاة تتم دون التشهد وأما الشافعي فإنه يعتمد على فعل النبـي ﷺ للتشهد. وقد قال: صلوا كما رأيتموني أصلي. وعلى قول ابن مسعود: كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد: السلام على الله قبل عباده[2]. الحديث. فقد أخبر ابن مسعود بكونه مفروضاً. وقد انفصل عن هذا بأن ـ يفرض ـ بمعنى يقدر. ويحتج أيضاً بقوله قولوا التحيات لله. والأمر على الوجوب. وهذا لا يسلمه له من قال إن الأمر على الندب.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في المختار من لفظ التشهد. فاختار مالك رضي الله تعالى عنه تشهد عمر بن الخطاب وهو التحيات لله. الزاكيات لله. الطيبات الصلوات لله. السلام عليك أيها النبـي ورحمة الله وبركاته. السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله. واختار الشافعي تشهد / ابن عباس وهو التحيات المباركة، الصلوات الطيبات لله. سلام عليك أيها النبـي ورحمة الله وبركاته، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله. واختار أبو حنيفة تشهد ابن مسعود وهو التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبـي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأن[3] محمداً عبده ورسوله. ووافق أبا حنيفة الثوري وأبو ثور وأحمد وإسحاق وكل واحد من هؤلاء الفقهاء الثلاثة قد اعتمد فيما اختاره على حديث مشهور. ولكن اختلفت طرق الترجيح بهم. فرجح مالك رضي الله عنه ما اختاره بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه علمه الناس على المنبر. وما اشتهر هذا الاشتهار حتى قرأه عمر رضي الله عنه على المنبر بمحضر الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكره أحد منهم، كان أولى أن يختار وأحق أن يتبع. ورجح الشافعي اختياره بأن رواية ابن عباس رضي الله عنه قال: كان النبـي ﷺ يعلمنا التشهد

[و 90]

(1) رواه الطبراني في الأوسط وبين أن ذلك من قول ابن مسعود مجمع الزوائد ج 2 ص 142.

(2) رواه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن ج 2 ص 138. (3) وأشهد أن ـ ق ـ.

كما يعلمنا السورة من القرآن[1] وهو متأخر لأن النبي ﷺ مات وهو حدث السن. فالأظهر أن الذي سمعه هو آخر الأمرين والأخير من فعل النبي ﷺ أحق أن يتبع. ولأن فيه زيادة المباركات ولأن السلام فيه منكر وهو أكثر سلام القرآن. قال الله تعالى: ﴿سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾[2] ﴿سلام عليكم طبتم فادخلوها﴾[3] ﴿سلام عليكم ادخلوا الجنة﴾[4] إلى غير ذلك مما يكثر. ورجح أبو حنيفة ما اختاره بأن رواية ابن مسعود رضي الله عنه قال: أخذ النبي ﷺ بيدي فعلمني التشهد[5]. وقال عليه السلام أخذ جبريل بيدي فعلمني التشهد. وهذا يقتضي العناية بنقله والضبط. وقد جرى التعليم عندهم على هذا الأسلوب. فقال محمد بن الحسن أخذ بيدي أبو يوسف فعلمني هذا التشهد. وقال أخذ بيدي أبو حنيفة فعلمنيه. وقال أبو حنيفة أخذ بيدي حماد فعلمنيه. وقال حماد أخذ بيدي إبراهيم فعلمنيه. وقال إبراهيم أخذ بيدي علقمة فعلمنيه. وقال علقمة أخذ بيدي ابن مسعود فعلمنيه. وأخذ بيد ابن مسعود النبي ﷺ. وبيد النبي ﷺ جبريل عليه السلام كما قدمناه. ولأنه جاء بحرف الواو وهي قد تفيد معنى لا يفيده حذفها فكانت زيادتها أولى. وقد اختلفت إشارات أصحابنا إلى حقيقة اختيار مالك لتشهد عمر رضي الله عنه. فأشار بعض البغداديين إلى تأكد هذا الاختيار حتى كأنه يرى ما سواه ليس بمشروع. وأشار الداودي إلى أنه على جهة الاستحسان وإيثار هذا التشهد. وقد روي عن مالك أنه استحسن أن يعاد من هذا التشهد عند التسليم: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. ويكون السلام من الصلاة بعقب ذلك. وقال ابن مسلمة إنما اختار هذا: لما روي عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما من فعل ذلك. وليس من المسنون عندنا التسمية في افتتاح التشهد. واستحبها بعض أصحاب الشافعي فقال بسم الله التحيات لله. وقد روي ذلك عن علي

(1) رواه أحمد ورجاله ثقات. مجمع الزوائد ج 2 ص 139. والحاكم ج 1 ص 267.
(2) سورة الرعد، الآية: 27.
(3) سورة الزمر، الآية: 73.
(4) سورة النحل، الآية: 32.
(5) أخرجه أحمد بلفظ. علمني رسول الله ﷺ التشهد بين كفيه. بلوغ الأماني ج 4 ص 5.

رضي الله عنه[1] كان إذا تشهد قال بسم الله خير الأسماء[2]. ودليلنا قوله ﷺ فليكن من أول قول أحدكم التحيات لله[3]. وسمع ابن عباس رجلاً يقول بسم الله التحيات لله فانتهره. وقال ابن المنذر: ليس في الإخبار الثابتة عن النبي ﷺ ذكر التسمية. فإن تعلق من أمر بذلك بقول جابر: كان النبي ﷺ يقول ذلك[4]. قلنا قد قيل بعض رواته فيه ضعف.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: التحيات جمع تحية. والتحية الملك. وينشد لعمرو بن معدي كرب:

أسير بها إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بخير

أي على ملكه. قال النحاس الذي اعتمد عليه أهل اللغة: أن التحيات لله معناه الملك لله. وحياك الله ملكك الله. وأصل هذا أن الملك كان يحيَّى فيقال له: أبيت اللعن ـ ولا يحيَّى غيره. ثم سمى الملك تحية. إذ كانت التحية لا تكون إلا من الملوك. وقال غيره التحيات لله، البقاء لله. وقال زهير الكلبي:

من كل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

أي البقاء. وقال قوم التحيات السلام قال الله تعالى: ﴿وإذا حييتم بتحية﴾[5]. وقال الكميت ألا حييت عنا يا ردينا[6]. ومعنى الزاكيات. أي الصالحات من الأعمال. ومعنى الطيبات أي الطيبات من القول. معنى الصلوات لله أي يراد بها وجه الله. وقيل معناها الرحمة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: التكبير عندنا مشروع في كل

---

(1) عن علي رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنه ـ ق ـ.
(2) سنن البيهقي ج 2 ص 142.
(3) رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة عن حطاب ابن عبد الله الرقاشي عن أبي موسى الأشعري. نصب الراية ج 1 ص 421.
(4) رواه النسائي وابن ماجة والحاكم وصححه. وضعفه جماعة. ورجح النووي صحته. نصب الراية ج 1 ص 421.
(5) سورة النساء، الآية: 86.
(6) تمام البيت: نعمناكم مع الاصباح عينا.

خفض ورفع. وقال عمر بن عبد العزيز والقاسم وسالم وسعيد بن جبير لا يكبر إلا عند الافتتاح. ويذكر مثل هذا عن عكرمة. وليس هذا المذهب مما يعول عليه. وقد أجمع المسلمون في سائر الأمصار على مرور الأعصار على التكبير في كل خفض ورفع. وما نقل هذا النقل فلا وجه لإنكار كونه مشروعاً[1]. وقد صلى أبو هريرة رضي الله عنه فكبر كلما خفض ورفع. فلما انصرف قال والله إني لأشبهكم صلاة بصلاة رسول الله ﷺ[2]. فإذا ثبت أنه مشروع فقد قال بعض أصحابنا: ما سوى تكبيرة الإحرام من التكبير ليس بواجب. وقال بعض المتأخرين لعل المراد بهذا أنه ليس بشرط في صحة الصلاة. وإلا فرواية أصحابنا تقتضي وجوبه. وهذا الذي قاله من اقتضاء الرواية الوجوب قد يسلم له إذا قلنا فيمن ترك التكبير سهواً أو سها أن يسجد عنه حتى طال، إن صلاته تنتقض. وأما إذا قلنا بقول أشهب في مدونته إن السجود من تركه لا يجب كما لا يجب في ترك/ التسبيح في الركوع والسجود. ويستحب أن يسجد بعد [و 91] السلام. فإن هذا المذهب يقتضي أنه ليس بواجب على ما قال بعض أصحابنا الذين قدمنا قولهم. ويقتضي أيضاً أنه ليس بسنة. لأنه لم ير السجود منه واجباً. وقد قال بوجوبه ووجوب التسبيح في الركوع والسجود أحمد وإسحاق وداود. وإن ترك شيء من ذلك يبطل الصلاة، إلا داود فإنه لا يرى إبطالها بذلك على حال. ودليلنا على سقوط الوجوب أنه عليه السلام علم الاعرابي الصلاة ولم يعلمه التكبير والتسبيح. ولو كان واجباً لعلمه إياه كما علمه ما سواه. وأما القول سمع الله لمن حمده فداخل فيما ذكرناه من التكبير.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف الناس في الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخر. فعندنا أنه مسنون. وعند الشافعي أنه واجب. وبه قال ابن المواز. فدليلنا على أنه ليس بواجب أن النبي ﷺ علم ابن مسعود التشهد وقال له: إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك[3]. فأشار إلى

(1) هكذا بجميع النسخ. وفي التعبير شيء.

(2) رواه البخاري ومسلم. فتح الباري ج 2 ص 416 وإكمال الاكمال ج 2 ص 146.

(3) رواه أبو داود والبيهقي. ورجح البيهقي أن قوله: إذا قلت هذا أو قضيت هذا. . . الخ =

تمامها دون الصلاة عليه ﷺ. وأما من أوجبها فإنه تعلق بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما**﴾[1]. وهذا محمول على الصلاة. إذ لا تجب الصلاة عليه في غير الصلاة. ويتعلق أيضاً بقوله: لا يقبل الله صلاة إلا بطهور وبالصلاة علي[2].

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: لما أشار القاضي أبو محمد إلى تنوع سجود السهو ووعد أنه سيبينه، فإنه إنما ذكر في باب السهو السجود الذي تبطل الصلاة بتركه والذي لا تبطل. فكأنه يشير إلى أن ما بطلت الصلاة بتركه هو الواجب، وما لا تبطل بتركه هو السنة. وسنوعب الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وفضائلها سبع وهي رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام إلى المنكبين لا إلى الأذنين. وعنه في رفعهما عند الركوع والرفع منه روايتان.

[ع] **قال الإمام رضي الله عنه:** يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة منها / * أن يقال:

1 ـ هل ترفع اليدان[3] في الصلاة أم لا؟.
2 ـ وإن رفعت في كم موضع ترفع؟.
3 ـ وما منتهى الرفع؟.
4 ـ وما صفته؟.
5 ـ وما معناه؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: المشهور عند العلماء وعن

= هو مدرج من كذا من ابن مسعود. السنن ج 2 ص 174 ـ 175. ونصب الراية ج 1 ص 425.

(1) سورة الأحزاب، الآية: 56.

(2) ابن ماجة رقم 400. والحاكم في المستدرك ج 1 ص 269. وفي إسناده مقال.

(3) من النجم انتهى النقص بالنسخة ـ ح ـ فتمت المقابلة في ما يلي على جميع النسخ.

مالك[1] رضي الله عنه إثبات الرفع على الجملة. وروى ابن شعبان عن ابن القاسم عن مالك النهي عن الرفع أصلاً. وتأوله بعض أصحابنا على المدونة لما ذكر الرفع وضعفه. والدليل على ثبوته على الجملة ما ورد في الحديث الصحيح من رفعه[2] ﷺ. ولأنه ذكر في أحد طرفي الصلاة فكأنه من حكمه أن يقترن به عمل كالسلام. وقد يتعلق في النهي عن الرفع على الإطلاق بقول جابر بن سمرة كنا نرفع أيدينا في الصلاة ومر بنا رسول الله ﷺ فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شُمْس أسكنوا أيديكم في الصلاة»[3]. وهذا على عمومه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلفت الرواية عن مالك في ذلك. فروى ابن القاسم عنه الاقتصار في الرفع على تكبيرة الإحرام. وروى ابن عبد الحكم عنه زيادة الرفع عند الرفع من الركوع. وروى ابن وهب عنه زيادة على هذين الرفع عند الركوع. وقال ابن وهب بزيادة الرفع عند القيام إلى الثالثة. وبرواية ابن القاسم عنه قال أبو حنيفة وبرواية ابن وهب عنه قال الشافعي. فوجه الاقتصار في الرفع على تكبيرة الإحرام ما رواه علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يرفع يديه في أول الصلاة ثم لا يعيد[4]. وأجيب عن هذا بأن الصحيح بأنه موقوف على علي رضي الله عنه. وروى البراء أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب أذنيه ثم لا يعود[5]. وأجيب عن هذا بأن عيينة قال: حدثنا يزيد بن أبي زياد ولم يذكر فيه: ثم لا يعود. وقال الحميدي وغيره يزيد بن أبي زياد ساء حفظه في آخر عمره واختلط. وقال ابن مسعود/ أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في افتتاح الصلاة، ثم لا [ع 350]

(1) عند مالك ـ و ـ.
(2) رواه أحمد والأربعة. والبيهقي. وقال الشوكاني لا مطعن في إسناده ـ الهداية ج 3 ص 166.
(3) إكمال الإكمال ج 2 ص 181.
(4) رواه البيهقي ج 2 ص 80. ووهن هذه الرواية بما ثبت عن علي بطريق أجود أن علياً رأى النبي ﷺ كان يرفعهما عند الركوع وبعدما يرفع رأسه من الركوع.
(5) أبو داود. مختصر المنذري ح 720.

يعود[1]. وروي عن ابن عمر وابن عباس موقوفاً عليهما ومرفوعاً إلى النبـي ﷺ أنه قال: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الأعياد وتكبيرة القنوت وذكر أربعة في الحج[2]. وعن ابن عباس أن العشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة ما كانوا يرفعون أيديهم إلا لافتتاح الصلاة. ولأنه تكبير للانتقال من حال إلى حال فلم ترفع فيه اليدان كالانتقال من الجلوس إلى السجود. ووجه رواية ابن وهب الحديث الثابت في الموطإ والبخاري ومسلم أن ابن عمر قال: رأيت النبـي ﷺ يرفع يديه إذا قام إلى الصلاة حتى يكونا حذو منكبيه[3]. وكان يفعل ذلك حين يركع وحين يرفع من الركوع. ولأن الرفع شرع في تكبيرة القيام ولم يشرع للتكبير الذي ليس في حال القيام كتكبير السجود. والرافع من الركوع قائم. والرافع في حكم القائم. ألا ترى أن مدرك[4] الركوع مع الإمام يكون كمدرك القيام. وإذا ثبت للركوع والرفع منه حالة القيام شرع التكبير فيه. ووجه رواية ابن عبد الحكم أن حديث ابن عمر الذي ذكرناه اختلفت رواة الموطإ فيه. فبعضهم لم يذكر رفع اليدين عند الانحناء للركوع، وإنما قال إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه. وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك، وقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. وكان لا يفعل ذلك / في السجود. فلما اختلف في إثبات الرفع عند الانحناء، الرواة، فأسقطه يحيـى وأبو مصعب والقعنبـي وأثبته ابن القاسم وابن المبارك وابن مهدي وغيرهم. ولم تثبت الحجة لما اختلف فيه الرواة هذا الاختلاف كما ثبت بما اتفقوا عليه. ولعله أيضاً قدر أن المنحني للركوع ليس بقائم على الحقيقة /

[و 92]

[ع 351]

(1) وفي إسناده مقال وفي متنه اختلاف. نصب الراية ج 1 ص 390.

(2) في مجمع الزوائد لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام فينظر إلى البيت وحين يقوم على الصفا وحين يقوم على المروة وفيه وعند رمي الجمار. وإذا أقيمت الصلاة وفي الإسناد الأول محمد بن أبـي ليلى وهو مبنى الحفظ وحديثه حسن إن شاء الله وفي الثاني عطاء بن السائب وقد اختلط. مجمع الزوائد ج 3 ص 238.

(3) مالك والبخاري ومسلم وأحمد. الهداية ج 3 ص 105.

(4) من أدرك ـ و ـ ق ـ.

والرفع إنما شرع في تكبيرة القيام. ووجه ما ذهب إليه ابن وهب رواية البخاري عن ابن عمر أنه كان يرفع إذا قام من اثنتين[1]. ويذكر أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك. وقد ذكر في الرفع في تكبيرة السجود أحاديث. قال بعض الحذاق إنها لا تثبت.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف في منتهى الرفع، فقيل حذو الصدر وقيل حذو المنكبين وقيل حذو الأذنين. والمشهور عن مالك حذو المنكبين. وبه قال الشافعي. وروى أشهب عن مالك حذو الصدر. وبحذو الأذنين قال أبو حنيفة. واختلفت الأحاديث على حسب اختلاف هذه الروايات. فقال بعض المحدثين هو بالخيار بين أن يرفع حذو منكبيه أو حذو أذنيه. وقال بعض أشياخي: يحمل اختلاف الأحاديث على التوسعة يفعل أي ذلك أحب. فروى ابن عمر الحديث المتقدم في الصحيح وفيه حذو المنكبين. وروى أبو حميد في عشرة من الصحابة أحدهم أبو قتادة أن النبي ﷺ كان إذا قام اعتدل قائماً ورفع يديه حتى يحاذي منكبيه[2]. وروى مالك بن الحويرث ووائل بن حجر أن النبي ﷺ رفع يديه حذو أذنيه[3]. وقد استعمل بعض المتأخرين من أصحابنا هذا الاختلاف بين الأحاديث فقال كان يحاذي بكفيه منكبيه، وبأطراف أصابعه أذنيه فيكون مراد أحدهما بالمحاذاة غير مراد الآخر. وإن استعملنا الترجيح من قبل الإسناد قلنا: ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر أصح من قتادة عن نصر بن عاصم عن مالك بن الحويرث.

وقال بعضهم اختلفت الرواية عن مالك ووائل فروي عنهما أيضاً حذو منكبيه. فإما أن تتعارض الروايتان وتسقطان. وتبقى الرواية التي لا اختلاف فيها ولا معارض. وترجيح إحدى الروايتين المختلفتين بالموافق لها من الرواية التي لا اختلاف فيها. وهذا فيه / اختلاف بين أهل الأصول وكلا القولين يؤديان إلى مطلوبنا. [ع 352]

(1) فتح الباري ج 2 ص 364.
(2) رواه البخاري ومسلم: الهداية ج 3 ص 99.
(3) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد. الهداية ج 3 ص 115.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما صفة الرفع فالذي عليه العراقيون من أصحابنا اختيار كون اليدين قائمتين يحاذي بكفيه منكبيه وبأصابعه أذنيه لأن بهذا الشكل يتمكن من بناء الأحاديث المختلفة كما قدمناه، وهو الذي رأيت أشياخي يفعلونه. ولو لم يكن في اختياره إلا البعد عن التكلف لكان معنى يقتضي إيثاره ويحسّن اختياره. واختار سحنون كونهما مبسوطتين وبطونهما إلى جهة الأرض. وحكى عن بعض المتأخرين اختيار إقامة الكف مع ضم الأصابع لأنه زعم أن هذا الشكل فيه معنى حال الرهبة، وهو ما اختار سحنون. وفيه معنى من حال الرغبة وهي الإشارة بالكف نحو السماء والأمر في هذا قريب وإلى ما اختار أشياخي أميل.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اما إبداء معنى معقول في الرفع فلا يلزم. ولم يشتغل بذلك مشاهير الأئمة. ولكن قال بعض أشياخي: القصد به إشعار النفس استعظام ما تدخل فيه. وكثيراً ما يجري من الناس عند مفاجأة أمر يستعظم رفع اليدين كالفزع منه والمستهيل له. وقال بعض الخراسانيين إن رفع اليدين للمسؤول إنما يكون إذا اختلف مكان السائل من المسؤول وتباين مستقراهما. والباري سبحانه لا مكان له ولا مستقر. فكأن[1] هذه الحركة عند الافتتاح تسكين لوحشة النفس من سؤال من ليس في مكان[2]، وبسطاً لها للتضرع والسؤال إذا تحرك البدن بالحركات التي تألفها النفس عند سؤال من ارتفع قدره وعظم شأنه. هذا معنى ما فهمته من كلامه. وذكر عن بعض المتصوفة أن القصد بذلك إشعار النفس بنبذ أمور الدنيا وراء ظهره لتستقبل النفس طلب ما عند الله. وهذا الذي قاله هذا المتصوف / إنما يناسبه من [ع 353] الأشكال المتقدمة ما اخترناه في حال الرفع لأن ذلك الشكل هو شكل النابذ للشيء وراء ظهره. وهذه الثلاثة أجوبة دائرة كلها على أن القصد إشعار النفس بأمر ما وهي معان تروق الذهن. وإن صحت وثبت أن قصد الشريعة ذلك، فذكرها هاهنا غرضنا به التنبيه على محاسن الشرع وعنايته بأن يمهد للنفس

---

(1) فكانت ـ و ـ.

(2) في مكان = ساقطة ـ ح ـ.

تسهيل سبل الخير وليعلم المصلي معنى أفعاله وما يقصد به.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وإطالة القراءة في الصبح على ما سنذكره والتأمين بعد أم الكتاب. والتسبيح في الركوع والسجود.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى التأمين؟.

2 ـ وهل يخاطب به المصلون عموماً أو خصوصاً؟.

3 ـ وهل يخفى أو يجهر؟.

4 ـ وهل يؤمّن من لا يسمع قراءة الإمام؟.

5 ـ وما الدليل على أن التسبيح في الركوع والسجود مشروع؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف في معنى هذه اللفظة. فقيل معناها معنى الدعاء وتقديره اللهم استجب لي. وقيل تقديره فعل الله ذلك. وهي عبرانية عربتها العرب وبنت نونها على/ الفتح. وقيل بل هي من أحد أسماء الله [و 93] سبحانه. وحذف حرف النداء. قال بعض هؤلاء فَنُونُها مضمومة. وقال بعضهم بل حركت بالفتح. واختلف في شدها وتخفيفها. فالمشهور التخفيف. وحكى الداودي التشديد للميم، وأنكر هذه اللغة ثعلب. وعلى القول بالتخفيف وهو المشهور المعروف اختلف في قصرها ومدها وينشد في القصر:

تباعد مني فطحل إذ سألته   أمين فزاد الله ما بيننا بعدا

وضعف ابن درستويه القصر وتأول أن هذا الشاعر قصر الممدود للضرورة / إن [ع 354] ثبت رواية البيت على هذا النظم. وينشد في المد:

ويرحم الله عبداً قال آمينا(1)

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلفت الرواية عن مالك، فروي

---

(1) الشطر هو لعمر بن أبي ربيعة وصدر البيت:

يا رب لا تسلبني حبها أبداً   ويرحم الله عبداً قال آمينا

عنه أن التأمين مشروع لسائر المصلين عموماً. وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وروي عنه استثناء الإمام في صلاة الجهر خاصة. وذهب ابن بكير: إلى تخيير الإمام بين التأمين وإسقاطه في صلاته الجهر. وسبب هذا الاختلاف اختلاف الأحاديث. ففي بعضها إذا أمّن الإمام فأمّنوا[1] وأيضاً قول ابن شهاب وكان رسول الله ﷺ يقول آمين[2]. وحديث ابن شهاب هذا وإن كان مرسلاً على المعروف والمشهور فقد أسنده بعضهم. وفي بعض الأحاديث إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين[3]. وظاهر هذا أنه لا يقول آمين. لأنه لو كان يقولها لم يقل هذا اللفظ الدال على اقتصاره على ـ ولا الضالين ـ وقد تأولت كل طائفة الحديث الذي تعلقت به الأخرى. فمن أنكر تأمين الإمام قال: معنى قوله: إذا أمَّن: أي بلَغ موضع التأمين أو يكون المعنى أن دعاءه بما في خاتمة أم القرآن يسمى تأميناً. وغير بعيد أن يسمى الداعي مؤمناً كما يسمى المؤمن داعياً وقد قال تعالى في موسى وأخيه: «قد أجيبت دعوتكما»[4] وأحدهما داع والآخر مؤمّن. وأما حديث ابن شهاب فمرسل. وإن وجب العمل به حمل على صلاته ﷺ وحده. أو على إمامته في صلاة السر. ومن أثبت تأمين الإمام تأول قوله إذا قال ولا الضالين. على أن المراد: أنها علم على تأمينه. فإذا لم يسمع المأموم التأمين لأن الإمام يخفيه جعل له علم عليه. وهو قول الإمام: ولا الضالين. ولما رأى ابن بكير اختلاف هذه الأحاديث وإمكان رد كل طائفة حديث مخالفها إلى حديثها صار إلى التخيير الذي حكيناه. وقد أنكر الحذاق قول من حكينا عنه أن الداعي يسمى مؤمناً لأنه / إثبات لغة بالقياس. وتسمية التأمين دعاء قد علم وجهه واتضح معناه. وتسمية الدعاء تأميناً لا وجه له. وأشار بعض المتأخرين إلى أن قوله: إذا أمّن الإمام لا يستقل بنفسه دليلاً لجواز أن يكون تأمينه مُباحاً

[ع 355]

(1) متفق عليه أخرجه الستة: نصب الراية ج 1 ص 368.

(2) مرسل أخرجه البخاري. فتح الباري ج 2 ص 408. ورواه الدارقطني موصولاً.

(3) أخرجه البخاري عن عبد الله بن يوسف بن مالك ومسلم من حديث سهيل بن أبي صالح عن أبيه والبيهقي ج 2 ص 55.

(4) سورة يونس، الآية: 89.

فيجعل[1] هذا الفعل المباح علماً على خطاب المأموم بالتأمين إلا أن يعضد بأن يقال: لم يصر أحد إلى الإباحة فانتفت لعدم قائل بها. وبطل قول من قال بالكراهة. فلم يبق إلا قول من قال بالندب، فيستقل حينئذ الاستدلال بالحديث.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أن يقال اختلف الناس في التأمين هل يخفى أو يجهر؟ فذهب أبو حنيفة إلى إخفائه وذهب الشافعي إلى الإجهار به. ومذهبنا أن المأموم يخفيه. وأما الإمام فإن قلنا بتأمينه فإنه يخفيه. واختار بعض أشياخي أن يجهر به ليتقدى به. وأشار بعض المتأخرين من أصحابنا إلى تخييره بين الجهر والإخفاء. فحجة من أظهره قوله: إذا أمّن الإمام فأمّنوا[2]. فلو لم يكن مسموعاً لم يقل إذا أنّ الإمام فأمّنوا. وقد ذكر أن أصحاب النبي ﷺ كانوا يؤمّنون حتى يسمع لتأمينهم رجة[3]. واعتمد من أخفى التأمين على أن قوله إذا قال ولا الضالين فقولوا آمين يقتضي إخفاء التأمين. لأنه لو كان يجهر به لم يحتَجْ علماً عليه. ولا يمكن من قال بالتأمين أن يتأول هذا الحديث إلا على هذا على حسب ما قلناه. وتنازعت الطائفتان أيضاً جهة المعنى فقال من أثبت الجهر ينبغي أن يكون تابعاً لقراءة أم القرآن فإذا جهر بها جهر به، كما جرى الأمر في السورة التابعة لأم القرآن. وقال من أمر بالإخفاء. قال الله تعالى: ﴿**ادعوا ربكم تضرعاً وخفية**﴾[4]. وقال: ﴿**وادعوه خوفاً وطمعا**﴾[5]. والخائف لا يتكلم إلا همساً. ولهذا جرى الأمر في مخاطب ملوك الزمن أنه يخفض صوته إشعاراً لهم بالهيبة والخوف. وقد قال تعالى / : ﴿**ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض**﴾[6]. وقال في زكرياء: ﴿**إذ نادى ربه نداء**

[ع 356]

(1) فجعل - و -.

(2) متفق عليه. أخرجه الستة. نصب الراية ج 1 ص 368.

(3) رواه البيهقي بالسنن (حتى أن للمسجد لرجة) بسنده إلى عطاء. كما رواه بسند آخر إليه: إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين - سمعت لهم رجة بآمين. سنن البيهقي ج 2 ص 59.

(4) سورة الأعراف، الآية: 55.

(5) سورة الأعراف، الآية: 56.

(6) سورة الحجرات، الآية: 2.

خفياً﴾[1]. وأثنى على الصدقة الخفية لبعدها من الرياء. وإنما شرع رفع الإمام صوته بالتكبير لكون تكبيراته إعلاماً. ولهذا لم يشرع ذلك في تكبير المأموم. وهذا كله يقتضي إثبات الاخفاء.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: قال مالك في العتبية وعيسى ابن دينار في كتاب ابن مزين فيمن لا يسمع قراءة الإمام أنه لا يؤمّن. وحكاه ابن حارث عن ابن نافع. وحكى عن ابن عبدوس أنه يتحرى فيؤمّن. وأن لقمان ابن يوسف شبهة بتحري المريض رمي الجمار عنه فيكبر. وإن يحيى ابن عمر أنكر هذا التشبيه لأجل أن التأمين لا يكون إلا في مواضعه. ووجه الذي قاله مالك أنه قد يصادف تأمينه ما هو أولى على الجملة بأن يستعاذ بالله منه، من أن يؤمّن فيه كآي الوعيد. وإذا أمكن ذلك لم يحسن التأمين.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: الدليل على أن التسبيح في الركوع والسجود مشروعان[2] قول عقبة ابن عامر: كان النبي ﷺ إذا ركع قال سبحانه ربي العظيم ثلاث مرات. وإذا سجد قال / سبحان ربي الأعلى ثلاث مرات[3]. وليس بواجب لأنه لم يعلمه للاعرابي. وقد تقدم حكايتنا عن أحمد وإسحاق وداود إيجابه وبطلان الصلاة بتركه إلا داود فإنه لا يبطلها. [و 94]

وإذا كان مستحباً فإن مالكاً لم يحد فيه حداً. وأنكر في المدونة قول الناس في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الأعلى. وقال لا أعرفه ولا أجد فيه حداً.

والشافعية[4] تستحسن هذا اللفظ وتحده بثلاث. وأشار الثوري إلى التحديد بخمس في الإمام ليتمكن المأموم من أن يقول ثلاثاً. وقال الحسن: التام من السجود سبع والمجزي ثلاث. وأشارت الشافعية إلى استحسان زيادة

---

(1) سورة مريم، الآية: 3. (2) مشروع - و - ق.

(3) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم وصححه. نصب الراية ج 1 ص 376.

(4) والشافعي في - ح - والشافعي في بقية النسخ.

القول ـ وبحمده ـ لوقوعه في بعض الآثار ولما فيه من زيادة التحميد.

قال القاضي/ رحمه الله: والقنوت في الفجر وقول المأموم ربنا ولك [ع 357] الحمد وسجود التلاوة.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى القنوت؟.

2 ـ وما حكمه؟.

3 ـ وما محله من الصلوات؟.

4 ـ وما محله من الصلاة؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: القنوت ينطلق على أربعة معاني. أحدها الدعاء يقال فيه قنت وأقنت. والثاني الطاعة ومنه قوله تعالى: ﴿**كل له قانتون**﴾[1]. والثالث السكوت، ومنه قوله تعالى: ﴿**وقوموا لله قانتين**﴾[2]. والرابع القيام. وقد اختلف في قوله عليه السلام لما قيل له: أي الصلاة أفضل؟ فقال طول القنوت[3]. فقال بعض الناس معناه طول القيام. وقال بعض البغداديين من أصحابنا: القنوت هو الدعاء وهو المراد بهذا الحديث. والقنوت الذي أخذنا في الكلام عليه قد حصلت فيه هذه المعاني الأربعة بأنه طاعة ودعاء والدعاء محله القيام وفيه السكوت مقدراً. لأن الآخذ في دعاء القنوت ساكت عن القراءة في محلها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في القنوت. فقال أبو حنيفة ليس بمشروع وبه قال الثوري. وذهب إلى هذا يحيى بن يحيى من أصحاب مالك. لكن أبا حنيفة يراه في الوتر في جميع السنة. وقال مالك والشافعي هو مشروع في صلاة الصبح. فعند الشافعي أنه مسنون. والمشهور عن مالك وأصحابه أنه ليس بمسنون ولكنه مستحب. وقال ابن سحنون هو

(1) سورة البقرة، الآية: 116.

(2) سورة البقرة، الآية: 238.

(3) أخرجه مسلم في باب صلاة الليل.

سنة. والقياس أن فيه السجود. وفي السليمانية أنه يسجد إذا سها عنه. وقال ابن زياد تعمد تركه يفسد الصلاة. وبالغ[1] بعض أصحابنا في إنكار كونه سنة حتى جعل تعمد السجود لتركه يبطل الصلاة. فدليلنا على أنه مشروع قول أنس أن النبي ﷺ لم يزل يقنت في الصبح / إلى أن فارق الدنيا[2]. وحجة أبي حنيفة [ع 358] قول أم سلمة نهى النبي ﷺ عن القنوت في الفجر[3]. وقد تأول أصحاب أبي حنيفة حديثنا على أن المراد به أنه طول القيام في الصبح حتى فارق الدنيا. وتأول أصحابنا حديث أبي حنيفة على أن المراد به النهي عن لعن قوم بأسمائهم، أو المراد به النهي عن الجهر به. وقد قال بعض الناس: حديث أم سلمة يرويه محمد بن يعلى عن عنبسة بن عبد الرحمان عن عبد الله بن نافع عن نافع وكلهم ضعاف إلا نافع. ونافع لم يلق أم سلمة. وقد روي عن بعض الصحابة تركه وعن الخلفاء الأربعة فعله.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: محله من الصلوات عندنا[4] صلاة الصبح. وعنه في كون الوتر في النصف الآخر من شهر رمضان محلاً له روايتان: الجواز والمنع. وحكي عن ابن حنبل أنه لا بأس به. وروي عنه أنه مقصور على إمام الجيش بدار الحرب يدعو للجيش أو للسلطان الأعظم. وقال إسحاق: القنوت للأئمة عند حوادث تحدث. وما قدمناه من حديث أنس يدل على صحة ما قلناه من الاقتصار على الصبح. إذ لو قنت في غيرها من الصلوات لم يخصها بالذكر.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما محله من صلاة الصبح فاختلف الناس فيه. فقال مالك: الأفضل أن يكون قبل الركوع من الركعة الثانية[5].

---

(1) وقال - و -.

(2) رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي. صحيح، نصب الراية ج 2 ص 132.

(3) أخرجه ابن ماجة في باب القنوت من صلاة الفجر. والدارقطني والبيهقي. وقال الغماري حديث أم سلمة هذا باطل موضوع. انظر الهداية ج 3 ص 81.

(4) عند في - ح -.

(5) الآخرة في - ح -.

ويجوز أن يكون بعد الركوع. وقال الشافعي وابن حبيب من أصحابنا: المختار أن يكون بعد رفع الرأس من الركوع. وقد ذكر عن بعض الصحابة رضي الله عنهم فعل ما اختاره مالك. وعن بعضهم فعل ما اختاره الشافعي. فالحجة لمالك فيما اختاره قول عاصم لأنس: القنوت قبل الركوع أو بعده؟ قال قبله. قال عاصم قلت حدثني فلان عنك أنك قلت بعده. قال كذب فلان. إنما قنت النبي ﷺ بعد الركوع شهراً / أراه بعث قوماً وذكر حديث البراء[1] وهذا يقتضي [ع 359] كون * القنوت قبل الركوع *[2] ولأن في كونه قبل الركوع زيادة بمقدار ما تدرك به الصلاة. فمن تأخر أدرك صلاة من قنت قبل الركوع وفاتته صلاة من قنت بعده. والشافعي يحتج لاختياره: بأنه مذهب أبي بكر وعمر وعثمان فكان عنده أولى. وما ذكره القاضي أبو محمد في بقية الفصل من سجود التلاوة قد قدمنا الكلام عليه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وصفة الجلوس كله صفة واحدة. وهو أن يفضي إلى الأرض بأيسر وركيه[3] ويضع رجله اليسرى تحت يمنى ساقيه ويضع كفيه على فخذيه ويقبض يمناهما ويشير بسبابته منها ويبسط يسراهما. والسنن والفضائل كثيراً ما تتداخل وقد بينا جُمَلها. ونحن نبين تفصيلها في تضاعيف ما نورده من المسائل إن شاء الله.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اختيار هذه الجلسة؟.
2 ـ وما معنى الإشارة بالسبابة؟.
3 ـ وما معنى قوله أن السنن والفضائل كثيراً ما تتداخل؟.

---

(1) رواه البخاري والبيهقي ـ السنن ج 2 ص 207.
(2) ما بين النجمين = ساقط من ـ ح ـ و ـ.
(3) وهي أن يفضي إبهام رجله إلى الأرض بيسرى وركيه. الغاني.
وهو أن يفضي إلى الأرض بيسرى ركبتيه ـ غ ـ.
وهو أن يفضي إلى الأرض بأليتيه وركبتيه ـ و ـ.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الجلوس يقع مفترشاً. ومعناه:

ـ أن يفترش رجله فيجلس عليها. ويقع متوركاً ومعناه:

[و 95] ـ أن يخرج رجله إلى جانب وركه/ الأخرى، ويضع أليتيه على الأرض.

ـ ويقع مقعياً واختلف في تفسيره، فقال أبو عبيدة هو أن ينصب رجليه ويجلس على أليتيه. قال وسمعت جماعة من أهل العلم يقولون: الإقعاء أن ينصب رجليه ويجلس على عقبيه. وقيل هو أن يفترش رجليه ويجلس على عقبيه. فذهب مالك رضي الله عنه إلى أن جلوس الصلاة كله في التشهدين وبين السجدتين توركاً[1]. وهو أن يثني رجله اليسرى ويخرجها من جهة وركه الأيمن وينصب رجله اليمنى ويجعل باطن إبهامه إلى الأرض ولا يجعل/ [ع 360] جنبها ولا ظاهرها.

وعند أبـي حنيفة أن السنة فيه أن يفترش رجله اليسرى ويقعد عليها وينصب اليمنى ويوجه أصابعه نحو القبلة.

وقال الشافعي بالافتراش بين السجدتين وفي التشهد الأول وهو أن يفترش اليسرى فيجلس عليها وينصب اليمنى كما قال أبو حنيفة. وقال في الجلسة الأخيرة بما قال مالك.

وقال طاوس في الجلوس بين السجدتين رأيت العبادلة. ابن عمر. وابن عباس[2]. وابن مسعود. وابن الزبير. يُقْعُونَ بين السجدتين. وقال أحمد أهل مكة يفعلونه. وقال ابن عباس من السنة أن تمس عقبيك أليتيك. فيحتج لمالك رضي الله عنه بقول ابن مسعود أن النبـي ﷺ كان يجلس في وسط الصلاة وآخرها متوركاً[3]. ويحتج لأبـي حنيفة بأن عائشة ذكرت أنه عليه السلام كان يقعد في صلاته. ووصفت الصفة التي ذهب إليها

(1) إما على معنى: يكون توركاً أو هو تورك بالضم.

(2) ابن عباس = ساقط ـ و ـ.

(3) رواه أحمد في مسنده ابن مسعود أن رسول الله ﷺ علمه التشهد فكان يقول إذا جلس في وسط الصلاة وفي آخرها على وركه اليسرى. الحديث. نصب الراية ج 1 ص 422.

أبو حنيفة[1]. ويحتج للشافعي بحديث أبـي حميد الساعدي[2] * وقد ذكر في التفرقة بين الجلستين ذكره الشافعي من التفرقة بينهما *[3]. وحديث أبـي حميد الساعدي رد على العبادلة لأنه وصف صلاة رسول الله ﷺ بمحضر عشرة من الصحابة صدقوه. فقال فيه: أهوى إلى الأرض ساجداً. وقال الله أكبر ثم ثنى رجله اليسرى وقعد عليها ثم أهوى ساجداً[4]. وقد أنكرت تفرقة الشافعي بأن أركان الصلاة المتكررة متساوية الشكل كالقيام والركوع والسجود. فيجب أن يكون الجلوس كذلك. واعتذر أصحاب أبـي حنيفة عن حديث أبـي حميد بأن النبـي ﷺ كان أسن فلعله جلس في الآخرة تلك الجلسة لطولها ولا يمكنه مع الطول إلا تلك الجلسة. ويرجح أصحاب الشافعي مذهبهم بأن الجلسة الأولى هو مستوفز فيها إلى القيام فوجب ألا يجلس فيها جلسة مطمئن بخلاف الآخرة. وبأن المصلي قد يشك في جلسته هل هي الأولى أو الأخرى؟ فينتبه لذكر ما هو فيه بشكل الجلسة وبأن التفرقة تشعر من جاء لإدراك/ الصلاة، بكون الصلاة قد انقضت. فينصرف لطلب جماعة أخرى، أو لم تنقض فيدخل مع الجماعة. [ع 361]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: ذكر ابن عمر أن النبـي ﷺ كان إذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض أصابع يده إلا التي تلي الإبهام[5]. وقال بعض المتأخرين: هذا، يقتضي إطلاقه أن هذا الفعل كان في جميع الجلوس. ولو اختلف حكم الجلوس لفصله ابن عمر. وقال غيره: إنما يختار هذا في جلوس التشهد. وأما الجلوس بين السجدتين فإنه يبسط كفيه على فخذيه.

وقد اختلف المذهب في الأصبع إذا بسطت، هل تحرك أم لا؟ فقال ابن القاسم رأيت مالكاً يحركها في التشهد ملحاً. وقيل لا يحركها بل يجعل جانبها الأيسر مما يلي السماء. واختلف في تعليل كون هذه الاصبع

(1) حديث عائشة أخرجه البيهقي ج 2 ص 129 وأحمد. الفتح الرباني ج 4 ص 14.
(2) رواه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة. الهداية ج 3 ص 128. والبيهقي ج 2 ص 127.
(3) ما بين النجمين = ساقط - ق -.
(4) البيهقي ج 2 ص 118.
(5) رواه أحمد ومسلم والنسائي في الهداية ج 2 ص 135.

مخالفة لشكل الأصابع. فقيل مَقْمعةً للشيطان. وقال الداودي ليذكر أنه في الصلاة. وقيل إشعاراً بالتوحيد. وقال بعض أصحاب مالك من علل بالمقمعة أو نفي السهو حركها. ومن علل باستشعار التوحيد لم يحركها. وذكر عن يحيى ابن عمر أنه كان يحركها عند قوله: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. وعندي أن ابن عمر إنما حركها عند هذا الموضع لأنها حركة تستعمل في تقرير الأمر وثبوته. ألا ترى أن الإنسان إذا حادث صاحبه حرك إصبعه كالمقرر بها والمحقق حديثه. فلما افتتح المصلي الشهادتين رأى ابن عمر أن ذلك مما يحتاج إلى التقرير. فكأنه قرر[1] على نفسه وحقق عندها صحة ما أخذ فيه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما قول القاضي أبو محمد هاهنا أن السنن والفضائل كثيراً ما تتداخل، فإن هذا اللفظ إذا أخذ على مقتضاه في عرف إطلاق العلماء عسر تصور معناه. لأنهم إنما يطلقون التداخل بسقوط اعتبار شيء عند إضافته إلى آخر. مثل / قولهم الحدث الأصغر يدخل في [ع 362] الحدث الأكبر. بمعنى أن الوضوء الواجب على البول يسقط بالغسل الواجب على الجنابة. وهذا المعنى لا يتصور في السنن والفضائل. ولكن يتصور فيهما[2] معنى مأخوذ مما قدمناه. حيث قلنا إن السنن والفضائل عبارتان قد تنوب إحداهما عن الأخرى. وتستعمل هذه مكان هذه على مقتضى اللغة. ولكن قَصرَهُما العُرف على ما كان مندوباً إليه. فمتى قوي الندب وعظم الأجر سمينا الفعل سنة، ومتى ضعف سميناه فضيلة. فكأن السنة فيها معنى الفضيلة وزادت[3] عليها. فصارت الفضيلة كالداخلة في السنة. ولكن هذا المعنى وإن كان صحيحاً فلم يرده القاضي أبو محمد لأنه معنى يشتمل على جميع الفضائل وجميع السنن. والقاضي أبو محمد قيد قوله بأن قال: كثيراً ما يتداخل. فأشار إلى أنها قد لا تتداخل في بعض الأحيان. فإن كان أراد أن الفضيلة ربما كانت

---

(1) قدر في ـ ح ـ.
(2) فيها ـ و ـ ق ـ.
(3) زيادة ـ و ـ ق ـ.

بعض أوصاف السنة ومقدرة كالجزء منها كالسورة التي مع أم القرآن فإنها سنة وتطويلها أو تقصيرها فضيلة. والطول والقصر وصف من أوصاف السورة[1]. وقد تطلق العبارة بأن السورة المعتاد قراءتها في صلاة الصبح سنة. وإن كان المسنون أصلها لا وصفها بالإطالة أو بالقصر. وكذلك القول فيما ضاهى هذه المسألة فإن أراد هذا فهو معنى صحيح. وإن أراد / بالتداخل ما وقع من الاختلاف من عد بعض السنن فضائل وعد بعض الفضائل سنناً. فصارت تدخل بعضها في بعض على هذا المعنى. ويكون المراد أنها تتداخل على مذهب دون مذهب. فيدخل بعض ما عده من السنن في قسم الفضيلة على قول ومذهب. ويدخل ما عده من الفضائل في قسم السنة على قول ومذهب. فهذا معنى صحيح. [و 96]

وقد يراد / بالتداخل اختلاف حال المصلين. فإن من السنن ما يخاطب به المنفرد. فإذا صار مأموماً سقط كونه سنة. وربما عد في الفضائل كالقراءة. فمنها ما يكون سنة في حق المنفرد. وربما عاد فضيلة في حق المأموم. فيكون معنى التداخل دخول الحكمين في جنس من الأفعال على نوع من هذا التفصيل. وهذه المعاني[2] هي التي يمكن أن تراد. وإن كان بعضها يقرب من لفظه وبعضها يبعد. ولم يرد الإطالة بتمييز بعضها من بعض، وإيعاب القول في كل قسم منها، لأن جدوى ذلك وقوف على حقيقة مراده. وإلا فحقائق السنن والفضائل جملة وتفصيلاً، تفريعاً وتأصيلاً قد أتينا على جمهوره. ونأتي بالبقية منه في مواضعها[3] إن شاء الله تعالى. [ع 363]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والمختار له بعد تكبيرة الإحرام أن يعقبها بقراءة أم القرآن من غير أن يفصل بينهما بتسبيح أو توجيه أو قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سراً أو جهراً أو استعاذة. لا عند قراءة أم القرآن[4] ولا في

(1) السنن ـ و ـ ولا معنى له.
(2) معان ـ ح ـ.
(3) ونأتي بالبقية في مواضعه ـ و ـ.
(4) أم الكتاب ـ غ ـ.

التي[1] بعدها. إلا الذي يصلي التراويح أو يقوم الليل أو يعرض القرآن. فإن شاء فصل بين السور بالبسملة[2].

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أنه لا يفصل بين القراءة والتكبير بشيء؟.

2 ـ وما معنى قوله تسبيح أو توجيه؟.

3 ـ وما معنى قوله: قراءة بسم الله الرحمن الرحيم؟.

4 ـ وما معنى قوله سراً أو جهراً؟.

5 ـ ولمَ لم يتعوذ القارىء في الصلاة المكتوبة؟.

6 ـ وما معنى قوله عند قراءة أم القرآن أو في التي بعدها؟.

7 ـ ولمَ قال في الذي يقوم الليل ويعرض القرآن إن شاء فصل ببسم الله الرحمن الرحيم؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في الفصل بين القراءة والإحرام. فالمشهور عن مالك المنع منه. وقال أبو حنيفة والثوري وأحمد وإسحق: المستحب أن يقول سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك. / [ع 364] وحكى ابن شعبان في مختصره عن مالك أنه كان يقول ذلك بعد إحرامه. ورأيت في كتب المخالفين إثبات الواو في وتبارك. وذكر عن الشافعي أنه كان يقول الله أكبر كبيراً وسبحان الله بكرة وأصيلا. ويقول وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين. ورأيت في كتب بعض أصحاب الشافعي: أن المستحب أن يقول بعد التكبير وقبل التعوذ: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين. إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين. اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعاً[3] واهدني

(1) ولا في السورة التي ـ الغاني ـ.

(2) ببسم الله الرحمن الرحيم ـ ح ـ و ـ ق ـ.

(3) جميعاً = ساقطة ـ ح ـ.

لأحسن الأخلاق لا يهدي[1] لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها، لا يصرف سيئها إلا أنت. لبيك وسعديك والخير بيديك والشر ليس إليك. والمهدي من هديت أنا بك وإليك لا منجأ منك إلا إليك تباركت وتعاليت استغفرك وأتوب إليك. وذكر أن المستحب عنده أن يجمع بينه وبين ما حكيناه عن أبـي حنيفة. فإنه[2] مذهب أبـي يوسف. وقد حاول الشيخ أبو الحسن اللخمي أن يخرج قولاً عندنا بجواز الفصل بالدعاء. وأشار إلى ما حكيناه عن ابن شعبان. واستحسن الجواز. واحتج بقول أبـي هريرة في الصحيحين يا رسول الله إسكاتتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب. اللهم نقني من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد[3]. فأما أصحاب أبـي حنيفة فيحتجون بقوله تعالى: ﴿**وسبح بحمد ربك حين تقوم**﴾[4]. قالوا[5] ولا تسبيح مشروعاً إلا ما قلناه. واحتجوا بما روت عائشة وأبو سعيد الخدري رضي الله عنهما أن النبـي ﷺ كان يفتتح الصلاة بسبحانك اللهم وبحمدك. / وقد خرج [ع 365] مسلم عن عمر رضي الله عنه أنه كان يجهر بذلك في الصلاة[6]. وأما أصحاب الشافعي فيحتجون بما روي عن علي بن أبـي طالب أنه عليه السلام كان إذا افتتح الصلاة كبر ثم قال: ﴿**وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض**﴾ ـ الآية ـ إلى أن يقول: وأنا من المسلمين[7].

---

(1) ولا يهدي ـ و ـ.

(2) وأنه ـ ق ـ و ـ.

(3) رواه البخاري ومسلم. إكمال الاكمال ج 2 ص 288.

(4) سورة الطور، الآية: 48.

(5) قالوا = ساقطة ـ و ـ.

(6) رواه مسلم موقوفاً على عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وقد بين عياض وجه رواية مسلم له مع كونه موقوفاً.

(7) أخرجه مسلم في التهجد. ولفظه أنه كان إذا قام إلى الصلاة. قال وجهت وجهي... ـ الحديث ـ ورواية مسلم: وأنا من المسلمين. وروي: وأنا أول المسلمين. اكمال الاكمال ج 2 ص 398.

والحجة لمالك قول أنس رضي الله عنه أن النبـي ﷺ كان يفتتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين[1].

وقد انفصل عن هذا بأن المراد به يفتتح القراءة. وقد يعبر على القراءة بالصلاة كما في الحديث الآخر: قَسَمت الصلاة بيني وبين عبدي[2]. وهذا لا يسلم لهم بغير دليل * وليس إذا دل الدليل على حمل الصلاة على القراءة في حديث وجب مثل ذلك في حديث آخر بغير دليل *[3].

* **والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال:** هذا اللفظ الواقع من القاضي أبـي محمد تنبيه منه على المذاهب التي حكيناها، لأنا حكينا أن أبا حنيفة يفتتح بالتسبيح. وعن الشافعية بالتوجيه. فنظم رحمه الله المذهبين جميعاً بهذه الإشارة لما لم يمكنه بسطه[4] في هذا الكتاب لأنه لم يوضع لذلك *[5].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما بسم الله الرحمن الرحيم فإن القول فيها هل هي قرآن أم لا؟ يتسع. ولكن نقتصر لك على اللباب ونبوح لك بالأسرار. فنقول:

أول ما يجب أن يقدم: الاهتمام بالنظر في الانفصال عن معارضة قد تلتبس[6] هنا على من لا يستبحر في الحقائق: بأن يقول قائل من الطاعنين في الشرع: القرآن معجزته عليه السلام وقاعدة الإسلام، فكيف اختلف الأئمة المقتدى بهم في أمصار المسلمين في كون البسملة قرآناً؟ وإذا كانت عند الشافعي قرءاناً فهلا كفر مالكاً وأبا حنيفة في مخالفتهما له في ذلك كما يكفر هو وغيره من خالف في كون الحمد لله رب العالمين من القرآن؟ قيل لم يثبتها

(1) البخاري. ومسلم. والنسائي وأحمد وابن حبان والدارقطني وأبو يعلى والطبراني.. ورجال هذه الروايات كلهم ثقات. نصب الراية ج 1 ص 326.
(2) مسلم عن أبـي هريرة. إكمال الاكمال ج 2 ص 150 ـ 151. والأربعة وأحمد.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.
(4) بسطها ـ ح ـ.
(5) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(6) قد يُلبّس في ـ ح ـ ق ـ.

الشافعي قرآناً على حسب ما أثبت غيرها. وإنما أثبتها / حكماً وعملاً لا دلالة [و 97] اقتضت ذلك عنده سنوردها عليك. فإثبات الشيء قرآناً قطعاً ويقيناً حتى يُكفر من خالفه إنما يحصل بالنقل المتواتر الموجب للعلم الضروري / الذي لا يمكن [ع 366] فيه اختلاف ولا امتراء. ككون بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في أثناء سورة النمل. واما اثبات تعلق الأحكام بما اقتضاه مضمون ما نقل منه آحاداً كقراءة من قرأ في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات ففيه اضطراب بين أهل الأصول[1]، هل يجب التتابع ويكون هذا كخبر واحد ورد بإيجابه أو لا يجب؟ وهذا يستقصى في كتب الأصول.

وأما إثبات مرتبة ثالثة تنخفض عن الأولى القطعية المُكفّر مخالفها، وترتفع عن هذا القسم الآخر الذي هو العمل بالمظنون بأن يثبت الوارد قرآناً ويحكم ـ بكونه كذلك فيكتب في المصاحف ويُقرأ في المحارب عملاً بذلك كله ـ حكماً[2] لا قطعاً ويقيناً، يجب تكفير مخالفه، فهو[3] ما نحن فيه. وقد اختلف الناس في بسم الله الرحمن الرحيم، فأثبتها الشافعي آية من أم القرآن. واختلف قوله في إثباتها آية في غيرها من السور ولم يحك عن أحد من السلف إثباتها فيما سوى أم القرآن. ويتبين من عدهم الآي سوى الشافعي وابن المبارك.

وذهب مالك وأبو حنيفة وداود إلى أنها ليست من القرآن في افتتاح شيء من السور أم القرآن أو غيرها. وذكر عن أصحاب أبـي حنيفة أن التسمية آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور والتبرك بها للابتداء. وإن هذا قول عدل من الأقوال.

واعلم أن هاهنا معان قد تتعارض في الظاهر فمنها ينشأ الخلاف. أحدها أن القرآن معلوم قطعاً اعتنى الصحابة بنقله من جهة الطبيعة ومن جهة الشريعة. فأما من جهة الطبيعة فإن في طباعهم الاعتناء بالبلاغات والاهتزاز لها والاهتمام

(1) الأصوليين ـ و ـ.
(2) لا حكما ـ ح ـ.
(3) جواب وإما إثبات مرتبة ثالثة.

بحفظها وتدبرها والنظر فيها. ولهذا كانت معجزتهم فصاحة بهرت عقولهم حتى انقادوا للإيمان بها مذعنين. وأما من جهة الشريعة فلكون القرآن أصل هدايتهم وينبوع أحكامهم. وحفظه وتلاوته عبادة من أجل عباداتهم / وقربهم. وإذا كان [ع 367] هذا هكذا وجب القطع على أن ما كان من القرآن شاع فيهم وظهر ونقلوه إلينا نقل أمثاله. ولما لم ينقلوا كون البسملة قرآناً كما نقلوا غيرها ولا ظهر ذلك فيهم كما ظهر في غيرها من الآي وجب القطع على أنها ليست من القرآن. وهذا دليل معتمد به نرد نحن والشافعي ما زاده الروافض وأمثالهم في القرآن. ونقطع على بطلان ما قالوه. فهذه عمدة مالك وأبي حنيفة.

وأما عمدة الشافعي فإنه لما رأى تحفظ السلف لما كتبوا القرآن حتى كانوا يقولون جردوا القرآن. ويكرهون النقط والتفاسير. وكانوا إنما كتبوه حسماً لمواد الزيادة والنقصان فيه. وجب أن يكون ما اشتمل عليه قرآن. وقد اشتمل على بسم الله الرحمن الرحيم. والانفصال عن هذا أنا لم نفهم عنهم حين تسليم المصاحف إلينا أن البسملة من القرآن كما فهمنا ذلك عنهم في غيرها من الآي. وكما لم نفهم ذلك عنهم ولا فهمه الشافعي في فواتح السور * ونحن الآن نقول إن البسملة ليست من القرآن في افتتاح السور *[1] ونحن مع هذا نشير إلى المصحف فنقول هذا القرآن ونطلق هذا الإطلاق في عصرنا هذا وفي غيره من الإعصار. مع العلم بأننا ننكر كون البسملة من القرآن. فإذا صح إطلاقنا هذا مع اعتقادنا ما قلناه، صح إطلاق الأولين مع كونهم معتقدين ما اعتقدناه مع أنها في المصاحف القديمة مكتوبة بخط على حدة غير متصلة بالسور. وإفرادها بخط على حدة كالإشعار بأنها ليست من السورة. وأيضاً فإن بعض المصاحف المبعوثة إلى البصرة والكوفة ليست فيها البسملة. ولأجل هذا قرأ أبو عمرو وحمزة بترك الفصل ببسم الله الرحمن الرحيم. فإن قالوا: فإن المصاحف اختلفت في قوله **﴿هو الغني الحميد﴾** في سورة الحديد، **﴿ومن تحتها الأنهار﴾** في سورة براءة وغير ذلك. ثم لم يدل حذف الزيادة من بعض المصاحف على أنها ليست بقرآن. فكذلك/ حذف البسملة من بعض المصاحف. قلنا حذف [ع 368]

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ ح ـ.

تلك الأحرف من تلك المصاحف لم يحدث اختلافاً على أنها من القرآن، بل هي قرآن عند من كانت في مصحفه. ومن لم تكن عنده. والبسملة ينكر كونها قرآناً جمهور من كانت في مصحفه فضلاً عمن لم تكن في مصحفه. وأما الأخبار الواردة في هذا فقد اختلفت وحاولت كل فرقة تأويل أحاديث الفرقة الأخرى.
فاحتج أصحابنا بقول أنس أن النبي ﷺ كان يفتتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين. وهذا إن تأولوه على أن المراد به السورة من أولها. وأولها البسملة منعهم من ذلك ما أخرجه مسلم عن أنس قال: صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان. فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في أول القراءة ولا في آخرها[1]. وهذا إن تأولوه على أنه كان يخفيها. فإن ظاهره خلاف ذلك لأنه نفى الذكر على الإطلاق.

واحتج أصحابنا بحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل. يقول العبد الحمد لله رب العالمين[2] ـ. والمراد بقوله قسمت الصلاة الفاتحة لأنه قد فسر المقسوم. وقد قال تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾[3]. أي بالقرآن في صلاتك. وقد تضمن الحديث ما يبتدىء به المصلي. فلو كان بسم الله آية منها[4] لبدأ بها. وأجابوا عن هذا بأنه إنما حذفها لأن الثناء الذي في البسملة يتكرر في قوله الرحمن الرحيم. وأجيب عن هذا بأنه لو كان الحذف للاختصار لحذف الثاني خاصة حتى تكون البداية بالتي أنزلت بداية. وأيضاً فإنما تكرر بعض البسملة. ودليل آخر من هذا الحديث وهو أن البسملة لو كانت آية لما صح كون الفاتحة نصفين بين العبد[5] وربه / كما ورد به الحديث. وأجيب عن [ع 369]

(1) رواه مسلم بسنده إلى قتادة أنه كتب إليه غيره عن أنس بن مالك باب حجة من قال لا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. كتاب الصلاة باب 13.
(2) رواه مسلم عن أبي هريرة. اكمال الاكمال ج 2 ص 150 ـ 151. ورواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد.
(3) سورة الإسراء، الآية: 110.
(4) منها = ساقطة ـ ح ـ ق ـ.
(5) وبين ربه ـ و ـ.

هذا بأن المراد: نصفان من جهة العدد لا من جهة المعنى. فالمعنى أن افتتاحها لله واختتامها للعبد. ووسطها مشترك. وهذا غير مسلم لأن ذكر القسمة والتنصيف وعد الآي يقتضي أن المراد بالحديث خلاف ما قالوه. ولا وجه لحمل القسمة والتنصيف على غير ما يقتضيه اللفظ في اللغة إلا بدليل. واستدل أصحابنا بقوله عليه السلام لأبـي بن كعب أني لأرجو أن لا تخرج من باب المسجد حتى أعلمك سورة[1] ـ الحديث ـ وفيه أنه سأله كيف تقرأ في الصلاة؟ قال فقلت الحمد لله رب العالمين إلى آخرها. فلم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين قرأ الفاتحة. / فلو كانت البسملة منها لأنكر عليه تركها حين قرأ جملة الحمد لله دونها. [و 98]

وأما المخالفون فلا يجدون خبراً صحيحاً ولا سقيماً يثبتون به كونها آية في سائر القرآن. بل اتفاق القراء على أن سورة الملك ثلاثون آية والكوثر ثلاث آيات. والإخلاص أربع آيات، دليل على أنها ليست من كل السور. إذ لو كانت من هذه السور لزاد عدد هذه السور على ما قلناه. ولم يقل بالزيادة على ذلك أحد. وأيضاً فإنها لو كانت من كل السور لم يحسن إثباتها بين سورة الفيل والتي بعدها. لأن قوله تعالى: ﴿**فجعلهم كعصف مأكول**﴾[2] كالتعليل: ﴿**لإيلاف قريش**﴾[3]. ولا يحسن الفصل بين العلة والمعلول بكلام غير مناسب لهما بل كالقاطع للربط بينهما. ولكن ذكروا أخباراً تعلقوا بها في كونها من أم القرآن. منها أنه قرأ البسملة وعدها آية[4]. ومنها أنه من ترك[5] بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله[6]. وقد عد علي فيما عد من أم الكتاب ومنها أنه عليه السلام كان يقطع قراءته لبسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب

(1) رواه الترمذي العارضة ج 11 ص 5. ورواه أحمد: الفتح الرباني ج 18 ص 70.
(2) سورة الفيل، الآية: 5.
(3) سورة قريش، الآية: 1.
(4) رواه الشافعي تلخيص الحبير ج 1 ص 232. وانظر الهداية ج 3 ص 36. وأخرجه البيهقي ج 2 ص 44.
(5) قوله من ترك ـ و ـ ومنها من ترك ـ ح ـ.
(6) رواه الديلمي عن طلحة بن عبيد الله. الجامع الكبير ج 6 حديث رقم 21644.

العالمين[1]. ومنها إذا قرأتم القرآن فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع/ المثاني وأن بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها[2]. [ع ٣٧٠]

ونسلك في الجواب عن أحاديثهم هذه ثلاثة طرق: أحدها أنها أخبار آحاد والقرآن لا يثبت بإخبار الآحاد. وقد مر لنا من ذلك كفاية. وهذا جواب كاف عن جميع الأحاديث.

والجواب الثاني: مبني على طريقة من قال من أصحاب أبـي حنيفة أنها آية أنزلت للفصل بين السور ولم تنـزل آية من أم القرآن. وطريقة هؤلاء في الجواب عن الأحاديث أن يقولوا الأخبار النافية مبنية على أنها ليست من نفس السورة والأخبار المثبتة محمولة على أنها أنزلت للفصل إلا ما وقع من بعض ألفاظ في بعض الأحاديث تمنع من هذا البناء. فإنهم ينكرون صحتها أو يتطلبون لها تأويلاً.

والطريقة الثالثة النظر في عين كل حديث فقوله: عدها آية معناه في الأجر والثواب، أو عدها آية على أنها من سورة النمل. فأخذ كونها آية من هناك وبنى عليه العدد. وقوله: يقطع قراءته ليس فيه تصريح بكونها من القرآن وإنما القصد به ضرب من الحكاية. وقوله: إنها أم القرآن، وأم الكتاب والسبع المثاني ظاهره أن البسملة هي السبع المثاني، وقد علم أن البسملة ليست هي السبع المثاني، مع أن الحديث ضعيف. وقوله فقد ترك آية من كتاب الله قد يتأول عندي على أن المراد به أنها آية من سورة النمل أو كالآية في الأجر والثواب، أو آية[3] أنزلت للفصل، لو قلنا كما قال أصحاب أبـي حنيفة. ولم يذكر في ماذا عُدت عليه فيكون نصاً في كونها من القرآن. وهذه التأويلات وإن خرج في بعضها عن مقتضى ظاهر اللفظ فإن ذلك مما لا يضطر إلى الرجوع إليها والتعويل عليها لما قدمناه من أن أخبار الآحاد لا مدخل لها في هذا الباب. وهو[4] الذي أغنانا أن

---

(1) حديث أم سلمة رواه أحمد وأبو داود. الهداية ج 3 ص 34.
(2) رواه البيهقي ج 2 ص 45.
(3) وأنها آية - و -.
(4) وهذا - ح -.

أذكر[1] لك صحتها أو سقمها ونكشف لك عن رواتها.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما قال القاضي أبو محمد سراً أو جهراً تنبيهاً على / اختلاف الناس في ذلك فقد قال الشافعي السنة أن يجهر بالبسملة. وروي ذلك[2] عن ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة. وقال مالك في المبسوط إن جهر بها في المكتوبة فلا حرج. وقال الثوري وأبو حنيفة وأحمد لا يجهر بها. وروي ذلك عن علي وابن مسعود وعمار. وقال ابن أبي ليلى إن شاء جهر وإن شاء خافت.

[ع 371]

فحجة من قال بالجهر قول نعيم بن عبدالله المجمر: صليت خلف أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم قبل أم القرآن وقبل السورة. وكبر في الخفض والرفع وقال أنا أشبهكم صلاة برسول الله ﷺ[3]. وبما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل عليه السلام فعلمني الصلاة وقام فصلى بأصحابه وجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[4]. وحجة من لم يقل بالجهر ما ذكر أنس أنه صلى خلف النبي ﷺ وخلف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا لا يجهرون بها[5]. وعن ابن مسعود ما جهر رسول الله ﷺ في صلاة مكتوبة قط بالبسملة[6]. وعن عبد الله بن المغفل أنه سمع ابنه يجهر بالبسملة[7] فقال: أي بني إياك والحدث في الإسلام فإني صليت خلف رسول الله ﷺ وخلف أبي بكر وعمر فكانوا لا يجهرون بالبسملة[7]. وإذا أردت القراءة فقل الحمد لله رب

---

(1) أغنانا عن أن نذكر ـ ق ـ و ـ.
(2) وذلك = ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(3) أخرجه الطحاوي والدارقطني والحاكم والبيهقي. قال صاحب الهداية: وليس في الرواية وقبل السورة. الهداية ج 3 ص 31.
(4) في سنده خالد بن أياس مجمع على ضعفه. وصوب الدارقطني وقفه. نصب الراية ج 1 ص 341.
(5) رواه أحمد والدارقطني وابن عبد البر. الهداية ج 3 ص 28.
(6) رواه أبو بكر الرازي في التفسير. قال عنه الزيلعي: هذا حديث لا تقوم به حجة لكنه شاهد لغيره من الأحاديث. نصب الراية. ج 1 ص 335.
(7) التسمية ـ ح ـ.

العالمين[1]. وأيضاً فإن التسمية مذكورة على سبيل الثناء. وسبيل الثناء المخافتة به على ما مر ذكره في التأمين.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: اختلف الناس في التعوذ فقال **مالك**: لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام رمضان إذا قرأ. ويتعوذ من قرأ في غير صلاة إن شاء. وقال الشافعي يستحب التعوذ بعد دعاء الاستفتاح وقبل القراءة. واحتج أصحاب الشافعي بقول الخدري أن النبـي عليه السلام كان يقول قبل القراءة أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[2]. وحجة أصحابنا ما تقدم من أنهم كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين. وقال بعض أصحابنا في صفة / [ع 372] التعوذ أعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم. واختار الشافعية[3] أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. واختاره الثوري[4] وأضاف إليه إن الله هو السميع العليم. وقال الحسن بن صالح وابن سيرين أعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم. واختاره ابن حنبل. وأضاف إليه إنه هو السميع العليم. وحجة من أثبت هذه الزيادة قوله تعالى: **﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾**[5]. وحجة الشافعية ما تقدم من حديث / [و 99] الخدري. وقال بعض أشياخي إنما لم يتعوذ في الصلاة لأن افتتاحها بالتبكير يكون مطردة للشيطان. كما أخبر في الحديث إن المؤذن إذا أذن أدبر الشيطان[6].

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: أما قوله لا عند قراءة أم القرآن ولا في التي بعدها، فإنا قد قدمنا أن البسملة ليست من أم القرآن ولا في شيء

---

(1) رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة والطحاوي. وفي إسناده اضطراب. حديث ضعيف. الهداية ج 3 ص 24. وحسنه الترمذي وأيده الزيلعي. نصب الراية ج 1 ص 333.

(2) رواه البيهقي ج 2 ص 35.

(3) الشافعي في - و - ق -.

(4) المزني - و -.

(5) سورة فصلت، الآية: 36.

(6) مالك والبخاري وأبو داود والنسائي والدارمي. الموطإ كتاب الصلاة ج 6 ص 66. والبخاري كتاب الأذان ج 4. ومسلم كتاب الصلاة ج 4.

من السور التي تقرأ بعدها. وأن الشافعي اختلف قوله في كونها من السور التي تقرأ بعد أم القرآن ولم يختلف قوله في أنها من أم القرآن. وأما التعوذ فعند الشافعي أن محله بعد دعاء الاستفتاح[1] وقبل القراءة. ولمالك فيمن قرأ في الصلاة أنه يتعوذ بعد أم القرآن. وقال أبو هريرة وابن سيرين والنخعي التعوذ بعد القراءة. واحتج ابن سيرين بقوله تعالى: **﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾**[2]. وأجيب عن هذا بأن المراد إذا أردت قراءة القرآن. وهذا كقوله تعالى: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾**. أي إذا أردتم القيام إليها. والتعوذ يختص بالركعة الأولى عند أبـي حنيفة، والشافعي. وقال ابن سيرين بل يتعوذ في كل ركعة. وقيل إن هذا قول آخر للشافعي. فمن قال بتكرره رآه كالتأمين لما كان من توابع القراءة، ككون التأمين من توابعها. واحتجت الشافعية بأنه كدعاء الافتتاح فوجب أن لا يتكرر. وفُرق بينهما بأن دعاء الافتتاح يراد لافتتاح الصلاة وذلك / لا يتكرر. والتعوذ يراد للقراءة. والقراءة تتكرر. [ع 373]

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: البسملة لا تقرأ في الفرائض[3]. ويجوز قراءتها في النوافل. وقال ابن نافع لا يدعها في فرض ولا نفل. وهذا المذهب إنما يليق بمذهب الشافعي الذي قدمناه.

واختلف المذهب فيمن قرأ السورتين بعد أم القرآن. فروى ابن وهب عن مالك أنه يفصل بينهما بالبسملة. وقال أشهب لا يؤمر بذلك. وإلى هذا المذهب أشار القاضي أبو محمد هنا بقوله إن شاء فصل بين السور. والذي عندي في هذه المسألة أن إطلاق القول فيها لا يحسن حتى يعلم لمن يقرأ[4] القارىء. فإن القراء السبعة مختلفون في الفصل بين السور بالبسملة. فمنهم من أثبتها، ومنهم من نفاها. فإذا قرأ القارىء برجل من السبعة فينبغي أن يقرأ له على حسب ما روي عنه من الفصل أو تركه.

---

(1) الافتتاح - و - ق -.
(2) سورة النحل، الآية: 98.
(3) في الفرض - ح -.
(4) قرأ - ح -.

قال القاضي رحمه الله تعالى: والمختار من قدر القراءة في الصلاة مختلف لاختلاف أعيانها. وهو على ثلاثة أضرب: إطالة وقصر وبينهما. فالإطالة في الصبح والظهر. ويستحب أن يقرأ في الصبح بطوال المفصل أو ما زاد عليه بقدر ما يحتمله التغليس ولا يبلغ به الأسفار. والظهر تليها في ذلك وتقاربها[1]. ويستحب التخفيف في العصر والمغرب. ويستحب في العشاء الآخرة بين القراءتين. والصلوات في الجهر والاسرار على ثلاثة أضرب منها: ما يجهر في جميعها وهي الفجر والجمعة. ومنها ما يسر في جميعها وهي الظهر والعصر. ومنها ما يجمع الأمرين وهو المغرب والعشاء. وهذا[2] حكم الفرائض. فأما[3] النوافل فتذكر فيما بعد.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 - ما الدليل على صحة ما قال؟.

2 - وهل تقدر الإطالة والقصر والتوسط؟.

3 - وهل الظهر كالصبح؟.

4 - وهل العصر كالمغرب؟.

5 - وهل الركعة الأولى مثل الثانية أم لا؟.

فالجواب عن السؤال / الأول: أن يقال: الدليل على صحة ما قاله في هذا [ع 374] الفصل نقل الخلف له عن السلف وظهور العمل به في سائر الاعصار[4]. وما نقل هذا النقل فينبغي اتباعه كما عولنا في عدد الركوع والسجود على النقل المستفيض.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قدر أصحابنا القراءة في الصبح

(1) أو تقاربها = الغاني.
(2) هذا بدون عطف - و - ح -.
(3) وأما - و - ح -.
(4) الأمصار.

بطول المفصل. وقالت الشافعية باستحباب طوال المفصل مثل: ق والذاريات ونحوهما. وقال أبو حنيفة يقرأ في الأولى من ثلاثين إلى ستين. وفي الثانية من عشرين إلى ثلاثين. وقد استدل من اختار طوال المفصل مما روي أنه قرأ في الصبح والنخل باسقات. وقرأ في صبح يوم الجمعة ألم تنزيل، وهل أتى على الإنسان. وأما العشاء الآخرة فتقدر القراءة فيها بإذا الشمس كورت ونحوها[1]. وعند الشافعية بأوساط المفصل كالجمعة والمنافقين ونحوهما. وقال أبو حنيفة يقرأ في الأوليين في كل ركعة بعشرين آية غير فاتحة الكتاب. وقال ابن حنبل خمس عشرة آية. واحتجت الشافعية بأنه روي أنه عليه السلام قرأ في العشاء الآخرة بالجمعة والمنافقين[2]. والحجة لنا فيما آخترناه قوله عليه السلام لمعاذ لما شُكيت إليه إطالته في صلاة العشاء أفتّان أنت يا معاذ؟ وذكر أنه قال له اقرأ بسورة كذا وكذا قال بسورة والسماء ذات البروج والليل إذا يغشى والسماء والطارق وهل أتاك حديث الغاشية[3].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف أصحابنا في الصبح والظهر فقال أشهب الظهر نحو الصبح. وقال يحيى الصبح أطول.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: العصر والمغرب عندنا متساويتان يخفف فيهما. وتقدر القراءة بإحدى السور التي من والضحى إلى آخر القرآن. ويستحب أن يقرأ الإمام بأطول ذلك في العصر. وعند الشافعية أن العصر كالعشاء. وكذلك عند أبي حنيفة. / وقد ذكرنا ما قدروه في القراءة في العشاء فالعصر عنده مثل ذلك[4]. [ع 375]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قال في المختصر لا بأس أن

---

(1) أخرجه مسلم. اكمال الاكمال ج 2 ص 197. والترمذي والنسائي. الجامع ج 5 ص 335.

(2) الموجود في مسلم وأبي داود أنه قرأ في صلاة الجمعة بالجمعة والمنافقين. الجامع ج 3 ص 243.

(3) رواه مسلم. انظر اكمال الاكمال ج 2 ص 200.

(4) كذلك ـ ح ـ.

[و 100] يقرأ في الثانية بأطول من قراءته / في الأولى. وقال في الواضحة: الصبح والظهر نظيران في طول القراءة. ويستحب أن تكون الركعة الأولى أطول.. وظاهر[1] هذا أن المذهب على قولين. وكذلك اختلفت الشافعية على قولين. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف يستحب أن تفضل الأولى على الثانية في صلاة الصبح خاصة. وقال الثوري ومحمد يستحب ذلك في جميع الصلوات. فحجة من قال بالمساواة قول الخدري حزرنا قيام النبـي ﷺ في الركعتين الأوليين من الظهر قدر[2] ثلاثين آية[3] * ولأن الأخريين تساوياً في القراءة *[4] فكذلك الأوليان. وحجة من قال بالتفصيل قول أبـي قتادة أن النبـي عليه السلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة وكان يطيل في الأولى ما لا يطيل في الثانية[5]. وقد تأولت الشافعية هذا الحديث على أن المراد به إطالة الأولى بدعاء الافتتاح والتعوذ. وقد تقدم ذكر مذهبهم في دعاء الافتتاح. وقد ورد عن النبـي ﷺ أحاديث كثيرة فيما قرأ به. منها قراءته في المغرب بأطول الطوليين[6]. وأيضاً بالطور. وأيضاً بالمرسلات. وفي الصبح بالمؤمنين حتى أخذته سعلة قبل إكمالها[7]. وقرأ الصديق في الصبح بالبقرة[8]. ولم يفسر الناقل هل قسمها بين الركعتين أو كررها فيهما؟ والظاهر أنه لو كررها لخرج الوقت، بل ربما أدت قسمتها إلى أن لا يفرغ منها حتى يسفر. وقرأ عمر في الصبح بيوسف والحج[9]. وكان عثمان يقرأ فيها بيوسف[10]. وعن

(1) ظاهر = ساقطة ـ و ـ أن = ساقطة من ـ ح ـ.
(2) بقدر ـ ح ـ.
(3) أخرجه مسلم والدارقطني. نصب الراية ج 2 ص 6.
(4) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(5) أخرجه مسلم. اكمال الاكمال ج 2 ص 194.
(6) رواه البخاري وأبو داود والنسائي. الجامع ج 3 ص 344. والمراد بأطول الطوليين الأعراف.
(7) أخرجه البخاري ومسلم ومالك وأبو داود والنسائي. الجامع ج 5 ص 345.
(8) رواه مسلم وأبو داود والنسائي. الجامع ج 5 ص 333. وأخرجه البخاري تعليقاً.
(9) رواه مالك في الموطإ وإسناده منقطع.
(10) أخرجه في الموطإ. الجامع ج 5 ص 336 ـ 337.

النبي ﷺ أحاديث أخر تقتضي التخفيف. وقد أوعبنا الكلام على جميعها وذكرنا صفة البناء فيها وما تأولت عليه فيما أمليناه على البخاري. فمن أحب الوقوف عليه فليلتمسه / هناك. [ع 376]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والمصلون ثلاثة: إمام ومأموم ومنفرد. وهم في أداء الصلاة على ثلاثة أضرب: أحدها يشتركون في الخطاب لفعله، والآخر يختص به الإمام والمنفرد، والآخر يختص به المأموم دونهما. وليس في ذلك ما يختص به الإمام دون المنفرد إلا مواضع لا يتصور مقصودها على[1] الانفراد على ما نبينه. فمما يخاطب به الجميع: النية والإحرام والركوع والسجود، والفصل بينهما والجلوس والتسليم المفروض، وجميع الهيئات. والذي ينفرد به الإمام والمنفرد وجوب القراءة والجهر بها، وسجود السهو. وفعل التسليم واحدة والذي ينفرد به المأموم سقوط فرض القراءة وسجود السهو وفعل التسليمة الثانية. ونحن نذكر صفة أداء الصلوات كلها على سياقه[2] وإن طال ليتضح به ما ذكرناه.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على ما قال؟.

2 ـ وما معنى قوله إن الإمام لا يختص دون المنفرد إلا فيما يتصور مقصودها في الانفراد؟.

3 ـ وما معنى عده سجود السهو فيما يختص بالإمام والمنفرد؟.

4 ـ ولم لم يكتف بوجوب القراءة عند ذكر الجهر بها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: يستدل على صحة ما قاله بما أوردناه في عين كل مسألة أشار إليها وبما نورده فيما بعد. وقد ذكرنا الدلالة على جميع ما عدده فيما يخاطب به الجميع فيما تقدم. فلا معنى لإعادته.

(1) في ـ الغاني ـ.

(2) سياقها ـ و ـ.

وذكرنا الدلالة على سقوط فرض القراءة عن المأموم وذكرنا حكم تسليمته الثانية. وإنما يصح عند القاضي أبـي محمد التسليمة الثانية فيما ينفرد به المأموم، على أحد القولين عندنا: أن الإمام والمنفرد يسلمان واحدة. وأما على القول الذي قدمناه: أن كل واحد منهما يسلم تسليمتين، فلا تعد التسليمة الثانية فيما ينفرد به المأموم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما إشارة القاضي أبـي محمد إلى مواضع لا يتصور مقصودها في الانفراد فإنها حمل الإمام القراءة وسجود السهو عن المأموم، فإن هذا الحمل يختص به الإمام ولا يتصور في المنفرد. إذ المحمول عنه معدوم عند المنفرد. فتصور الحمل من غير محمول لا يمكن. وكذلك أيضاً اعتقاد الإمام / الإمامة في الجمعة، وصلاة الخوف ينفرد به الإمام [ع 377] دون المنفرد لأن المنفرد عبارة عمن ليس معه أحد يأتم به. ومن لا أحد معه لا يتصور منه اعتقاد الإمامة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: معنى قول القاضي أبـي محمد أن المأموم يسقط عنه فرض القراءة وسجود السهو أن الإمام يحمل عنه نسيان بعض أفعال الصلاة فلا يلزمه لأجل نسيانه سجود ولو كان منفرداً للزمه ذلك. فإن قيل إن المأموم يسجد مع الإمام إذا سجد للسهو ويخاطب المأموم بذلك. فتراه لم يسقط عن المأموم. قيل إنما يسجد لمتابعة الإمام لأن سجوده عوض عما ترك بدليل أنه يسجد مع الإمام للسهو وإن لم يسه هو بنفسه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما لم يكتف القاضي أبو محمد فيما عده من خصائص الإمام بقوله وجوب القراءة عن قوله والجهر بها. لأن وجوبها يسقط وقد يبقى مع سقوطها الندب إليها على قول من قال من أصحابنا إن المأموم يقرأ في صلاة السر دون صلاة الجهر فقد اختص الجهر بالسقوط دون السر في هذا الموضع وإن كان وجوب القراءة ساقطاً عن المأموم في السر والجهر.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: فنقول والله الموفق أن وجوب استقبال

القبلة واعتقاد نية الفريضة يستوي فيه[1] الصلوات كلها والمصلون كلهم. وينفرد المأموم باعتقاد[2] الائتمام ولا يلزم الإمام أن ينوي الإمامة إلا في الجمعة وصلاة الخوف. ولا يجوز للمأموم أن يخالف الإمام في اعتقاد نيته / في الفرض[3] ولا في النفل ولا في غير الصلاة التي يأتم به فيها إلا أن يكون المأموم متنفلاً فله أن يأتم بمفترض.

و 101

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ هل قوله في استقبال القبلة أن الصلوات كلها تستوي فيه على إطلاقه[4] أم لا؟.

2 ـ وما الدليل على أن المأموم / يلزمه اعتقاد الائتمام؟.

ع 378

3 ـ وما الدليل على أن الإمام لا تلزمه نية الإمامة؟.

4 ـ ولم استثنى من ذلك الجمعة وصلاة الخوف؟.

5 ـ وما الدليل على أن المأموم لا يجوز له أن يخالف الإمام في النية؟.

6 ـ ولِمَ استثنى من ذلك اقتداء المتنفل بالمفترض؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: مراده بقوله تستوي فيه الصلوات كلها والمصلون كلهم صلاة الفرض. لأن النفل على الدابة في السفر لغير القبلة يجوز على ما قدمنا[5]. وقد ذكر مع وجوب استقبال القبلة اعتقاد نية الفريضة؟ واعتقاد نية الفريضة لا تمكن في النوافل. فدل على أن مراده ما قلناه. وكذلك قوله والمصلون كلهم إنما يريد به مع إمكان استقبال القبلة لأن المسايف الذي لا يمكنه الاستقبال يسقط فرض القبلة عنه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: لما كان معنى الائتمام القصد

(1) فيها ـ غ ـ.
(2) نية الائتمام ـ الغاني ـ.
(3) نية الفرض ـ الغاني ـ النية في الفرض ـ ق ـ.
(4) الاطلاق ـ و ـ.
(5) قدمناه ـ ق ـ.

لمتابعة الإمام وجب على المأموم أن ينوي ذلك. لأنه إما أن يقال لا يتابعه في الركوع والسجود فهذا، مَن فعله ولم يتابع الإمام على شيء، فهذا إنما صلى منفرداً. ونحن كلامنا فيمن صلى مؤتماً. وإن اتفق مقارنة أفعاله لأفعال الإمام من غير قصد فهذا غير مؤتم أيضاً ولا مقتد. على أنه يبعد في العادة أن تتقارن سائر أفعال الصلاة اتفاقاً. وإن قارنت الأفعال الأفعال بقصد لذلك. وتعمد له، فهذا معنى النية. ولا بد من افتتاح الصلاة بها لئلا يمضي جزء من الصلاة لم يقصد[1] فيه المتابعة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في الإمام هل عليه أن ينوي الإمامة؟ فقال مالك ليس ذلك عليه. وقال الشافعي والثوري وأحمد وإسحاق يجب ذلك عليه. ومتى لم يفعل لم تصح صلاة المأموم. وقال أبو حنيفة يلزمه ذلك إذا أم النساء ولا يلزمه إذا أم الرجال. فحجة من لم يشترط: حديث ابن عباس. والظاهر فيه أن ابن عباس دخل معه / في الصلاة بعد أن [ع 379] أحرم. وظاهر هذا أنه عليه السلام لم يفتتح الصلاة بنية الجماعة. وقول أنس كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان فجئت فقمت إلى جنبه فجاء رجل إلى جنبه وجاء رجل فقام إلى جنبي حتى كنا رهطاً. فلما أحس رسول الله ﷺ أنا خلفه جعل يتجوز في الصلاة. الحديث. وحجة من أوجب نية الإمامة قوله عليه السلام: الإمام ضامن[2]. وإنما يكون الضمان بعد العلم. ولأنه يحمل القراءة فوجب أن يقصد الإمامة ليصح الحمل. وأجيب عن هذا بأن الضمان هاهنا لا يشترط فيه العلم، وإنما يضمن ما يتحمله وهو القراءة[3] والسهو. وحمل هذا لا يفتقر إلى نية. ألا ترى أنه لو نوى الإمامة ونوى أن لا يحمل القراءة[3] لم تؤثر نيته هذه في صحة الحمل. وأما تفرقة أبي حنيفة بين الإمامة للنساء والإمامة للرجال، فإنه إنما يعتمد في ذلك على أن صلاة المرأة إلى جانب الإمام يفسد صلاتها، وصلاة الإمام. وهذا يقتضي أن على الإمام تأخيرها

(1) تقصد ـ و ـ.
(2) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة. حديث 981 وأخرجه أحمد ج 1 ص 314.
(3) القراءة = ساقطة ـ ح ـ.

عنه[1] لتصح صلاته. وهذه زيادة فرض عليه لا يلزمه إلا بالقصد للإمامة. فلو أجزنا إمامته لها من غير قصد لأثبتنا عليه فرضاً لم يلتزمه[2]. ولم يقصد إليه وليس هو ثابتاً في الأصل. وهذا الذي بنى عليه أبو حنيفة لا نسلمه له. وسنتكلم على قوله بفساد الصلاة لأجل مقام المرأة هذا المقام. وإذا أوضحنا فساد الأصل فسد ما بني عليه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما استثنى صلاة الجمعة والخوف لأن صلاة الجمعة من شرطها الجماعة ولا تصح إلا بها فلما كانت الجماعة من شرط الصحة افتقر إلى القصد إلى ما هو شرط الصحة. ووجبت النية فيه. وأما صلاة الخوف فإنما أوجبوا فيها ذلك، عندي، لأن الإمام يقيم الصلاة بين الطائفتين وينتظر الطائفة الأخرى[3]، وهذا لا يكون إلا مع العلم والقصد. هذا وجه ما قالوه في ذلك. ويلحق بهاتين / المسألتين الاستخلاف. فإن الإمام [ع 380] الذي أحدث فاستخلف افتقر إلى قبول المستخلف للاستخلاف وقبوله لذلك[4] يتضمن نية الإمامة أيضاً في تحصيل فضيلة الجماعة. لأن الإمام إنما يكتب له فضل الجماعة إذا نواها.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: عندنا أن من شرط صحة صلاة المقتدي أن يوافق الإمام في النية إلا فيما استثناه من جواز اقتداء المتنفل بالمفترض. وقال الشافعي ليس ذلك بشرط في الصحة. وقد خرج بعض شيوخنا مثل هذا، من القول عندنا بجواز إمامة الصبـي في الفرائض. وخالفه غيره من الأشياخ وتردد فيه لاعتقاد الصبـي نية الفرض. وقد قال بعض أصحابنا فيمن افتتح الصلاة ورأى من هو في خامسة ساهياً أن صلاته لا تصح. قال ولو قلنا بصحة صلاته لم نناقض بذلك لأن الإمام صلاها بنية الوجوب. وهذا الذي قاله فيه إشارة إلى الذي تردد فيه بعض الأشياخ. ودليلنا قوله إنما جعل الإمام

(1) عنه = ساقطة ـ و ـ.
(2) يلزمه في ـ ح ـ ويلتزمه في بقية النسخ.
(3) الثانية ـ ح ـ ق ـ.
(4) ذلك ـ ح ـ.

ليؤتم به فلا تختلفوا عليه[1]. واختلاف النيات ضرب من ضروب المخالفات. ولأن الاقتداء يقتضي المشاركة حتى تصير الصلاتان في معنى الصلاة الواحدة ولا يمكن ذلك إلا بأن يمكن[2] الإمام على تحريمته صلاة المأموم. والإمام إذا أحرم بالنفل لا يمكنه أن يبني على هذه التحريمة صلاة الفرض التي يفعلها المأموم. ولما لم يمكن ذلك واستحالت المشاركة والاتحاد، وجب المنع من اختلاف النيات. ويحتج الشافعي بحديث معاذ وقد ذكر فيه أنه كان يصلي مع النبي ﷺ ثم يصليها بقومه[3]. وأجيب عن هذا بأنه لم ينقل أن النبي عليه الصلاة والسلام علم[4] بذلك فأقره. ولو علم به فأقره لأمكن أن يكون معاذ صلى خلف النبي ﷺ / بنية النفل وصلى بقومه بنية الفرض. وقد ردوا هذا بأنه [ع 381] قد قال في بعض طرقه: فكانت له نافلة وكانت لهم فريضة. وأجيبوا عن هذا بأنه تأويل من الراوي وقد يغلط فيما تأول على معاذ. ويحتج أيضاً بما روي أنه ﷺ صلى صلاة الخوف بكل طائفة ركعتين[5]. والظاهر أن الثانية كانت نفلاً. وأجيبوا / [و 102] عن هذا بأن يمكن أن يكون صلى صلاة الخوف حضراً أو كان مسافراً فنوى الإقامة حتى تكون الأربع هي فرضه. ويحتج أيضاً بإمامة عمرو بالناس وهو ابن سبع سنين[6]. وأجيبوا عن هذا بأنه لم يذكر أنه عليه السلام علم به فأقره. ولعله كان في مبدإ الإسلام قبل وجوب القراءة. وتعلق صلاة المأموم بصلاة الإمام، أو لعله كان في النفل. وتعلقوا أيضاً بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه صلى بالناس صلاة الفجر فسمع صوتاً حدث من خلفه، فلما فرغ قال عزمت على من أحدث أن يتوضأ ويعيد. فلم يقم أحد فقال جرير بن عبد الله البجلي: رأيت يا أمير إن توضأنا كلنا وأعدنا الصلاة. فقال عمر لم تزل مذ كنت سيداً في الجاهلية

---

(1) أخرجه البخاري. الفتح ج 2 ص 318 ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة: الجامع ج 2 ص 388.

(2) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب يبني.

(3) رواه مسلم: اكمال الاكمال ج 2 ص 200.

(4) أنه علم - و -.

(5) أخرجه البخاري: جامع الأصول ج 5 ص 734.

(6) رواه البخاري وأبو داود والنسائي والبيهقي. الهداية ج 3 ص 187.

فقيهاً في الإسلام. ففعلوا كذلك. وأجيبوا عن هذا بأنه لم يذكر أن عمر أمّ بهم ثانية. بل الظاهر أنه لم يفعل لأنه كان لا يرى بعد صلاة الفجر التنفل حتى تطلع الشمس. مع أنه يعارض بقول كثير بن أفلح قدمت المدينة ولم أكن صليت الظهر فدخلت المسجد وهم يصلون فصليت معهم الظهر. فلما فرغوا علمت أنهم كانوا في العصر، فقمت فصليت الظهر ثم صليت العصر ثم سألت عن ذلك أصحاب النبـي ﷺ وكلهم أفتوا بما صنعت. واحتجوا من جهة المعنى بأن صلاة الجماعة إنما شرعت للبعد عن الغفلة والسهو بما يلتزم من مراقبة فعل الإمام، والسهو بعيد عن الجماعة مع ما في الاجتماع والتكاثر على الفعل من تعظيمه في النفوس وإثارة الخشية والخضوع / فيها. وهذا إنما يحصل بالمطابقة على الأفعال الظاهرة. وأما النيات فلا يطلع عليها إلا الله فيقدر المتابعة فيها مع أن النية تكون عند الإحرام. والمتابعة والاقتداء أمر يحدث بعد ذلك. فلم يكن للنية فيه مدخل. وأجيبوا عن هذا بأن صفة الصلاة لا تتميز عن الصلاة. فإذا وجبت المشاركة في الأصل وتقدير الاتحاد فيه وجب ذلك في صفته[1] التي لا تتميز عنه.

[ع 382]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما استثنى صلاة المتنفل خلف المفترض لما كنا أشرنا إليه من أن الاقتداء إنما يحصل متى أمكن الإمام أن يبني على إحرامه صلاة المأموم. ومن أحرم بالظهر لا يمكن أن يبني على إحرامه صلاة العصر. ومن أحرم بالنفل لا يمكن أن يبني علـى إحرامه صلاة الفرض. فأما من أحرم بالفرض فيمكنه أن يبنـي عليه صلاة النفل كمن أحرم بظهر فرض ثم علم أنه صلاها فإنه يفعل الذي يفعل من هذه الصلاة بعد ذكره بنية النفل. فلما أمكن ن يبنـي فعل النفل على إحرام الفرض صحت إمامة المتنفل بالمفترض. ولما لم يكن أن يبني فعل الفرض على إحرام النفل لم تصح صلاة المفترض خلف المتنفل. وقد تردد[2] بعض أصحابنا في جواز صلاة ناذر ركعتين

(1) صفة لا تتميز ـ ح ـ.
(2) توقف ـ و ـ.

خلف متنفل بهما لكون النذر أخفض رتبة من الفرض وللنظر فيما قال مجال.

قال القاضي رحمه الله: ومن أحرم بصلاة الصبح رفع[1] يديه حذو منكبيه. والإمام[2] والمنفرد يعقبان التكبير بقراءة أم القرآن وسورة من الطوال جهراً على ما قدمناه في كلتي الركعتين. والمأموم[3] سنته بعد التكبير الانصات والاستماع. ومن لا يحسن أم الكتاب صلى خلف من يحسنها. فإن لم يقدر كبر واعتدل وسبح إن أحسن ثم ركع، ولا يجوز[4] أن يؤم من يحسنها وعليه أن يأتم به. إلا أن لا يصلح للإمامة. ويجوز أن يؤم مثله. ومن فرغ منهم من قراءة أم القرآن أمّن المنفرد والمأموم. والأفضل للإمام الاجتزاء بتأمين المأموم، والاختيار / إخفاء التأمين. وإذا فرغ من القراءة كبروا للركوع[5] واعتدلوا فيه ورفع جميعهم منه. [ع 383]

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: جميع ما اشتمل هذا الفصل عليه قد مضى القول فيه مستوعباً في مواضعه، لأنا قدمنا الكلام على رفع اليدين وجميع ما يتعلق به ونفينا التوجه الفاصل بين التكبير والقراءة. وذكرنا مقدار القراءة، وذكرنا حكم الأمي وحكم التأمين. وقول القاضي أبـي محمد هاهنا في الأمي: ولا يجزيه أن يؤم من يحسنها قدمنا الكلام عليه لما ذكرنا اضطراب المذهب في صحة صلاة الأمي مع وجود القارىء. فمن اختار أن يقف على قولنا في هذه الفصول فله طلبه في مواضعه المتقددمة يجد فيه قولاً شافياً.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: فأما الإمام فيقول[6]: إذا رفع رأسه سمع الله لمن حمده ولا يقول ربنا ولك الحمد. والمأموم لا يقول سمع

(1) يرفع ـ الغاني ـ.
(2) فالإمام ـ غ ـ.
(3) وأما المأموم ـ غ ـ.
(4) ولا يجزيه ـ الغاني ـ ح ـ و ـ.
(5) كبروا والركوع ـ الغاني ـ.
(6) من قول القاضي عبد الوهاب وأما الإمام فيقول إلى وروى عنه اللهم ربنا ولك الحمد قبيل السؤال الخامس = ساقط من نسخة ـ ح.

الله لمن حمده ويقول اللهم ربنا ولك الحمد. والمنفرد يجمع الأمرين ثم يكبر للسجود ويجلس منه، ثم يسجد الثانية. وإذا أهوى[1] للسجود فإن شاء وضع يديه قبل ركبتيه أو ركبتيه قبل يديه إلا أن وضع اليدين ابتداء أحسن. وينهض من السجود قائماً لا يقعد. ثم يقوم إلا أن يضطر إلى[2] ذلك، لمرض أو ضعف. ويفعل في الثانية من القراءة مثل ما فعل[3] في الأولى. إلا أنه يقنت إن شاء قبل الركوع، وإن شاء بعده. واختاره مالك رحمه الله قبله من غير تضييق.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة منها أن يقال:

1 ـ ما معنى سمع الله لمن حمده؟.

2 ـ وهل يقتصر الإمام عليه أم لا؟.

3 ـ وهل يقتصر المأموم على ربنا ولك الحمد أم لا؟.

4 ـ وما المختار من لفظ المأموم عندنا؟.

5 ـ ولِمَ جمع اللفظتين المنفرد؟.

6 ـ ولِمَ اختار في السجود البداية بوضع اليدين؟.

7 ـ ولِمَ نهي القائم من السجود عن القعود؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: / اختلف في معنى قول المصلي [و 103] سمع الله لمن حمده. قال بعض أصحابنا معناه الدعاء. وكأن هذا القائل يشير إلى أن المراد به الدعاء بقبول التحميد. وقال بعض الأشياخ المراد به الحث على التحميد وإليه مال بعض الحذاق من غير أصحابنا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: المشهور من المذهب عندنا اقتصار الإمام على القول: سمع الله لمن حمده. وقال ابن نافع وعيسى ابن دينار بل يضيف إليه ما يقول المأموم: اللهم ربنا ولك الحمد، وبه قال الشافعي. فحجة القول المشهور عندنا قوله عليه السلام في الإمام وإذا قال سمع

(1) فإذا هوى ـ الغاني ـ.

(2) لذلك ـ و ـ.

(3) يفعل ـ الغاني ـ.

الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد[1]. وهذا يقتضي اقتصار الإمام على القول: سمع الله لمن حمده. لأنه خص كل واحد من الإمام والمأموم بقول ما. فلو كان كل واحد منهما يقول ما يقوله صاحبه لم يكن لهذا التخصيص فائدة. وهذا نحو ما قلناه في نفي التأمين من أن قوله إذا قال: ولا الضالين فقولوا آمين، يقتضي اقتصار الإمام على ذلك، وأنه لا يؤمّن. وقد قدمنا ما قيل في ذلك. ولأن معنى سمع الله لمن حمده: الحث على التحميد، فيجب أن يكون الإمام مختصاً بالحث على ذلك والمأموم مختصاً بالمجاوبة له[2] عما حث عليه بأن يقول: اللهم ربنا ولك الحمد. ويكونان في ذلك كالداعي والمؤمّن. ووجه القول من أن الإمام يجمعهما ما روي أنه ﷺ: كان يقولهما[3] وانفصل عن هذا بأنه يحتمل أن يكون ذلك كان في صلاة انفرد بها ﷺ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: يقتصر المأموم في المشهور من المذهب عندنا على القول: اللهم ربنا ولك الحمد. وقال ابن نافع وعيسى بل يجمع بين ذلك وبين القول: سمع الله لمن حمده. وبه قال الشافعي. وقال الثوري وأحمد ومحمد وأبو يوسف يجمع بينهما الإمام ولا يجمع بينهما المأموم. فخرج من مجموع ذلك: أن الشافعي يرى أنهما يجمعان بينهما. ومالك وأبو حنيفة لا يريان لهما الجمع بينهما. والثوري ومن ذكرنا معه يرون الجمع بينهما للإمام دون المأموم. ودليلنا ما قدمناه من الحديث والمعنى. فلا معنى للإعادة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلفت الرواية عن مالك. فروي عنه أن المختار أن يقول المأموم اللهم ربنا ولك الحمد. فكأنه اختار هذا لأنه كان أعم فائدة. وتنزل تنزيل كلمتين تقديرهما اللهم استجب لنا ولك الحمد. وروي /[4] عنه: اللهم ربنا لك الحمد بحذف الواو. وقد اختلفت الأحاديث. [ح 383]

(1) أخرجه البخاري. فتح الباري ج 2 ص 320.
(2) مختصاً به له على ما حث عليه ـ ق ـ ولا معنى له.
(3) أخرجه البخاري ومسلم: نصب الراية ج 1 ص 376.
(4) من هنا اتصلت نسخة ـ ح ـ.

ففي بعضها اللهم ربنا ولك الحمد وفي بعضها اللهم ربنا لـك الحمد.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما المنفرد فيجمع بين اللفظتين: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. ورأيت بعض أصحاب أبـي حنيفة ذكر أنه قد روي عن أبـي حنيفة أن المنفرد لا يجمع بينهما، وكأنه قدر أن القول: سمع الله لمن حمده حث على التحميد، والحاث على ذلك لا يؤمر بأن يجاوب نفسه. ونحن لما رأينا أن المنفرد لا مجاوب له أمرناه بأن يجاوب[1] نفسه. ولهذا المعنى جمع المنفرد بين اللفظتين بخلاف المأموم.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف في المختار لمن أهوى بالسجود هل يبدأ بوضع يديه أولاً أو ركبتيه؟ فروي عن مالك أنه لم يحد في ذلك حداً. وروي عنه أن المختار أن يبدأ بوضع يديه. وعند أبـي حنيفة والشافعي المختار البداية بركبتيه. فدليلنا حديث أبـي هريرة لا يبرك أحدكم كما يبرك البعير وليضع يديه قبل ركبتيه[2]. واستدل المخالف بحديث أبـي وائل أنه عليه السلام كان إذا أهوى للسجود وضع ركبتيه قبل يديه فإذا نهض رفع ركبتيه قبل يديه[3]. ويقول سعد كنـا نضع أيدينا قبل ركبنا[4] فنهينا عن ذلك وأمرنا أن نضع ركبنا قبل.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف الناس في رافع رأسه في سجود ركعة وتر. فقال مالك وأبو حنيفة لا يؤمر بجلوس قبل قيامه. بل يستوي قائماً من غير جلوس. وقال الشافعي بل يجلس جلسة خفيفة. ودليلنا حديث وائل بن حجر أنه عليه السلام كان إذا رفع رأسه من السجود يستوي قائماً[5].

---

(1) يجاوب عن نفسه ـ و ـ.

(2) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي. مختصر أبـي داود ج 1 ص 398.

(3) أخرجه البيهقي. السنن ج 2 ص 99.

(4) سنن البيهقي ج 2 ص 100.

(5) في كشف الأستار عن زوائد البزار (1/140 ـ 141) بلفظ ثم انحط ساجداً بمثل ذلك ثم رفع رأسه بالتكبير بيديه إلى أن حاذتا بشحمة أذنيه قال الهيثمي وفيه محمد بن حجر قال البخاري فيه بعض النظر وقال الذهبـي له مناكير. مجمع الزوائد ج 2 ص 138.

ولأنه لو كان الجلوس مسنوناً لسن فيه ذكر كالتشهد في الجلستين. ولا ينقض هذا بالجلسة بين السجدتين، لأنها ليست بمسنونة على القول / الذي قدمناه [ع 384] عندنا. ولا نسلم أن التكبير ذكر شرع لهذه الجلسة التي قالوها. واستدل الشافعي بوصف أبي حميد لصلاة النبي ﷺ وقد ذكر أنه كان يجلس[1]. وأجيب عن هذا بأنه يحتمل أنه يكون ذلك عندما أسن ﷺ وثقل عليه القيام من غير جلوس. أو فعل ذلك في بعض الصلوات لمرض أصابه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ودعاء القنوت على نحو ما ورد في الحديث: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونخضع لك ونخنع[2]، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد، اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت وقنا شر ما قضيت إنك تقضي ولا يقضى عليك لا يذل من واليت ولا يعز ما عاديته تباركت وتعاليت». هذه الألفاظ وما يقاربها، وإن كان في نفسه/ حاجة دعا الله تعالى بها وكل ذلك سر. [و 104]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل للقنوت دعاء مخصوص معين أم لا؟.

2 ـ وما تفسير الألفاظ الغريبة التي وقعت في المستعمل منه؟.

3 ـ وهل يجوز الدعاء في الصلاة بما شاء على الإطلاق؟.

4 ـ وما محل الدعاء من الصلاة؟.

5 ـ ولِمَ اختار إخفاءه؟.

---

(1) الموجود في مسند أحمد ج 5 ص 424 أنه كان لا يجلس وكذلك في البخاري وأبي داود والترمذي حسب ما وجد في جامع الأصول ج 5 ص 415 ـ 417.

(2) ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك. ونخنع لك ونترك من يكفرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد. إن عذابك بالكافرين ملحق اللهم اهدنا الخ. الغاني.

فالجـواب عن السـؤال الأول: أن يقال: ليس عندنا في القنوت دعاء معين ولا نوقت فيه قولاً ولا مقداراً من الوقوف. وقد اختلف الناس فيما يختار منه.

فذكر القاضي أبو محمد ما في كتابه هذا. وقد روي أن جبريل[1] عليه السلام علم النبـي ﷺ هذا القنوت، وهو: «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخنع لك ونخلع ونترك من يكفرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجد إن عذابك بالكافرين ملحق». وقالت الشافعية الدعاء المسنون في القنوت: «اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت وتولنا فمين توليت وبارك لنا فيما أعطيت، وقنا[2] شر ما قضيت إنك تقضي ولا يقضى عليك إنه لا يذل من واليت تباركت ربنا وتعاليت»[3] فما زاد على ذلك فهو حسن. واحتجوا بقول الحسن بن علي رضي الله عنه كلمات علمنيهن رسول الله ﷺ ادعو بهن في القنوت: «اللهم اهدنا فيمن هديت وذكر ما قلناه»[4].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قوله نخنع أي نخضع ومعنى قوله نخلع أي نخلع الشركاء والأنداد. ومعنى نحفد أي نبادر وأصل الحفد مداركة الخطو والإسراع فيه. يقال حفد الحادي وراء الإبل إذا أسرع، ودارك خطوه. ومنه قيل للعبيد والإماء حَفَدة لأنهم يسرعون إذا مشوا للخدمة. قاله ابن قتيبة.

(1) روي في المدونة عن ابن وهب عن معاوية بن صالح عن عبد القاهر عن خالد بن أبـي عمران قال: بينما رسول الله ﷺ يدعو على مضر إذ جاء جبريل فأومأ إليه أن اسكت فسكت فقال يا محمد إن الله لم يبعثك سباباً ولا لعاناً وإنما بعثك رحمة ولم يبعثك عذاباً. ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون ثم علمه هذا القنوت: اللهم إنا نستعينك... المدونة ج 1 ص 100.

(2) إلى هنا تنتهي النسخة ـ ح ـ والاعتماد فيما يلي على النسخة ـ و ـ والنسخة ـ ق ـ.

(3) رواه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة. الهداية ج 3 ص 93.

(4) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم بإسناد صحيح. بلوغ الأماني ج 4 ص 311.

وقال غيره معناه نخدم. يقال حفد العبد يحفد حفداً إذا خدم. وقال أبو عبيد يقال حفد وأحفد بمعنى. وقال طاووس في قوله تعالى: ﴿بنين وحفدة﴾[1] أن الحفدة الخدم. وإن كان قد خولف في ذلك. وقال ابن مسعود هم ٱلْأَخْتَانُ. وقال عكرمة هم بنو الرجل، من نفعه منهم. وقال الضحاك هم بنو المرأة من زوجها الأول. ومعنى الجد بكسر الجيم الحق. ومعنى ملحق أي لاحق. يقال ألحقت القوم بمعنى لحقتهم. قال ابن قتيبة هكذا يروى هذا الحرف. ومن قال ملحق بفتح الحاء أراد أن الله يُلحقه إياهم.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: مذهب مالك والشافعي جواز الدعاء في الصلاة بما في القرآن من الأدعية وبما ليس فيه منها، خلافاً لأبـي حنيفة من قصره الإجازة على ما ورد في القرآن، والأدعية المأثورة. وإن من أصحابه من قال إن دعا بما لا يطلب إلا من الله جاز. وإن دعا بما يطلب من الآدميين بطلت صلاته. وروي ذلك عن الحسن. وروي عنه أيضاً أنه أباح الدعـاء في التطوع وكرهه في المكتوبة. وقال عطاء والنخعي يكـره أن يسمي من يدعو له باسمه في صلاته. ولنا قوله تعالى: **﴿ادعوني استجب لكم﴾**[2] فهذا على عمومه. وقد دعا النبـي ﷺ في الصلاة بما ليس في القرآن كقوله: «اللهم باعد بيني وبين خطاياي»[3]. وقد انفصلوا عن هذا بأنه يشبه أدعية القرآن إذ ليس فيه تسمية أحد، فيقال لهم قد سمى ناساً في دعاء آخر. منهم الوليد بن هشام وعياش بن أبي ربيعة. وقد تعلق المخالف بقوله في حديث معاوية بن الحكم إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين[4]. وأجاب بعض أصحابنا عن هذا بأن محمله على الكلام المعهود في المخاطبة. وهو وإن كان إنما قال يرحمك الله فإنا لا نجيز مثل هذا لأنه مخاطبة لإنسان. وقال بعض

(1) سورة النحل، الآية: 72.
(2) سورة غافر، الآية: 60.
(3) رواه البخاري في كتاب الدعوات ومسلم في كتاب المساجد وغيرهما.
(4) رواه مسلم وأبو داود والنسائي والدارمي عن معاوية بن الحكم السلمي إرواء الغليل ج 2 ص 112.

أصحابنا إن قال يا فلان يرحمك الله فإنه كالمتكلم لما افتتح دعاءه بالنداء لإنسان.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الدعاء في الصلاة جائز إلا في ثلاثة مواضع: عَقِيب الإحرام قبل أن يقرأ. وعقيب الجلوس قبل أن يتشهد. وفي الركوع. وقد قدمنا أن ابن شعبان حكى عن مالك الفصل بين الإحرام والقراءة بالتسبيح الذي حكيناه. قال بعض أشياخي ويتخرج عليه جواز الدعاء/ [ق 117] . ومال إليه لقول أبـي هريرة رضي الله عنه يا رسول الله ما تقول في اسكاتتك هذه. فذكر له الدعاء الذي يقوله حينئذ[1]. وقال أيضاً شيخنا هذا: لا يكون الدعاء في الركوع ممنوعاً لما روي عن رسول الله ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم اغفر لي يتأول القرآن[2]. ووقفت لأبـي مصعب على جواز الدعاء في الركوع. واستحبت الشافعية أن يقول بين السجدتين: اللهم اغفر لي وارحمني وارفعني واجبرني وارزقني واهدني للسبيل الأقوم وعافني. وليس عندنا ولا عند أبـي حنيفة فيه ذكر مسنون. واحتجت الشافعية بما روى ابن عباس أنه كان ﷺ يقول: إذا رفع رأسه من السجود: اللهم اغفر لي وذكر الحديث إلى قوله واهدني. وزادت أم سلمة للسبيل الأقوم وعافني[3]. قالوا ولأنه جلوس يشرع فيه الاستقرار فشُرع فيه ذكر مسنون كجلوس التشهد. ولا يلزم أن يكون الذكر تشهداً كما لم يلزم أن يكون الذكر المشروع في قيام القنوت قرآناً.

والجواب عن السؤال الخـامس: أن يقال: إنما استحب السر في الدعاء في القنوت وما أضاف إليه لقوله تعالى: ﴿**ادعوا ربكم تضرعاً وخفية**﴾[4] وقد

---

(1) رواه البخاري. فتح الباري ج 2 ص 73.

(2) رواه البخاري ومسلم ولفظ مسلم عن عائشة كان رسول الله ﷺ: يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك. اللهم اغفر لي يتأول القرآن. اكمال الاكمال ج 2 ص 201.

(3) سنن البيهقي ج 2 ص 122.

(4) سورة الأعراف، الآية: 55.

أثنى الله تعالى على زكرياء فقال: ﴿إذ نادى ربه نداء خفياً﴾[1]. ولأن الخفوت / وضعف الصوت يدل على استيلاء الهيبة على النفس فكان أولى أن يستعمل في طلب الحاجات من الله سبحانه. وقد تقدم هذا المعنى فيما سلف. [و 105]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ثم يركع ويسجد ويجلس على ما بيناه، فإذا[2] فرغ من تشهده سلم الإمام والمنفرد واحدة، والمأموم اثنتين، ينوي بالأولى التحليل وبالثانية الرد على الإمام. وإن كان على يساره من سلم[3] عليه نوى الرد عليه. فأما الظهر فليست تفارق الصبح في الأداء إلا في الأسرار. والاختيار للمأموم أن يقرأ إذا أسر إمامه ويؤمّن الإمام فيما يسر فيه ويكبر القائم من اثنتين بعد اعتداله في القيام بخلاف التكبير في[4] سائر أفعال الصلاة التي يأتي بها مع الشروع في الفعل. وسنة الجهر في المغرب والعشاء في الركعتين الأوليين منهما * وكل صلاة تزيد على ركعتين فالسنة فيها قراءة سورة مع أم الكتاب في الركعتين الأوليين منها *[5] والاقتصار على أم الكتاب في الأخيرتين.

وعورة الرجل المخاطب بسترها في الصلاة من سرته إلى ركبتيه. وكذلك الأمة. وعورة الحرة جميع بدنها إلا الوجه والكفين. وتجزىء الصلاة في ثوب واحد. إلا أنه يكره أن يعري كتفيه من رداء، أو ما يقوم مقامه في الجماعة. وله أن يتقي بثوبه الحرَّ والبرد وأذى الأرض. وليس له كفت ثوبه ولا شعره عند الصلاة إلا أن يكون في صنعة صادفته الصلاة عليها فلا يكره له. ويكره له التلثم والاقناع وزيادة الانحناء عن التعديل في الركوع.

قال الشيخ رحمه الله وقدس روحه: قد تقدم الكلام على ما في هذا

---

(1) سورة مريم، الآية: 3.
(2) وإذا ـ غ ـ.
(3) من يسلم عليه ـ و ـ ق ـ الغاني ـ.
(4) الذي في ـ و ـ.
(5) ما بين النجمين انفردت به نسخة الغاني.

الفصل من أحكام السلام وما يقرأ في الركعتين الأولين والأخريين. وأحكام العورة مبسوطاً موعباً في مواضعه. فمن أحب مطالعته فليقف عليه فيما قدمناه. وقد ذكر في هذا الفصل أن الاختيار للمأموم أن يقرأ إذا أسر إمامه. وهذا مما اختلف الناس فيه. والمختار عندنا أن للمأموم أن يقرأ فيما أسر فيه الإمام. وقال ابن وهب وأشهب لا يقرأ المأموم أصلاً. وبه قال أبو حنيفة.

ودليلنا قول أبي هريرة فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله ﷺ[1]. وهذا يدل على أنهم لم ينتهوا عن القراءة في السر.

ودليل من نفى القراءة في السر قوله عليه السلام في الإمام: وإذا قرأ فأنصتوا[2] فعم قراءة السر والجهر. وكان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام، وقال علي رضي الله عنه من قرأ خلف الإمام ملىء فوه تراباً. وذكر ابن حبيب عن سبعة من الصحابة رضي الله عنهم نفي القراءة في صلاة السر.

وذكر في هذا الفصل أيضاً أن التكبير في القيام من اثنتين يكون بعد الاعتدال. وهذه مسألة اختلف الناس فيها أيضاً. فمذهبنا ما ذكره. وقال الشافعي بل يكون التكبير عند ابتداء القيام قياساً على تكبير الخفض والرفع * وقد حكى الطبري عن مالك مثل هذا أنه يكبر في حال القيام *[3] وفي الخبر أنه كبر كلما خفض ورفع[4]. وهذا يشير لكون التكبير مصاحباً للفعل.

واحتج لمذهبنا بأن التكبير ينبغي أن يكون في مسألتنا عند كمال الانتصاب قياساً على تكبيرة الإحرام، لأن التكبيرة السابقة للجلسة الأولى إنما كانت لرفع

---

(1) أخرجه مالك في الموطإ باب ترك القراءة خلف الإمام فيما يجهر فيه. تنوير الحوالك ج 1 ص 82.

(2) نصب الراية ج 2 ص 14.

(3) ما بين النجمين = ساقطة ـ ق ـ.

(4) عن ابن مسعود رواه أحمد والنسائي والترمذي وصححه: الهداية ج 3 ص 11. إرواء الغليل ج 2 ص 35.

الرأس من السجدة والتكبير بعد الجلسة إنما هو للثانية. فيجب أن يكون في مبدإ الثانية، وهي حالة اعتداله وانتصابه. وأكد هذا بعضهم بأن عائشة رضي الله عنها أخبرت أن الصلاة فرضت ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر[1]. وهذا يشير إلى كون الركعتين الأخريين كصلاة أخرى مزيدة. فينبغي أن يكون الإحرام لها عند تمام الاعتدال وكمال الانتصاب.

وذكر في هذا الفصل أن له أن يتقي بثوبه الحر والبرد وأذى الأرض. وهذا كما قال: لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتقي بثوبه حر الأرض وبردها[2]. ولكن قال ابن مسلمة من أصحابنا يكره له أن يسجد على ثوبه الذي هو لابسه لأنه يصير كالساجد على الأرض بغير وجهه. وإنما أبيح السجود على الثوب عندنا لضرورة إتقائه أذى الأرض به. وأما مع الاختيار فيكره السجود على ثياب القطن والكتان. وأجازه ابن مسلمة. ووجه الكراهة ما فيه من الترفه[3]. والصلاة مبناها على التواضع والتذلل لله سبحانه. فقصد الترفه فيها ينافي موضوعها. هذا وقد قال ﷺ: يا رباح عفر وجهك في الأرض[4]. وهذه إشارة منه ﷺ إلى التذلل والخشوع لله سبحانه. وأما ما تنبته الأرض كالحصر فلا كراهة في السجود عليه لأنه خارج عن أبواب الترفه. ولكن كان بعض أشياخي يكره السجود على حصر السامان كما يفعله المترفهون[5]. لأن الصلاة عليها المقصود بها الترفه والتعظيم فنهي عنه لذلك.

وذكر في الفصل أنه ليس له كفت ثوبه ولا شعره عند الصلاة وهذا كما قال لنهيه ﷺ المصلي عن فعل ذلك. واستثنى منه هاهنا من كان في صنعة صادفته

(1) أخرجه البخاري. فتح الباري ج 2 ص 9 ومسلم اكمال الاكمال ج 2 ص 345 وغيرهما.

(2) عن أنس بن مالك قال كنا نصلي مع النبي ﷺ فيضع أحدنا طرف الثوب من شدة الحر في مكان السجود. فتح الباري ج 2 ص 39.

(3) مخافته من الترفيه - ق -.

(4) رواه في كنز العمال وعزاه لابن عساكر بلفظ ترب وجهك ج 8 ص 131.

(5) المتعظمون.

الصلاة عليها. واختار بعض المتأخرين من الأشياخ لهذا أن يزيل تشميره ليأتي بالصلاة على الهيئة الفاضلة.

وكره له في الفصل التلثم والاقناع، وزيادة الانحناء على التعديل في الركوع. وهذا كما قال. وقد روي عن النبي ﷺ في صفة ركوعه أنه لو صب على ظهره ماء لاستقر[1]. وهذا يشير إلى الاعتدال. والاقناع يكره لخروجه عن الاعتدال. وقد كره ابن عمر تغطية اللحية ورآها من الوجه.

تم كتاب الصلاة الأول/ [و 106]

(1) رواه ابن ماجة: السنن ص 872. حديث ضعيف إذ في إسناده طلحة بن زيد وهو منكر الحديث.

باب السهو وما يفسد الصلاة
وما يتصل بذلك

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: السهو يقع على وجهين: بنقصان وبزيادة[1]. وله سجدتان كثر أم قل[2] كان من أحد الوجهين أو من كليهما.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة تقسيمه للسهو؟.

2 ـ وما الدليل على الاكتفاء بسجدتين عن جميعه؟.

3 ـ وما معنى تقييده بقوله كان من أحد الوجهين أو من كليهما؟.

فالجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: قد جاء الشرع بكون الصلاة على مقادير محدودة فمن أوقع جميع مقاديرها، على ما هي عليه في الشرع، فلا شك في كونه ممتثلاً وفي كونه غير مخاطب بسجود أصلاً، إلا أن يسهو عن النية أو عن بعض الأفعال سهواً، بمنع من الاعتداد بالصلاة، فذلك غير مخاطب بالسجود ولا هو مراد بهذا التقسيم. ومن شك في عدد الركعات التي صلى فإنه، وإن خوطب بالسجود فلتقدير[3] نقص أو زيادة على ما نبينه. وذلك لا يخرج عن هذا التقسيم. وإذا ثبت أن المَوقع للصلاة على مقاديرها الشرعية غير مخاطب بسجود سهو لم يبق إلا أن يخاطب/ به من لم يوقعها على هذه المقادير. [ق 118] وخروجه عنها لا يكون إلا بزيادة فيها أو نقص منها. وهذا يدل على صحة

(1) وزيادة ـ غ ـ ق ـ

(2) قل أو كثر ـ غ ـ.

(3) فالتقدير ـ ق ـ.

تقسيمه. وقد ذكر عن علقمة[1] والأسود أنه لا سجود في سهو الزيادة ويرد عليهما أن النبي ﷺ صلى الظهر خمساً فسجد[2].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: مذهب فقهاء الأمصار الاكتفاء بسجدتين عن جميع ما يسهى عنه وإن كثر مما فيه السجود. وقالت طائفة لكل سهو سجدتان. وقال الأوزاعي إن كان من جنس واحد تداخل. وإن كان من جنسين لم يتداخل. وقال ابن أبي حازم وعبد العزيز بن أبي مسلمة إن كان أحدهما محله قبل السلام والآخر بعد السلام سجد قبل السلام لما يختص بما قبل السلام، وبعد السلام لما يختص بما بعد السلام. فدليلنا على تداخله أنه ﷺ سلَّم من اثنتين ثم مشى ثم تكلم[3]. وهذا سهو في ثلاثة مواضع مختلفة الأجناس، ومع هذا فإنما سجد سجدتين. وأيضاً فإن سجود السهو إنما أخر عن سببه إلى آخر الصلاة ليكتفى عن جميعه بسجدتين. ولو لم يُكتف بذلك عن جميعه لجُعِل السجود عقيب سببه. وهذا لم يقله أحد. ويستدل * نفاة التداخل بقوله ﷺ: «لكل سهو سجدتان»[4] وأجيبوا عن هذا بأن الخبر لم يثبت. ولو ثبت لحمل على أن المراد به *[5] لكل سهو انفرد سجدتان.

واستدلوا بأن الدم في الحج لا يتداخل مع تعدد أسبابه. فكذلك سجود السهو. وأجاب ابن القصار عن هذا بأن القياس أن يكون الحج كالصلاة في اتحاد الدم. على أنه يفرق بينهما. بأن الدم يجب في الحج عقيب السبب ولا يجب السجود في الصلاة عقيب السبب بل أخر فيها[6] لجواز أن يتكرر فيكتفي عن جميعه بسجود واحد.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما نبه القاضي أبو محمد بقوله

---

(1) غير واضحة في ـ و ـ نحتمل عائشة وعلقمة.
(2) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة مختصر سنن ابن أبي داود للمنذري ج 1 ص 465.
(3) أخرجه الستة إلا ابن ماجة: جامع الأصول رقم 3764.
(4) ابن أبي شيبة عن ثوبان 4483.
(5) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ مثبت ـ ق ـ.
(6) بل أخر وقتها ـ ق ـ.

كان من أحد الوجهين أو من كليهما على ما ذكرناه من الخلاف عن ابن أبـي حازم وعبد العزيز ومصيرهما إلى أن يختص كل سهو بسجوده إذا تباين محله. فأشار القاضي أبو محمد رحمه الله إلى اختلاف الأجناس أو المحال لا تمنع من تداخله[1] على حسب ما بيناه. فلما كان التداخل فيما تماثل جنسه ومحله أوضح منه في ما اختلف جنسه ومحله نبه عليه حتى يشتمل كلامه على الغامض والواضح.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ويؤخر سجوده[2] إلى آخر الصلاة فيؤتى به[3] في النقصان قبل السلام، وفي الزيادة بعده، وفي اجتماعهما يُغلِّب النقصان فيسجد قبل السلام ويكبر لهما في ابتدائهما والرفع منهما ويتشهد للتين بعد السلام ويسلم. وأما اللتان قبل السلام فإن السلام من الصلاة يكفي منهما. وفي التشهد لهما روايتان.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما وجه تأخير سجود السهو إلى آخر الصلاة؟؟

2 ـ وما الدليل على افتراق حكم النقص والزيادة فيه؟.

3 ـ وما الدليل على التكبير والتشهد فيه؟.

الجواب عن السؤال الأول: **أن يقال**: أما تأخير سجود السهو إلى آخر الصلاة فمعلل بعلتين: إحداهما: أنه إنما أخر لجواز أن يتكرر السهو فيكتفي فيه وإن كثر بسجدتين ولو أوقع عند سببه لوجب أن يسجد بسهو آخر ويفعل ذلك في ثان وثالث. وهذا لم يصر إليه أحد. والثانية أن الأصل أن يعوض ما سهى عنه بمثله ويفعل عند الذكر له. وحالة الذكر إذا كانت في أثناء الصلاة لا يصح أن يفعل فيها ما ترك سهواً، أو يفعل العوض منه، لأن ذلك المكان قد استحق فعلاً آخر من أفعال الصلاة بأصل الشرع. فإذا تزاحم هو والمتروك على

(1) لا يمنع من التداخل ـ ق ـ.

(2) سجودهما ـ و ـ ق ـ.

(3) بهما ـ الغاني ـ.

المحل[1] كان أحق به لاستحقاقه إياه في أصل الشرع. فمن رأى أن سجود السهو بعد السلام لم يعترض في تعليله بهذا. ومن رآه قبل السلام قد يعترض بأنه يفعل في محل قد استحق فعلاً آخر من الصلاة. والانفصال عند هؤلاء عن هذا الاعتراض بأن أفعال الصلاة قد تصرمت ولم يبق منها إلا التسليم. والتسليم لا يتعين وقته بل له تأخيره. فصار إيقاع سجود السهو في محل لا يستحق فعلاً آخر يزاحمه سجود السهو عليه. فافترق حال ما قبل السلام من حال ما سواه من أثناء الصلاة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في محل سجود السهو. فذهب علي وابن مسعود وسعد بن أبـي وقاص وعمار ابن ياسر وأنس بن مالك/ وابن عباس وابن الزبير إلى أنه بعد السلام. وبه قال من الفقهاء الحسن البصري وابن صالح والنخعي وابن أبي ليلى والثوري وأبو حنيفة. وذهب أبو هريرة وأبو سعيد الخدري إلى أنه قبل السلام. وبه قال الشافعي والزهري وربيعة والأوزاعي والليث بن سعد. وذهب مالك رضي الله عنه إلى أنه إن كان عوضاً عن نقص كان قبل السلام وإن كان لأجل زيادة كان بعد السلام. وبه قال إسحاق وأبو ثور والشافعي في القديم. وذهب ابن حنبل وغيره إلى اتباع ظواهر الآثار. وما لم يرد فيه أثر فالسجود فيه قبل السلام. فالسجود عنده في ترك الجلسة الأولى قبل السلام على حديث ابن بجينة[2] وإذا شك فرجع إلى اليقين فالسجود قبل السلام على حديث أبـي سعيد الخدري[3] فإذا شك فكان ممن يرجع إلى التحري. فالسجود بعد السلام على حديث ابن مسعود[4]. وإذا سلم من اثنتين فالسجود بعد السلام على حديث أبـي هريرة[5]. وذهب داود إلى اتباع الآثار على حسب ما ورد. ومن أصله نفي القياس، فنفى السجود فيما سوى ما وردت به الآثار.

[و 107]

---

(1) على هذا المحل ـ ق ـ.

(2) رواه مالك في الموطإ: تنوير الحوالك ج 1 ص 90. والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي. الجامع ج 5 ص 531.

(3) أخرجه مسلم ومالك والترمذي والنسائي. جامع الأصول ج 5 ص 376.

(4) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي جامع الأصول ج 5 ص 376.

(5) رواه مالك في الموطإ. تنوير الحوالك ج 1 ص 88.

وأشار بعض العلماء إلى التخيير في محله. وقد قال مالك رضي الله عنه: ما كان الناس يحتاطون في سجود السهو قبل ولا بعد. وكان ذلك عندهم سهلاً. ومدار هذه المذاهب على اختلاف الطرق في بناء الأحاديث المختلفة الظواهر الواردة في السهو. فقد خرج الصحيحان في حديث ابن بجينة لما قام النبي ﷺ من اثنتين أنه سجد قبل السلام. وخرجا في حديث ذي اليدين لما سلم من اثنتين أنه صلى ركعتين ثم سلم ثم سجد سجدتين. وخرجا في حديث ابن مسعود أنه عليه السلام لما صلى الظهر خمساً سجد سجدتين بعد السلام. فهذه أفعال النبي ﷺ قد اختلفت كما ترى. وقد اختلفت ظواهر أقواله ﷺ في حديث الشك وسنوردها عليك إن شاء الله فيما بعد. فأما داود فلما كان من نفاة القياس أخذ بكل حديث على ما وقع فيه وأنكر ما خرج عنه ولم يستعمل البناء في الأحاديث لجواز ورود التعبد بحسب ما وردت فيه من الاختلاف. وأما ابن حنبل. فلم يستعمل البناء فيها لأجل ما اعتللنا به لداود ولكنه استعمل القياس فيما سواها. وتمسك فيه بالمعنى. وصار إلى كونه قبل السلام لما سنورده عليك في احتجاج القائلين بأن السجود كله قبل السلام. وأما من أشار إلى التخيير فإنه قد تعذر البناء عليه ولم يجد سبيلاً إلى طرح جميع الأحاديث فاستعملها على جهة التخيير. وأما من قال: السجود كله قبل السلام فإنه يتأول ما ورد من الأحاديث بأنه بعد السلام على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقدر أن المراد بالسلام، السلام على النبي ﷺ: السلام[1] المذكور عند التشهد. أو يحمل ما وقع من سجوده عليه السلام بعد السلام على أنه نسي أن يوقعه قبل السلام فأوقعه بعده. أو يحمله على أنه كان ثم نسخ. ويعضده بقول ابن شهاب كان آخر الأمرين السجود قبل السلام. وهذا إشارة إلى أنه كان بعد ثم نسخ. وأما من قال السجود كله بعد السلام فإنه يتأول ما وقع من الأحاديث بأنه قبل السلام على أحد/ وجهين. إما أن يريد أن السجود قبل التسليمة الثانية وإما أن يريد السجود قبل التسليم منه. وأشار بعضهم إلى تأويل ثالث وهو أن المراد بالسجدتين السجدتان اللتان من نفس

ق 119

(1) السلام = ساقطة ـ ق ـ.

الصلاة. فهذه جملة تأويلات هؤلاء، وهؤلاء[1].

وإنما يبقى النظر في أحد أمرين هل البناء غير واجب فيكون الأمر كما قاله من اتبع الأحاديث على حسب ما وقعت. أو البناء واجب، فينظر في تأويل الفئتين فترجح طريقة من كان أقرب منهم استمساكاً بالظواهر. وقد دافعت كل طائفة الأخرى عن تأويلها. فقيل أما التسليمة الثانية فلا يسلمها، وإذا لم يسلمها لم يصح البناء عليها. وأيضاً فإن في بعض طرق ابن بجينة فانتظرنا تسليمه[2]. والتسليمة الثانية لا تنتظر. وكذلك حمل القول بأنه سجد قبل السلام على أن المراد به قبل التسليم من سجود السهو، فيه بُعْد عن مقتضى اللفظ وخروج به عما يفهم عنه. وكذلك تأويل السجدتين على اللتين من نفس الصلاة تأويل بعيد وتعسف شديد. وكذلك تأويل السلام على النبي ﷺ خروج عن الظاهر. وأيضاً فإنه قال تشهد. ثم سلم. والتشهد بعد السلام على النبي ﷺ. وتقدير سهوه عليه الصلاة والسلام عن إيقاع السجود للسهو قَبْلُ بعيد، لأن السهو منه نادر. ولما استشعر مالك رضي الله عنه بعد هذه التأويلات وبناء الفريقين وكون كل واحدة من الطائفتين ترد مذهبه ظواهر ألفاظ أحاديث الطائفة الأخرى، استعمل في البناء طريقة ثالثة لا يردها ظاهر لفظ. فأثبت سجود السهو قبل السلام تارة لأن حديث ابن بُجينة تضمن نقصاً فجعل سجود النقص قبل السلام. ورأى حديث ابن مسعود في زيادة الخامسة تضمن زيادة فأثبت سجود الزيادة بعد السلام. وأما مذهبه في سجود الشاك فسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى. وقد تمسك فقهاء الأمصار بطريقة المعنى فيقول من رأى السجود قبل السلام أن الأصل أن يوقع عقيب سببه. وإنما أخر لما قلناه من العلل. والعلل التي ذكرناها ترتفع قبل السلام، فوجب أن تفعل عنده ولا تؤخر عنه. وتمسك

---

(1) هؤلاء الثانية = ساقطة ـ ق ـ.

(2) رواه في المسند عبد الله عن أحمد قراءة عن عبد الرحمان بن مالك عن ابن شهاب عن عبد الرحمان الأعرج عن عبد الله بن بجينة أنه قال: صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين ثم قام فلم يجلس فقام الناس معه. فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمه كبر فسجد سجدتين وهو جالس قبل التسليم ثم سلم كما رواه من طريق عبد الرزاق وابن بكر قالا: ثنا عن ابن جريج أخبرني ابن شهاب. . . الخ مسند أحمد ج 5 ص 345 ـ 346.

[و 108] من قال: بأنه بعد السلام بأنه زيادة على/ المقادير المقدرة في الصلاة فرسمه[1] أن يفعل عنده ولا تؤخر عنه و «تمسك»[2] ويكون خارجاً عنها صيانة للصلاة عن الزيادة في مقاديرها. وتمسك من فرق بين النقص والزيادة بأن سجود النقصان جبر. وجبران الشيء لا يكون إلا في نفسه وقبل تقضيه. وسجود الزيادة ترغيم وليس بجبران[3] الناقص. فوجب أن يكون بعده. هذه النكت التي دارت عليها جملة المذاهب لفظاً ومعنى.

وإذا اجتمع النقص والزيادة غلّب مالك حكم النقص إذ السجود بعد السلام ترغيم للشيطان ولا يرغم الشيطان بصلاة ناقصة. وقد قدمنا مذهب عبد العزيز في هذا.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف قول مالك في الإحرام لسجود السهود * الذي بعد السلام *[4] فنفاه مرة وأثبته أخرى. واختلف قوله في التشهد لما قبل السلام من سجود السهــو فأثبته مرة لأن من سنة السلام أن لا يقع إلا بعد تشهد. ونفاه مرة أخرى لئلا يتشهد في الرابعة مرتين.

وقد اختلف الناس في التشهد والسلام في سجود السهو الذي محله بعد السلام من الصلاة. فمذهبنا إثباتهما. وذهب الحسن إلى نفيهما. وروي ذلك عن أنس بن مالك رضي الله عنه. وذهب النخعي إلى إثبات التشهد دون السلام. وذهب عطاء إلى التخيير في ذلك إن شاء فعل التشهد والسلام وإن شاء لم يفعلهما. وفي المدونة لابن القاسم إذا انتقض وضوؤه قبل أن يسلم منهما إن لم يعدهما اكتفى بهما. وقيل لا يكتفي بهما.

واختلف القول عندنا في الإحرام لهما إذ لم يوقعهما بعد السلام وأوقعهما بعد أن طال انفصاله من الصلاة. ولو كانتا قبل السلام فنسيهما لأحرم لهما إذ لا يرجع لإصلاح ما انتقض من الصلاة إلا بإحرام. وقد اختلف الرواة في حديث

(1) فوجب ـ ق ـ.
(2) هكذا في ـ و ـ ق ـ والظاهر أنها مقحمة.
(3) لما نقص ـ ق ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.

ذي اليدين: فبعضهم ذكر السلام وبعضهم لم يذكره[1]. وهذا سبب اضطراب الناس. وكذلك لم يذكر في حديث ابن بجينة التشهد لهما.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: وإن سها عنهما سجد للتين بعد السلام متى ما ذكر[2]. وأما اللتان قبله فيسجدهما ما لم يطل أو ينتقض وضؤوه فإن[3] كان ذلك أعاد الصلاة.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل سجود السهو واجب أو سنة؟.

2 ـ وما حكم من أخر سجود السهو الذي قبل السلام؟.

3 ـ وأين يسجده[4] إذا ذكره؟.

4 ـ وما حكمه إذا ذكره وهو في الصلاة؟.

5 ـ وما حكم من قدم ما بعد السلام[5] إلى ما قبل السلام؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في سجود السهو، فذهب أبو حنيفة إلى أنه واجب وذهب الشافعي إلى أنه سنة، وقد قدمنا قول القاضي أبي محمد في هذا الكتاب أنه يتنوع إلى واجب، وسنة. ومعنى ما أشار إليه من هذا التنوع أن ما كان منه بعد السلام فهو سنة وما كان قبله[6] فهو واجب على قولنا: إن تأخير ما قبل السلام إلى ما بعد الصلاة تأخيراً طويلاً يفسد الصلاة. وسنتكلم في جواب السؤال الثاني على اختلاف المذهب في هذا * عندنا. وثبوت الوجوب أو سقوطه مخرج على ما نذكره من الخلاف في هذا *[7]

---

(1) لم يذكره = ساقطة ـ و ـ.

(2) ما = ساقطة ـ غ ـ ق ـ.

(3) وإن كان ـ الغاني ـ.

(4) يسجد ـ ق ـ.

(5) الصلاة ـ ق ـ.

(6) وما كان منه قبل السلام ـ ق ـ.

(7) ما بين النجمين = ساقط ـو ـ.

فحجة الوجوب قوله عليه السلام في حديث ابن مسعود فليتحر به الصواب وليتم ما عليه وليسجد سجدتين[1]. وهذا أمر والأمر على الوجوب عند جماعة من أهل الأصول. واستدل بعض الموجبين بجبران الحج. وأجيبوا عنه بأن جبران الحج عوض عن واجب وسجود السهو عوض عن غير واجب. بهذا انفصل بعض أصحاب الشافعي عن القياس على الحج. ولعلنا نحن إن شاء الله نحقق القول في كتاب الحج على هذا الموضع. وحجة من أنكر الوجوب قوله في حديث أبـي سعيد كانت الركعة نافلة له والسجدتان[2]. فقد صرح بكونهما نافلة. وقال أيضاً والسجدتان ترغمان الشيطان[2]. وترغيم الشيطان ليس بواجب. أصله الحوقلة. ولأن الجبران يجب أن يكون بحسب المجبور وحكمه حكمه. لأنه كالتابع له. فلما كان سجود السهو إنما يفعل عوضاً عن ترك سنة لا عن ترك واجب وجب أن يكون السجود في نفسه سنة لا واجباً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قد تقرر من مذهبنا أن سجود السهو إذا كان بعد السلام فإن الصلاة تصح، وإن طال الفصل بينه وبين الصلاة. فأما الذي قبل السلام فاختلف المذهب إذا أخره عن الصلاة حتى طال الفصل بينهما. فروي عن مالك أن الصلاة تفسد من غير اعتبار بالمتروك الذي كان السجود عوضاً عنه. وروي عنه أن الصلاة إنما تفسد إذا كانت عوضاً عن بعض الأفعال. ولم يعتبر الأفعال على الإطلاق ولا اعتبر شيئاً من الأقوال. وقال في المختصر إنما تبطل الصلاة إذا كانت عوضاً عن الجلسة الأولى أو أم القرآن من ركعة. وما سوى هذين فلا يؤثر في بطلانها. وأوجب ابن القاسم الإعادة في أحد قوليه إذا كانت عوضاً عن ثلاث تكبيرات. أو عن القول سمع الله لمن حمده ثلاث مرات. وقال محمد بن عبد الحكم لا إعادة، وإن كانت عوضاً عن الجلسة الأولى، أو ترك القراءة في ركعة. وهذا القول حكم بصحة الصلاة مع المتروك على الإطلاق بعكس القول الأول الذي ذكرنا فيه بطلان الصلاة على/ [ق 120] الإطلاق من غير اعتبار بالمتروك. ولم أقف على خلاف في المذهب.

(1) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة. نصب الراية ج 2 ص 167.
(2) ابن أبـي شيبة عن أبـي سعيد الخدري 4403.

[و 109] أما ما كان منها قبل السلام فأوقعه بعد[1] السلام، إن الصلاة لا تبطل. / وقال أبو حنيفة إن تكلم عامداً قبل أن يسجد لسهوه بطلت صلاته. وأصله أن سجود السهو كله بعد السلام كما قدمناه. وقد اختلف هو وصاحبه محمد بن الحسن في تسليم الصلاة الذي يؤمر المصلي بعده بسجود السهو هل يخرج هذا التسليم من الصلاة أم لا؟ فذهب أبو حنيفة إلى أنه يخرج من الصلاة ويحلل منها حكماً، وينفصل منها المصلي ثم ينفصل بعد ذلك بالسجود، لأن السجود جبران. وجبران الشيء بعد إكماله، ويعود في حكم المتصل به. وقال محمد بن الحسن لا يخرج التسليم من الصلاة ولا يحلل منها لأن تسليم التحليل لا يؤمر بعده بصلاة هي من الأولى. وعندي أن بطلان الصلاة بالكلام على أصل محمد بن الحسن أوضح. وقال الحسن وابن سيرين إذا صرف وجهه لم يسجد. وقال الحكم وابن شبرمة إذا خرج من المسجد أعاد الصلاة. وقال أبو ثور إن كانتا[2] للنقصان فتعمد وسلم وهما عليه أعاد الصلاة. وإن كانتا للزيادة سلم[3] وسجد سجدتي السهو. وقال أحمد ما كان منه من الصلاة إن تركه عامداً بطلت صلاته. وإن كان ساهياً أتى به ما لم يتطاول الفصل. فإن تطاول الفصل لم يأت به. وإن لم يذكر سجود السهو قبل السلام ولم يقل بإبطال الصلاة مع طول الانفصال. فظاهر مذهب من قال بذلك من أصحابنا عندي أن يسجد متى ما ذكر. واختلف قول الشافعي. فقال مرة إنه يسجد وإن طال الفصل كجبران الحج فإنه يوقع وإن طال الفصل * وقال مرة أخرى لا سجود عليه إذا طال الفصل *[4] لأن سجود السهو مبني على الصلاة. ومقدر كالجزء منها. ومع الطول يمتنع البناء. وجبران الحج ليس مبنياً عليه فيفتقر للاتصال. وسبب ما قدمناه من الاضطراب في مذهبنا في تأخير سجود السهو الذي قبل السلام: أن

---

(1) عقيب ـ ق ـ.
(2) إن كان ـ و ـ.
(3) سلم = ساقطة ـ ق ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.

من اعتبره بحال ما هو[1] عوض عنه لم يبطل الصلاة لأنه عوض عن متروك ليس بواجب. وإلى هذا كان يميل[2] بعض أشياخي المحققين.

ومن أبطل الصلاة به على الإطلاق إذا تطاول الفصل، فإنه ينزله بخلاف منزلة ما هو عوض عنه. ولا يستبعد أن يكون ترك مندوب إليه علماً على وجوب فعل آخر.

ومن فصل اعتبر تأكيد المتروك وخفته[3]. فقد تستخف الأقوال وتنحط رتبتها عن الأفعال لأجل مجيء الشرع بحمل الإمام بعضها وهي القراءة. وهي من أركان الصلاة. ولم يرد الشرع بحمله فعلاً من الأفعال. ومن قصر الإبطال على ترك الجلسة الأولى وقراءة أم القرآن من ركعة واحدة، قصر التأكيد على هذين خاصة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: من ذكر سجود السهو الذي قبل[4] السلام فإنه يسجد حيث ما ذكره إلا أن يكون عوضاً عن متروك من صلاة الجمعة. فإن ابن المواز قال لا يجزيه إلا أن يكون في الجامع. وكأنه رأى أن الجمعة من شرطها الجامع على الجملة. فكان شرطاً في أجزائها[5]. وقد قال ابن شعبان إن الراعف[6] في صلاة الجمعة يتم حيث غسل الدم. فعلى هذا يسجد ذاكر السجود حيث ما ذكر. وكأن هذا رأى أن السعي أشد من اعتبار الجامع أو غير ذلك مما سيبسط في باب الرعاف إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا ذكر سجود السهو الذي قبل السلام وهو في صلاة أخرى فإن ذلك معتبر ومبني على المذاهب التي قدمناها. فمن رأى أنه لا يبطل الصلاة تأخر الفصل لم يؤثر ذكره في هذه الصلاة، ولكنه يوقعه بعد فراغها. وقد قال ابن القاسم فيمن ذكره[7] من نافلة وهو في نافلة

(1) إن من اعتبر ما هو ـ ق ـ.
(2) ميل ـ ق ـ.
(3) وحقيقته = ق.
(4) بعد ـ و ـ.
(5) إجازتها ق.
(6) في الراعف ـ ق ـ.
(7) ذكر نافلة ـ ق ـ.

أخرى قد أطال فيها أنه يستحب له السجود بعد فراغه منها. قال أصبغ ولا يجب ذلك عليه. وأما من حكم ببطلان الصلاة على الإطلاق أو حكم ببطلانها على تفصيل، وكأن هذا السجود مما اقتضى تفصيله إبطال الصلاة به، فإنه إن ذكره ولم تطل قراءته في هذه التي هو فيها ولا ركع فيها، فإنه يعود إلى إصلاح الأولى بالسجود، ويقدر هذا الفاصل كالعدم، ما لم يكن سجود السهو من نافلة والذكر في فريضة، فإن هذا لا يقطع الفريضة أصلاً لحرمتها وعلو قدرها على قدر النافلة، فلا يؤمر بإبطال الأعلى بما هو أدنى منه. وإن لم يذكر السجود إلا بعد أن أطال القراءة أو ركع فإنه يكون كذاكر صلاة وهو في صلاة أخرى. وسنتكلم على حكم ذاكر صلاة وهو في صلاة. وقد وقع بين الأشياخ تنازع في ظاهر المدونة فيمن ذكر سجود السهو في فريضة وقد أطال القراءة في فريضة أخرى. فقال بعضهم يقطع هذه. ولو كانت نافلة لأتمها لأن الفرض الثاني إنما يوقع عند ذهاب وقت الفرض الأول. فلو أمر أن يصير ما هو فيه من الفرض نفلاً لزاد الأولى تفويتاً. والنفل قد يقع ووقته الأول لم يفت ولو كان تماديه على النفل بفوات وقت الاختيار في الفريضة لقطع[1] كما يقطعه من ذكر[2] وهو فيه قبل أن يركع صلاة فات وقتها. وقد قيل إنما يقطع في الفرض دون النفل لأن الفرض يعود إليه والنفل لا يعود إليه. ولأن الفرض إن تمادى فيه إلى صورة النفل تغيرت نيته الأولى. والنفل لا تتغير نيته فيه. والفرق الأول مال إليه بعض الحذاق. وقال غيره من الأشياخ إنما قال في المدونة تنتقض صلاته ولم يذكر ماذا يفعل. وهذا التنازع أيضاً إنما هو في ظاهر المدونة خاصة وإلا ففي الموازية أنه يقطع في الفريضة كما قال الأولون / . [و 110]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قد قدمنا لمالك أنه أشار إلى أن محل سجود السهو واختصاصه بما قبل السلام أو بما بعد السلام ليس يتأكد. فمن آخر ما قبل السلام إلى ما بعد أجزأته صلاته. ومن قدم ما بعد السلام إلى ما قبل تعمداً ففي بطلان صلاته اختلاف. فذهب ابن القاسم إلى الأجزاء. وهذا هو

(1) لقطعه ـ ق ـ.
(2) من ذكره ـ ق ـ.

المستحسن على ما قلناه في نفي تأكيد تعين المحل. وذهب أشهب إلى بطلان الصلاة. وقدره كالزيادة فيها متعمداً. وإذا[1] لم نقل ببطلان الصلاة فهل يؤمر بإعادته بعد الصلاة ليقع في محله المشروع فيه اختلاف أيضاً.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: والمتروك بالسهو أربعة أنواع: فريضة وسنة وفضيلة وهيئة، ولا يسجد لشيء من ذلك إلا للسنة وحدها.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة استيعاب هذا التقسيم؟.

2 ـ وهل فيه تداخل أم لا؟.

3 ـ ولِمَ اختص سجود السنن دون ما سواها؟.

4 ـ وهل تختلف أجناس السنن في هذا أم لا؟.

5 ـ وهل يعفى عن القليل منها أم لا؟.

6 ـ وهل كثيرها يفسد الصلاة أم لا؟.

7 ـ وهل تركها عمداً كتركها سهواً؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الدليل على صحة هذا التقسيم أن المشروع في الصلاة من الأقوال والأفعال، إما أن يأثم بتركه فيكون واجباً أو لا يأثم بتركه، ويؤجر على فعله فيكون ندباً. ثم يتأكد الندب فيسمى سنة. ويضعف فيسمى فضيلة وما سوى ذلك فليس بمشروع لأن المحرم والمكروه والمباح لم يشرع فعله في الصلاة فثبت صحة استيعاب هذا التقسيم.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: هذا التقسيم فيه أشكال. وقد يظن به تداخل في التقسيم وذلك أن الهيئة ما كان مباحاً فعله[2]. لم[3] يشرع للمصلي ولا أمر به على وجه فإنه غير معدود في المتروكات المشروعات وهو إنما أخذ في تقسيم المتروك المشروع. وإن كانت الهيئة مشروعة ومأموراً بها

(1) تعمداً وان ـ ق ـ.

(2) إن الهيئة والشكل ما كان منه مباح =ق.

(3) هكذا في النسختين ولعل الصواب: فما لم.

فإن[1] الأمر لا ينفك من أن يكون واجباً أو ندباً. والهيئة معدودة في جملة الفضائل. وإذا عدت في الفضائل وقع/ التداخل في هذه القسمة. لكن لما كان رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام وشكل الجلوس في الصلاة أمراً غير خارج عنها ولا منفصلاً منها. والصلاة راجعة إلى حركات، ولا تنفك الحركات من وقوعها على إحدى الجهات عدها قسماً غير ما يقع منفصلاً من الصلاة، وتنفك الصلاة منه. ويصح تركه على حياله كالتأمين والقنوت. وقد تقدم للقاضي أبـي محمد في هذا الكتاب عد الهيئات في الفضائل. لأنه قال وفضائلها سبع وهي رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام. ورفع اليدين من الهيئات. فإذا عد رفع اليدين من الفضائل وهو من الهيئات ثبت أن التحقيق ما قلناه من دخول الهيئات في الفضائل، ولكن العذر عن عدها هاهنا قسماً رابعاً ما أشرنا إليه. والمعنى الواحد يختلف تقسيمه باختلاف مواقعه.

[ق 121]

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد قدمنا أن المشروع في الصلاة لا ينفك من كونه واجباً أو ندباً. والأصل في القضاء الامتثال. فما أفسد أو أتلف فإنما يقضى بمثله. فالفروض إذا تركت تقضى بأمثالها. والمندوب إليه ما ضعفت مرتبته ثم لم يؤثر في نقص كمال الصلاة تأثيراً يحوج إلى تلافيه فاستغني عن سجود السهو فيه. وما تأكدت مرتبته من المندوبات جاء الشرع بأنها لا تقضى بأمثالها وخرج عن الأصل الذي قلناه. ولما كان تأثيرها في نقص الكمال تأثيراً متحسساً إليه تلافى النقص بسجود السهو. فلهذا قصر السجود على ترك المسنون.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: لا يختلف جنس السنن عندنا في إيجاب سجود السهو، خلافاً للشافعي في قصره سجود السهو على ترك الأفعال دون الأقوال. ولنا عليه قوله ﷺ: «لكل سهو سجدتان»[2]. وقياس الأقوال على

---

(1) كان ـ و ـ.

(2) أخرجه أبو داود وابن ماجة وقال البيهقي انفرد به إسماعيل بن عياش وليس بالقوي. نصب الراية ج 2 ص 167.

الأفعال بعلة أن السجود على ترك المسنون إنما شرع تلافياً لنقص الصلاة. وانتقاصها يكون بترك الأقوال كما يكون بترك الأفعال. ولم يختلف المذهب عندنا في أن ترك التسبيح في الركوع والسجود لا يوجب سجود السهو[1]. واختلف المذهب في ترك تكبيرات الركوع والسجود. فالمشهور من المذهب إثبات سجود السهو في ذلك. وقال أشهب لا يجب، ويستحب أن يسجد فيه بعد السلام، وصرح بقياس ترك التكبير على التسبيح في نفي إيجاب سجود السهو. ولما رأى السجود في ذلك ليس بواجب، ولكنه مستحب جعل محله بعد السلام لئلا يزيد في الصلاة فعلاً لا يجب فيها. وسلم أن ترك المزيد من تكبيرات إحدى ركعتي العيد يوجب سجود السهو. وهكذا قال أبو حنيفة بقصر سجود السهو على ترك المزيد من تكبيرات العيد دون غيره[2] لما كانت كثيرة يؤتى بها في محل واحد كالتشهد الأول. وقال الشافعي في تارك التكبيرات وتسبيح الركوع والسجود لا يقضيه ولا يسجد له بناء على أصله الذي قدمناه في اختصاص سجود السهو / بترك الأفعال. وقال قتادة والأوزاعي يقضيه إذا ذكره. وهذا فاسد لما قدمناه من أن محل الفعل إذا فات لم يقض الفعل بمثله إذا كان مسنوناً، وإنما يُقضى بسجود السهو. وقال الحكم وإسحاق وأبو ثور يسجد للسهو. وقد قدمنا اختصاص سجود السهو بترك السنن دون ترك الفضائل. [و ١١١]

وهكذا اختلف الناس فيمن أسر في موضع الجهر أو جهر في موضع السر. فقال الشافعي لا سجود عليه، واحتج له بأن ذلك هيئة لا يقتضي تركه للسجود كوضع اليمين على الشمال. ولم يختلف المذهب عندنا في إثبات السجود في ذلك. وإن كان وقع لمالك رضي الله عنه فيما روى أشهب عنه فيمن أسر في موضع الجهر أن سجوده بعد السلام، وأصله في النقص أن يكون السجود قبل السلام. فتأخيره السجود إلى انقضاء الصلاة إشارة إلى ضعف السجود عنده، وتوقى[3] في إثبات السجود قبل السلام من زيادة فعل في الصلاة ليس بواجب. وهذا

(1) سهو ـ و ـ.
(2) غيرها ـ و ـ.
(3) يرى ـ ق ـ.

كنحو ما ذكرناه عن أشهب في استحبابه إيقاع سجود السهو بعد السلام في تارك التكبيرات. وقد حاول بعض الأشياخ أن يخرج في المذهب اختلافاً في الإسرار والإجهار هل يعد ذلك في جملة الهيئات أو لا يعد في جملتها؟ وبنى على هذا اختلاف أصحاب مالك رضي الله تعالى عنه فيمن ترك الإجهار والإسرار تعمداً هل تبطل صلاته أم لا؟ وهذا الشيخ وإن سلم له هذا التخريج في عد ذلك هيئة فإنه قد لا ينحو نحو الشافعي في إسقاطه السجود في ذلك لكونه هيئة على ما قدمناه. وقد كنا قدمنا اختلاف المذهب في السجود عند ترك قراءة السورة التي مع أم القرآن. وأشرنا إلى وجه الاختلاف فيه. فمن أحب مطالعته فليقف عليه في باب القراءة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قد قدمنا أن المندوب إليه يتنوع. فما تأكد منه جُبر بسجود السهو. وما ضعف منه وهو المسمى بالفضيلة لم يسجد فيه للسهو. فاختلف المذهب على هذا الأصل فيمن ترك تكبيرة واحدة هل يسجد للسهو أم لا؟ فمن أثبت السجود فإن التكبيرة الواحدة لحقت بتأكدها بمرتبة السنن فكان في تركها السجود. ومن لم يثبت السجود فيها فإنه يراها لقلتها بالإضافة إلى سائر التكبير لم تتأكد تأكداً يُلحقها بالسنن التي يجب السجود فيها. وقال في المدونة لا سجود في ترك التكبيرة ونحوها[1] وقال الأشياخ معنى قوله ونحوها القول: سمع الله لمن حمده. وقد وقع في المدونة لفظ آخر يُبعد عندي تأويلهم هذا على مقتضى ظاهره. وهو قوله من نسي سمع الله لمن حمده ذلك خفيف بمنزلة من نسي تكبيرة أو نحوها. وفي المدونة أيضاً فيمن أبدل سمع الله لمن حمده بالتكبير. والتكبير يسمع الله لمن حمده أنه يعود فيفعل ما وجب عليه فإن لم يفعل سجد للسهو قبل السلام. وقد يفهم من إطلاق هذا الظاهر ما كنا حكيناه عن قتادة والأوزاعي من أن تارك التكبير يقضيه بعد فواته، لأن هذا إنما ذكر ما أخل به بعد أن رفع رأسه من الركوع. فإذا[2]

(1) والتكبير قال فيه مالك إن نسي تكبيرة واحدة أو نحو ذلك رأيته خفيفاً ولم ير عليه شيئاً. وإن نسي أكثر من ذلك أمره مالك أن يسجد لسهوه. المدونة ج 1 ص 129.

(2) فإذا = ساقطة ـ و ـ.

أمر بأن يقول الله أكبر بعد رفعه من الركوع فقد قضى الشيء في غير محله وبعد فواته. ولكن تأول بعض الأشياخ أن المراد بما وقع في المدونة أنه يعود فيقول سمع الله لمن حمده خاصة. فيكون إنما أتى بالتحميد عنده في محله ولم يقض شيئاً بعد فواته. وأكدوا هذا التأويل أيضاً بأنه إذا اقتصر في الإصلاح على التحميد خاصة، صار قوله مرتباً، لأنه لما أعاد التحميد بعد التكبير فقد حصل [و 112] الترتيب المطلوب في الشرع آخراً، وإن كان لم يحصل أولاً. وهذا كمن قرأ السورة قبل أم القرآن فإنه إنما يعيد السورة خاصة فيحصل بإعادتها الترتيب آخراً، الذي أخل به أولاً. وخالف في ذلك بعض الأشياخ فقال يأتي بالتحميد والتكبير، لأن التكبير الذي أوقعه قصد به الرفع فلا ينوب له عن تكبير شرع له أن ينوي به الخفض. ولا يحصل الترتيب بإعادة التحميد خاصة لأجل ما قلناه من عدم النية المشروعة في التكبير. ورأيت في بعض[1] التعاليق عن الشيخين أبي القاسم بن الكاتب وأبي عمران أنه إذا عاد لقول ما يجب عليه لم يسجد، لأنه إنما يحصل معه زيادة تكبيرة وزيادة التكبير لا سجود فيه. وحكى أبو محمد عبد الحق عن بعض أشياخه أنه يسجد بعد السلام. وقال بعضهم إن قلنا أنه يعود فيأتي باللفظتين جميعاً اتضح سجود السهو لأن اللفظتين المطروحتين زيادتان. وزيادة تكبيرتين يؤمر فيه بسجود السهو. وتردد قوله في السجود على طريقة من قال إنما يأتي بإحدى اللفظتين وأشار إلى بناء ذلك على اختلاف[2]/ [ق 122] التعليلين. هل أمر بإعادة التحميد خاصة لأنه يعتد بما سبق من التكبير فيكون المزيد التحميد خاصة وذلك لا يقتضي سجود السهو. وإنما أمر بإعادة التحميد خاصة لفوات محل التكبير فيكون قد زاد لفظتين وذلك يقتضي السجود. ونقص التكبير أيضاً يقتضي السجود. واختلف المذهب فيمن أبدل في أحد هذين الموضعين خاصة، فقيل: لا سجود عليه لأن قصارى ما فيه أنه أدخل تكبيرة أو ما في معناها. والإخلال بتكبيرة لا سجود فيه كما قدمناه. وقيل يسجد قبل السلام لأنه نقّص ما كان مأموراً به أن يقوله فلم يفعل وزاد

(1) فيما علق ـ ق ـ.
(2) من بداية هذه الصفحة انقطع تواصل النص بالنسخة.

القول الذي وضعه في غير موضعه، فاجتمع فيه سهوان. فأمر بالسجود لهما بخلاف السهو الواحد الذي هو مجرد ترك تكبيرة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما زيادة ركعة في الصلاة الرباعية سهواً فلم يختلف المذهب في أن الصلاة لا تبطل بها. وقال أبو حنيفة / إذا زاد الركعة الخامسة بعد أن جلس في الرابعة مقدار التشهد ولم يذكر حتى سجد فإنه يضيف إليها سادسة وتكون الركعتان نافلة. وإن لم يذكر حتى سجد في الخامسة ولم يكن قعد للرابعة بطلت صلاته. لأنه يرى أن السلام ليس بركن في الصلاة، وإن الخروج من الصلاة يكون بغيره. فإذا جلس مقدار التشهد عدّ خارجاً منها بالنفل. فإن لم يجلس مقدار التشهد فقد خلط النفل بالفرض، فأفسد الفرض. ولا يعذر في هذا السهو وإنما أمره أن يضيف إلى الخامسة سادسة إذا جلس مقدار التشهد ليشفع الركعة النافلة المزيدة. ويستدل على هذا الشفع بما وقع في حديث الشاك من الركعة المزيدة تكون نافلة ويشفعها بسجدتين. ولنا عليه حديث ابن مسعود أنه عليه السلام صلى الظهر خمساً[1]. فقيل له في ذلك فسجد للسهو. فهذا الحديث حجة عليه على أي الوجهين وقع. فإن تأول أن النبي ﷺ جلس في الرابعة فإنه لم يشفع الخامسة سادسة. وإن كان لم يجلس في الرابعة فإن صلاته اعتد بها فلم تكن فاسدة. وحديث الشاك إنما ذكر فيه الشفع بسجدتين. وأبو حنيفة يرى في مسألتنا الشفع بركعة كاملة. ومعنى قوله في حديث الشاك كانت الركعة نافلة[2] أي يثاب عليها وإن لم تكن واجبة عليه في باطن الأمر. وإن كثر السهو فاختلف المذهب فيه. فقيل: زيادة نصف الصلاة كركعة في الصبح واثنان في الظهر تبطل الصلاة. وقيل لا يعتبر النصف في الصلاة الثنائية وإنما يعتبر زيادة ركعتين. وروي عن مالك أنه لو صلى الظهر ثمانية ساهياً لم تبطل صلاته. وهكذا قال مطرّف من

---

(1) تقدم تخريجه من مختصر سنن أبي داود للمنذري ج 1 ص 465.

(2) هو حديث أبي سعيد إذا شك أحدكم فليلغ الشك وليبن على اليقين فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافلة والسجدتان. وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان. مختصر أبي داود ج 1 ص 1342.

صلى المكتوبة ستاً فأكثر لم تبطل صلاته وبأنـه رأى[1] الطول في قربة بخلافه في غير قربة.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: من أخل بشيء من السنن متعمداً فقد اختلف المذهب فيه على أربعة أقوال: فقيل يسجد كما يسجد الساهي. وقيل بل هو بخلاف الساهي. واختلف هؤلاء في الإعادة. فقيل لا إعادة عليه. وقيل يعيد في الوقت. وقيل يعيد أبداً. فمن أمره بالسجود رأى أن الساهي إذا سجد تلافياً للنقص مع عذره بالسهو. فالعامد الذي لا عذر له أولى بالسجود. ومن نفى السجود يرى أن الأصل قضاء ما أخل به بمثله، وتعويضه بالسجود خارج عن الأصل. وإنما ورد السجود في السهو فلم يقس عليه مع خروجه عن الأصل.

ثم تأكد أمر المتروك عمداً عند طائفة من هؤلاء حتى لحق بالواجبات في إفساد الصلاة إذا تعمد تركه، فأوجبوا الإعادة أبداً. ولم يتأكد عند آخرين فلم يفسدوا بتركه الصلاة. واستحب بعض هذه الطائفة الإعادة في الوقت ليأتي بصلاة متفق على صحتها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: فأما الفريضة فلا يجزىء منها إلا الإتيان بها وقد بينا السنن فيما تقدم.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل اثنا عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ ما حكم من ذكر أنه ترك سجدة من ركعة وهو فيها؟.

2 ـ وما حكمه إن ذكر ذلك من ركعة سابقة؟.

3 ـ وما حكمه إن ذكر تركها من ركعات؟.

4 ـ وما حكمه إن شك في تركها؟.

5 ـ وما حكمه إن ذكر تركها بعد أن زاد في عدد الصلاة؟.

6 ـ وما حكمه إن فعلها دون إمامه؟.

---

(1) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب وكأنه.

7 ـ وكيف يرجع إلى إصلاح ما ترك من السجود؟.
8 ـ وما حكم سجود السهو في ذلك؟.
9 ـ وما حكمه إن نسي الركوع؟.
10 ـ وما حكمه إن ذكر سجدة أو ركعة في صلاة أخرى؟.
11 ـ وما حكمه إن نسي التشهد الآخر؟.
12 ـ وما حكمه إن نسي السلام؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: من ذكر سجدة من ركعة هو فيها لم تنقض بعد فلا خفاء في أنه يسجدها. ولو كانت في الركعة الرابعة فذكرها بعد أن تشهد وقبل أن يسلم، فإنه يسجدها إذا لم يحل بينه وبين ذلك حائل. ويعيد تشهده لوقوعه في غير موضعه. لأن من سنته أن يؤتى به بعد السجدتين. وهذا أتى به بعد إحداهما. وإن لم يذكر ذلك حتى سلم من الرابعة، فالمذهب على قولين: فقيل الحكم فيه كما ذكرناه. والسلام لا يحول بينه وبين إصلاح ما هو فيه. وقيل قد حال السلام بينه وبين الإصلاح. والسلام في هذا كركعة تحول بينه وبين الإصلاح فيقضي الركعة في جملتها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إن ذكر سجدة من الركعة الأولى وقد قام إلى الثانية ولم يقرأ فإنه يرجع لإصلاح ما أخل به. وإن ذكر بعدما قرأ فكذلك أيضاً. خلافاً لابن حنبل في قوله: إذا قرأ بطلت الركعة التي أخل بسجدتها. واعتد بالركعة التي هو فيها، وكأنه رأى أن القراءة لما كانت فرضاً لم يحسن إبطالها لفرض آخر فات موضعه وكأن الجماعة رأوا أن السجود آكد من القراءة. وأركان الأفعال آكد من أركان الأقوال، فإنما رجوعه لما هو آكد ثم يعود إلى القراءة فيجد محلها لم يفت. وإما أن ذكر وهو راكع لم يرفع رأسه من الركوع. فالمذهب على قولين: هل انعقاد الركعة تمام الانحناء فيمنعه ذلك من إصلاح ما قبل، إذ لا يحسن إفساد فرض حاصل لفرض فائت. أو انعقادها رفع الرأس منها فيعود لإصلاح ما سبق، إذ أن ركعته لم تنعقد حتى يقدر مفسد ركعته لركعة أخرى. وخيره ابن المواز بين الاعتداد بها وإبطال ما قبلها مما أخل بسجوده أو الرجوع لإصلاح ما فاته. وأما أن ذكر بعد أن رفع رأسه فإن المذهب

عندنا أنه يعتد بما هو فيه / ويلغي الركعة التي أخل بسجدتها. وإن لم يذكر [و 113] حتى سجد للثانية فإن ذلك عندنا آكد في إلغاء ما سبق. وعند الشافعي إن سجد للثانية يعتد به عما ترك من الأولى حتى يكمل به الأولى ويلغي ما فعله في الثانية. ويتخرج هذا عندنا فيمن لم يركع للثانية من قول ابن مسلمة فيمن سجد قبل السلام سجود سهو ثم ذكر أنه لم يسجد للرابعة أنه يعتد بسجود السهو. فإذا اعتد ابن مسلمة بسجود السهو وجعله قضاء عن سجود الرابعة المفروض فأحرى أن يكتفي بسجود ثانية عن سجود أولى لتساويهما في الوجوب وكونهما من أركان الصلاة. وقد كنا قدمنا من الكلام في تبدل النية ما يؤخذ منه تحقيق القول في هذه المسألة. وذكرنا تبدل نية الفرض إلى نية النفل وتبدل النيَّة بين الواجبات فلا معنى لإعادته هاهنا. وأما أصل أبـي حنيفة في هذه المسألة فمذكور في التي تليها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا نسي أربـع سجدات من أربع ركعات فعندنا أنه يصلح الرابعة بالسجدة التي أخل بها منها ويبطل ما قبلها. ويجري كثرة السهو فيها على الاختلاف المذكور عندنا وهو احدى الروايتين عن ابن حنبل، وعنه رواية أخرى وهو بطلان الجميع. وقال الحسن والثوري والأوزاعي وأبو حنيفة يأتي بأربع سجدات متواليات يكمل بها صلاته. وحكى أصحابنا عن الشافعي أنه يعتد بركعتين بعد إصلاح الرابعة بسجدة. ورأيت في كتب أصحابه الاعتداد بركعتين من غير اشتراط إصلاح الرابعة بسجدة. وأما إن نسي الثماني سجدات فإنه لم يحصل[1] له سوى ركوع الرابعة. فيبني عليها على أصلنا على حسب ما ذكرناه. وحكى الطحاوي عن الحسن بن صالح بن حي أنه يأتي بثماني سجدات متوالية وتتم صلاته.

فدليلنا على أبـي حنيفة أن الترتيب واجب في الصلاة فلا يجزىء سجود قبل ركوع ولا ركوع قبل قراءة. فكذلك لا يجزىء توالي السجدات على ما ذكر لعدم الرتبة المشروعة. وأما أبو حنيفة فإنه يرى الصلاة مبنية على ركعات متكررة. وكل ركعة فيها أركان مختلفة من قراءة، وركوع وسجود فإذا حصلت

(1) من هنا يتصل بالنص في نسخة ق.

الركعة بسجدة واحدة فقد حصلت الأركان المختلفة. وإنما بقيت سجدة واحدة هي مكررة بعد الأولى. والتكرير لا يراعى فيه الترتيب كمن فاته بعض ركعات الإمام، فإنها آخر صلاته، وإن كانت أول صلاة الإمام، فلم يراع الترتيب هاهنا. وأيضاً فإن الركعة إذا سجد فيها فقد أتى بأكثرها، والحكم متعلق بالأكثر في صحة البناء، كمن أدرك الركوع مع الإمام.

فأما ما قالوه من قضاء من فاته بعض ركعات الإمام. فسنتكلم على حقيقته في موضعه وأما ما قالوه فيمن أدرك الركوع مع الإمام فإنما صح له البداية بالركوع لأن الإمام ناب عنه في فعل ما قبله. فقُدر المسبوق كالفاعل لما فعل الإمام فلم تختل عليه الرتبة. وفي مسألتنا لا نائب عنه حتى يقدر حصول الترتيب[1] بالنيابة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: حكم الشاك في ترك السجدة كحكم الموقن بتركها في[2] وجوب إتيانه بها. لكن لو تيقن بتركها وهو في الرابعة، وشك في محلها هل هي من الرابعة أو مما قبلها أو شك في تركها وفي محلها. فالمذهب على قولين: أحدهما أنه يصلح الرابعة بسجدة لجواز أن تكون السجدة منها. ويأتي بعد ذلك بركعة لجواز أن تكون مما قبلها. وهـذا مذهب ابن القاسم.

والثاني أنه يأتي بركعة من غير أن يصلح الرابعة بسجدة. وهذا مذهب أشهب.

وسبب هذا الاختلاف تقابل أمرين يطلب الترجيح بينهما * فمن أمره بركعة وسجدة حاذر وقوعه في أمر غير مشروع. وهو التفرقة بين سجدتي الركعة بعمل آخر ليس منها. لأنا لو اطلعنا على أن السجدة المنسية من الركعة الرابعة، لـم يجز للمصلي أن يؤخر إيقاعها ويتشاغل بقراءة وركوع قبل فعلها، وهذا لا يجوز مع اليقين. وكان الشاك يمكن أن يكون حاله كحال هذا الموقن. فلم

(1) الرتبة ـ ق ـ.
(2) ووجوب ـ ق ـ.

يحسن أن يأمره بفعل يقدر فيه الغلط لو تيقن. فلما كان الاقتصار على الركعة خاصة يوقع في هذا تقديراً عُدل عنه إلى أنه يؤمر بسجدة قبل الركعة. ومن أمره بركعة خاصة حاذر وقوعه في أمر غير مشروع وهو زيادة في الصلاة قد يستغنى عنها. وتفرقة بين الركعة التي هو فيها والركعة التي يقضيها بسجدة قد لا تجب *[1] وإذا كان هذا لا يجوز مع اليقين مُنع الشاك منه خوفاً من الوقوع في الغلط الذي يقدر في الموقن. وإن كان في الأمرين توقى ما ذكرناه فأيهما أحق أن يتوقى؟ اختلف المذهب فيه على حسب ما ذكرناه. وعلى هذا المعنى جرى اختلاف أصحاب مالك في هذا الذي ذكر سجدة في الرابعة وشك في محلها وأمرناه أن يصلحها بالسجود هل يتشهد بعد سجدته لجواز أن تكون السجدة من الرابعة. وحكم الرابعة أن يتشهد عقيب سجودها فإن لم يتشهد جوزنا عليه الوقوع في الغلط أو لا يتشهد لأنه يتشهد بعدما يقضي، والتشهد الآخر لا يتكرر. ولأن ما يقوم لقضائه فرض فلا يتشاغل بسنة، ولأنه يجوز أن يكون لم يحصل له سوى ثلاث والثلاث لا يتشهد فيها. فإذا تشهد جوزنا عليه الوقوع في الغلط. وكذلك اختلف أصحاب مالك فيمن ذكر وهو قائم في الثالثة سجدة لا يدري / هل هي من الأولى أو من الثانية إذا أمرناه بسجدة يصلح بها الثانية هل يجلس ويتشهد لجواز أن تكون السجدة من الثانية وقد أصلحها فصحت له الركعتان. وترك الجلوس بعد الركعتين غلط. فإن لم يفعل توقينا عليه الوقوع في الغلط أو يؤمر إذا أصلح الثانية بالسجود ولا[2] يجلس ولا يتشهد لئلا تكون الثانية أولى، والجلوس في الأولى غلط. فإن جلس توقينا عليه الوقوع في الغلط. واحتج ابن المواز في الجلوس بأنه إذا أصلح بالسجدة وصار كمن شك لما سجد السجدتين، هل هو في الأولى أو في الثانية، ولو كان ذكره هذا وهو قائم في الرابعة وشك في محل السجدة فإنه إذا أتى بالسجدة جلس لأنه لم يحصل له من الصلاة سوى ركعتين وجلوسه في الركعتين مشروع. فكان هذا بخلاف ما قدمنا الاختلاف فيه.

[و 114]

---

(1) ما بين النجمين كلام مختلط وغير واضح حاولنا نظمه.
(2) لا يجلس - و -.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قد قدمنا أن من نسي سجدة فإنه يعود لإصلاحها ما لم يَحُل بينه وبين أن يعود لإصلاحها عقد ركعة. فإن عقد ركعة بعدما نسي فإن كانت الركعة أصلية حالت بينه وبين الإصلاح كعقد الثانية فإنه يمنع من إصلاح الأولى والثالثة من إصلاح الثانية، والرابعة من إصلاح الثالثة. وإن كانت الركعة خامسة زادها غلطاً فهل يَمنع من إصلاح الرابعة أم لا؟ فيه قولان: أحدهما أن ذلك يمنع كما منعت الرابعة من إصلاح الثالثة. والثاني أن ذلك لا يمنع لأن الخامسة المزيدة لا حرمة لها فيراعى إفسادها وإبطالها بخلاف الركعة الأصلية. فإن قلنا إنها لا تمنع من الإصلاح عاد إليه وأكمل به ما وجب من الركعات عليه. وإن قلنا إن ذلك يمنع من إصلاح الرابعة فإن الرابعة قد بطلت إذ لم يمكن إصلاحها. ولما بطلت هل يقضيها أو تكون له الخامسة قضاء عنها؟ فيه قولان مبنيان على ما كنا أشرنا إليه في مسألة الساجد للثانية التارك لسجود الأولى، هل ينوب له ذلك عن سجود الأولى مع قصده بذلك غيرها أم لا ينوب له عن ذلك؟ فكذلك مصلي الخامسة ظناً أنها الرابعة لم يقصد بها القضاء عما وجب عليه من الرابعة التي أفسدها. وقد قدمنا من الكلام في النية ما يؤخذ منه حقيقة الكلام في هذه المسألة. ولو شك هذا الذي زاد ركعة خامسة في السجدة هل أسقطها من الرابعة أو الخامسة لكان جوابه مخرجاً على هذا الخلاف المتقدم: هل الركعة المزيدة لا تمنع من العود إلى الإصلاح فيصلح الرابعة بسجدة أو تمنع من الإصلاح ولكن تنوب عن الرابعة ويكتفي بإحدى الركعتين لقطعه بسلامتهما؟ أو تمنع ولا تنوب فتبطل الرابعة؟ وكذلك لو شك هل إسقاطه لسجدة أو سجدتين مجتمعتين أو مفترقتين؟ فيتخرج على أحد الأقوال المتقدمة أنه يسجد سجدة ينوي بها الخامسة لإمكان أن تكونا مفترقتين وقد بطلت الرابعة. والخامسة تنوب عنها فتصلح بسجدة لجواز أن تكون السجدة منها. ولا يصلح بسجدتين لأننا لو قدرنا أن السجدتين من الخامسة تحققنا كمال الرابعة. والرابعة إذا كملت لم تفتقر إلى مزيد. واكمال التخريج على بقيـة الأقوال جار على نحو ما قدمناه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إذا نسي الإمام السجدة من ركعة

* وسجدها المأمومون *[1] فلا يخلو أن يكون * لم يحل بينه وبين إصلاحها حائل *[1] أو حال بينه وبين إصلاحها حائل.

فإن كان لم يحل بينه وبين إصلاحها حائل كناسي سجدة من الأولى وهو قائم في الثانية. فإن الإمام يرجع إلى إصلاح ركعته الماضية فيصلحها بسجدة. واختلف في المأمومين فأوجب عليهم سحنون متابعته فيها، وإن كانوا قد سجدوها. وقيل يستحب لهم متابعته فيها وإن كانوا قد سجدوها *[2] وهم بمثابة من رفع من الركعة أو السجدة قبل الإمام، فالإجزاء قد حصل والمتابعة تستحب. وقال ابن القاسم لا يتابعونه في السجود وأحب إلي أن يعيدوا. وهو أولى من أن يسجدوا ثانية فيزيدوا في صلاتهم متعمدين. وأولى من أن يتبعونه في الركعة فتكون خامسة.

وإن كان قد حال بينه وبين إصلاحها حائل كالإمام يذكر في تشهد/ الرابعة [ق 123] أنه أسقط سجدة من الأولى وقد سجدها من خلّفه. فاختلف في ذلك. فمر سحنون على أصله وقال لا تجزيهم الركعة التي سجدوا فيها دون الإمام. ويأتي الإمام بركعة يتبعونه فيها. وقال محمد يعتد المأمومون بها ويقضي الإمام الركعة دونهم. وقد قدمنا استحباب ابن القاسم للإعادة[3] وهي عنده أولى من زيادة ركعة قد تكون خامسة. وحكى ابن حبيب أن الإمام إذا ذكر السجدة بعد أن حال بينه وبين إصلاحها حائل فألغى تلك الركعة وبنى على ما سواها أن صلاة المأمومين باطلة لاختلاف بناء الصلاة منهم ومن إمامهم. ولو أن الإمام زاد ركعة خامسة سهواً لبطلت صلاة من تعمد اتباعه دون من سها، كسهوه، أو جلس. فلو قال الإمام هاهنا إنما أتيت بها لكوني أسقطت سجدة من الأولى فتصح صلاة الساهي وتبطل صلاة الجالسين إن جلسوا على شك، وتصح إن أيقنوا أنه لم يسقط. وأما المتعمدون إتباعه فتبطل إن أيقنوا أنه/ لم يسقط إلا [د 115] أن يتأولوا وجوب اتباعه فتكون إعادتهم مستحبة. وأطلق ابن المواز القول

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين أثبت في نسخة ـ ق ـ على النحو التالي: وقيل لا يؤمرون بمتابعته فيها.
(3) الإعادة ـ ق ـ.

بصحة صلاة العامد وبطلان صلاة الجالس. ولو اتبع الإمام في هذه الركعة الخامسة من فاتته معه الأولى وهو يعلم بكونها خامسة فقد بطلت صلاته. وإن لم يعلم فليقض ركعة أخرى. ولو قال الإمام هاهنا كنت أسقطت سجدة من الأولى لأجزته هذه الركعة التي اتبعه فيها، وقد فاتته ولم يعلم بكونها خامسة إلا أن يجمع كل من خلف الإمام على أنهم لم يسقطوا شيئاً فلا يجزىء هذا الذي اتبعه وهو لا يعلم وليقضها. ويؤمر هذا الذي علم بكونها خامسة ألَّا يتبعه. فإذا لم يتبعه واجتمع الإمام وكل من خلفه على إسقاط سجدة من الأولى أعاد هذا صلاته. ولو انفرد الإمام بنسيانها دون من خلفه أجزأت هذا صلاته. وإنما افترق انفراد الإمام بالنسيان دون من خلفه من اجتماع المأمومين معه عليه، لأن الإمام والمأمومين إذا اجتمعوا على إسقاطهم السجدة من الأولى فقد صارت الخامسة رابعة لهم وسقطت الأولى عن الإمام والمأمومين كما سقطت عمن فاتته، وسجود السهو هاهنا قبل السلام لاجتماع الزيادة والنقصان فإذا لم يتبعه فيها من فاتته فقد بطلت صلاته لتركه الاتباع فيها يجب عليه الاتباع فيه، فإذا انفرد الإمام بالنسيان فإنه يتنزل[1] منزلة من استخلف بعد أن فاتته ركعة، فلا يؤم فيها من فاتته. وسجود السهو هاهنا بعد السلام، وإذا كان لا يؤم فيها من فاتته، فلا يقضي من فاتته إلا بعد فراغه منها وسلامه من صلاته، لم تبطل صلاة هذا بترك اتباع من لا يجب عليه اتباعه.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: لا يخلو الناسي للسجود إما أن يكون نسي سجدتين، أو سجدة واحدة. فإن نسي سجدتين وذكرهما قبل أن ينحني في الثانية راكعاً خرّ لهما ساجداً. وإن ذكرهما وقد حنى ظهره للركوع ولم يرفعه وقلنا إن ذلك لا يمنعه من أن يعود لإصلاح ما نسي، فاختلف هل يرفع رأسه ليخِر للسجود من قيام على حسب ما كان يفعل[2] لو لم يسه. وأما لو كان نسيانه هاهنا لسجدة واحدة فإنه لا يعود إلى القيام لأنه قد كان خر للسجدة الأولى[3]

(1) يتنزل ـ ق ـ.
(2) يفعله ـ ق ـ.
(3) للسجود الأول = ق.

من قيام. ولكن اختلف هل يخر ساجداً أو ينحط جالساً ليسجد للثانية من جلوس إذ لم يكن جلس فمن رأى أن المقصود السجدة دون الحركات إليها لم يأمره إلا بما أخل به من السجود. ومن رأى أن ذلك مقصود كما كان السجود مقصوداً أمره بالرجوع إلى الشكل الذي أخل به ليكون سجوده منه.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: قد قدمنا أن المعتبر في سجود السهو عندنا السجود في النقص قبل السلام وفي الزيادة بعد السلام. فناسي السجدة أو السجدتين إنما يعتبر فيه هل حصلت معه زيادة فيسجد بعد السلام، أو نقص بانفراده أو مع الزيادة فيسجد قبل السلام. واختلف المذهب أيضاً فيمن فاته بعض ركعات الصلاة هل يكون قاضياً أو بانياً فتختلف قراءته بحسب اختلاف حال كونه بانياً أو قاضياً؟ واختلاف القراءة على المذهبين قد يؤدي إلى نقص يفتقر إلى أن يجبره. فلو نسي سجدة من الرابعة سجدها وأعاد التشهد. وكان سجوده بعد السلام إن أطال[1] الجلوس بين السجدتين لأنها زيادة محضة. ولو كانت السجدة من الثالثة وذكر وهو في الرابعة لسجد بعد السلام أيضاً. ولو كانت السجدة من الأولى أو من الثانية فاختلف في ذلك فقيل: يسجد قبل السلام لأنه يكون بانياً فيقرأ في الركعة التي يأتي بها بأم القرآن لا أكثر فيحصل له من هذا انه لما عادت الثالثة ثانية نقص منها السورة التي مع أم القرآن والجلسة وزاد الركعة الملغية، والزيادة والنقص يسجد لهما قبل السلام، وقيل بل سجوده بعد السلام لأنه يكون قاضياً فيقرأ بأم القرآن وسورة فتتجرد الزيادة من النقص. ولو ذكر في الرابعة سجدة من الثالثة وأخرى مما قبلها فقد صارت الرابعة ثانية. فإن بنينا على القول بالبناء كان سجوده قبل السلام. لأن الركعتين اللتين يأتي بهما يقرأ فيهما بأم القرآن. فحصل من هذا أنه نقص السورة التي مع أم القرآن من الثانية وزاد الملغيتين. وإن بنينا على القول بالقضاء قرأ في أول ما يقضيه بالحمد وسورة وفي التي تليه بالحمد خاصة وسجد بعد السلام * ولو أن الإمام ذكر وهو في الرابعة نسيان سجدة من الأولى فإن انفرد بنسيانها دون المأمومين سجد بعد السلام لأنه يقرأ فيما يقضي بأم القرآن وسورة. وإن

---

(1) طال ـ ق ـ.

كان قد شاركه في إسقاطها المأمومون أو بعضهم فإنه يسجد قبل السلام وتصير رابعته ثالثة لأنه لما وجب أن يصلي هذه الركعة التي بطلت فمن شاركه في بطلانها صارت صلاته كأنها لم تنقض بعد، ولم تكمل، وصار كإمام لم يصل بمن معه إلا ثلاث ركعات. ولو أن هذا الإمام المسقط / لهذه السجدة التي شاركه فيها المأمومون أو بعضهم علم بسلامة الأوليين وجوز كونها من إحدى الأخيرتين لكان سجوده بعد السلام لتجرد الزيادة هاهنا في صلاته عن النقص. [و 116]

وقال بعض أصحابنا *[1] ولو ذكر سجدتين لا يدري أمجتمعتين أو مفترقتين فليسجد سجدتين ويتشهد ويأتي بركعتين بأم القرآن في كل ركعة ويسجد قبل السلام ولو كان مع الإمام سجد سجدتين فإذا سلم إمامه قام فأتى بركعتين يقرأ فيهما بأم القرآن وسورة في كل ركعة ويسجد بعد السلام. واستحب أن يعيد الصلاة في المسألتين. وهذا الذي تقدم ذكره تفريع على أحد القولين المتقدمين.

وأما تفرقته بين المأموم والمنفرد فقال ابن المواز: المأموم فيما يفوته أو يسهو عنه قاض. والإمام والفذ بانيان. هذا قول المدنيين وإليه رجع ابن عبد الحكم وفرع على هذا نسيان ثلاثة سجدات لا يدري كيف هي فمر فيها على ما حكيناه عنه من التفرقة بين الإمام والفذ، فقال في الفذ يسجد سجدتين ولا يتشهد ويأتي بركعة بأم القرآن وسورة، ويجلس. ثم يأتي بركعة[2] بأم القرآن ويسجد قبل السلام. ولو كان مأموماً سجد سجدتين. فإذا سلم الإمام أتى بركعة بأم القرآن وسورة ويجلس، وأخرى كذلك ويقوم. وأخرى بأم القرآن ويسجد بعد السلام، وأجرى الجواب في ذلك لأربع سجدات على هذا الأسلوب. وقال ابن عبدوس إذا ذكر المأموم في قيام الثانية سجدة أو شك فيها ولم يقدر على إصلاحها خوفاً من فوات الركعة التي تليها فإنه يأتي بركعة، بعد سلام الإمام، بأم القرآن وسورة. فأما الموقن بترك السجدة فلا سهو عليه. والشاك يسجد بعد السلام لجواز أن تكون الرابعة زيادة. ولو كان في قيام الثالثة فذكر سجدة، أو شك فيها ولم يدر هل هي من الأولى أو من الثانية فإن طمع ألا تفوته الركعة خر بسجدة

---

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ ق ـ.

(2) بركعتين ـ و ـ.

ثم يتبع الإمام. فإذا سلم أتى بركعة بأم القرآن وسورة لجواز أن تكون من الأولى ويسجد بعد السلام إذ لعله أصاب بالسجدة موضعها والركعة زيادة. ولو أيقن بسلامة الثانية فيختلف يقينه وشكه. فإن أيقن بالسجدة قضى ركعة ولا يسجد للسهو. وإن شك سجد بعد السلام وإن لم يدرك أن يخر بسجدة في الثالثة وتمادى مع الإمام وشك في السجدة هل تركها من الأولى أو من الثانية فإنه إذا قضى الركعة بأم القرآن وسورة سجد بعد السلام، إذ لعله لم يبق عليه شيء فيصير سهوه بعد الإمام. ولو أيقن أنها باقية من احداهما لم يسجد للسهو، وقد وافق ابن المواز ابن عبدوس في جميع ما قاله هاهنا، وقد وقع في المدونة في ناسي السجود من الأولى والركوع من الثانية أنه يسجد للأولى ويبني عليها ولم يذكر سجود السهو فيها. وزاده بعض المختصرين للمدونة في اختصاره/ فقال [ق 124] يسجد بعد السلام. واختلف هؤلاء المختصرون الذين زادوا سجود السهو، فقال بعضهم إذا نسي السجود. وقال ابن أبـي زيد: إذا نسي سجدة. فأما على نقل ابن أبـي زيد أن المتروك سجدة. فالسجود بعد السلام كما قال. وأما على نقل غيره أن المتروك سجدتان فإنما يصح السجود بعد السلام إذا ذكر وهو قائم فانحط لهما من قيام. فأما لو ذكر وهو جالس لم يقم فينحط لهما من قيام فسجوده هاهنا قبل السلام لنقصه الانحطاط لهما. وإذا كان المتروك سجدة واحدة فالانحطاط قد فعله للسجدة الأولى فلم ينقص شيئاً. إلى هذا أشار بعض الأشياخ وقد كنا نحن قدمنا اختلافاً في مراعاة الانحطاط للسجود. فهذا الذي أشار إليه بعض الأشياخ مستمر على إحدى الطريقتين اللتين قدمناهما.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: إن قرأ في الركعة وسجد ونسي ركوعها فقال مالك: يرجع قائماً ثم يركع. ويستحب له أن يقرأ قبل أن يركع. ويتخرج على القول الآخر الذي قدمنا الإشارة إليه أنه يرجع محدودباً ثم يرفع رأسه ويسجد. وقد أشرنا إلى سبب الخلاف في الحركة إلى الأركان. ولو أن هذا ركع ولكنه سها عن الرفع من الركوع لكان جوابه مأخوذاً مما قدمناه من الاختلاف في الرفع، هل هو فرض أو سنة؟ وقد اختلف قول مالك في هذا فقال مرة تجزيه صلاته. وقال مرة أخرى يتمادى ويعيد. وقال محمد إذا فعل ذلك سهواً رجع إلى الركوع محدودباً ثم يرفع. وإن رجع إلى القيام معتدلاً أبطل.

قال وإن لم يذكر حتى ركع[1] التي تليها تمادى وأعاد ولم يأمره بإلغاء[2] الركعة للاختلاف. ويتخرج على ما قدمناه، أنه تلغى تلك الركعة * وظاهر كلام ابن حبيب في صفة الرفع أنه لا يرجع محدودباً لأنه قال من خر من ركوعه للسجود فليرجع إلى القيام كالرافع من الركوع. وكأنه رأى أن القصد بالرفع من الركوع أن ينحط للسجود من قيام. فإذا رجع إلى القيام وانحط منه للسجود فقد حصل المقصود *[3] وقد تنازع الأشياخ في ناسي الركوع من الأولى فذكره وهو راكع في الثانية، ما الذي يجب على القول: بأن[4] عقد الركعة رفع الرأس منها؟ فقال بعضهم يرفع رأسه بنية إصلاح الأولى ولا يكون إتماماً لهذه، لأنه نوى بذلك غيرها وأنكر هذا غيره من الأشياخ. وقال لو صح هذا لوجب أن يركع للأولى/ إذ [و 117] لا يمكن أن يرفع بنية الأولى ولم يكن ركوعه لها وإنما كان لغيرها، بل يتمادى على هذه الركعة التي هو فيها ويبطل الأولى وتصير هذه مكانها. وقال غير هؤلاء[5] من الأشياخ في هذين الجوابين نظر. ويحتمل أن يقال يرفع رأسه من غير تكبير ليعود لإصلاح الأولى ثم يركع لها ويرفع، ولا يجزيه الركوع بنية الثانية عن ركوع الأولى كما لم يجزه سجود الثانية عن سجود الأولى.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: كنا قدمنا حكم الذاكر سجود السهو قبل السلام وهو في صلاة أخرى، واقتصرنا على ذكر المذهب المشهور. وقد اختلف في ذاكر ركعة أو سجدة من صلاة فرض وهو في صلاة فرض أخرى، ففي المدونة أنه يرجع لإصلاح الأولى إذا كان قريباً. وإن أطال[6] القيام أو ركع بطلت الأولى. وفي الموازية أن الركعة خفيفة لا تبطل الأولى. ولمالك في المبسوط في هذا الأصل تخيير المصلي إذا صلى ركعة بين أن يعود إلى إصلاح الأولى أو يمضي على هذه ويعيد تلك. ولمالك في مختصر ابن شعبان

(1) رجع إلى التي - ق -.
(2) بإعادة - ق -.
(3) ما بين النجمين = ساقط - ق -.
(4) إن - و -.
(5) غيره = و.
(6) طال - و -.

فيمن سها عن شيء من الفريضة فأحرم لنافلة أن صلاته تبطل. وظاهر هذا الاقتصار في إبطال الأولى على مجرد الإحرام. وقال أشهب لو صلى سبع ركعات ما عاد[1] إلى المكتوبة وهذه طريقة مطرف وقد قال في الثمانية من دخل من مكتوبة في نافلة قبل السلام فذكر بعد أن ركع ركعتين فإنما عليه سجود السهو ولا يكون أسوأ حالاً من المصلي خمساً أو ستاً، وفرق بين الفصل بقربة أو بغير قربة.

وأما ذاكر الركعة أو السجدة من نفل وهو في فرض فالمشهور أنه لا يرجع لإصلاح الأولى. وقد قدمنا توجيه هذا في ناسي سجود السهو. وقال محمد بن عبد الحكم في ذاكر سجدة من النافلة بعد ركعتين من الفريضة أنه يعود لإصلاح النافلة. وكذلك الساهي عن السلام من النافلة فإنه يعود لإصلاح النافلة فيسلم منها ويسجد. ولو كان ذكره ذلك في الرابعة من المكتوبة، فكأن ابن عبد الحكم لما رأى النفل لا يخل قطعه صار بالشروع فيه كالفرض فلم تنحط حرمته عما هو فيه كما تصور الجمهور انحطاطها، فلم يقطع الفرض لأجلها. وقال مطرف فيمن دخل في المكتوبة قبل أن يسلم من النافلة إن ذكر قبل أن يركع رجع فجلس وسلم. وإن لم يذكر حتى ركع مضى إلى الرابعة لينصرف على شفع ويسجد قبل السلام لتركه السلام من الركعتين الأوليين. وأما ذاكر ذلك من نفل وهو في نفل بعد أن ركع الثانية فإنه لا يرجع لإصلاح الأولى ولا يقضيها لأنه مغلوب على فسادها وعلى قول ابن عبد الحكم يرجع لإصلاحها وإن ركع.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: قد قدمنا ذكر اختلاف فقهاء الأمصار في وجوب التشهد الآخر. فإن قلنا أنه ليس بواجب فقال في المدونة إن ذكر وهو في مكانه سجد لسهوه وإن لم يذكر حتى تطاول فلا شيء عليه. قال ابن القاسم وكذلك سهوه عن التشهدين جميعاً لا يراه[2] بمنزلة غيره من الصلاة فيما يسهو[3] عنه. وإن قلنا بوجوبه فقال في المبسوط إن لم يذكر حتى انتقض

(1) غير واضحة ـ ق ـ.
(2) ألا تراه ـ ق ـ.
(3) فيما سها عنه ـ ق ـ.

وضؤوه أعاد الصلاة وإن ذهب الوقت. وإن لم ينتقض وضؤوه وكان قريباً من مصلاه رجع إليه وجلس وكبر وسجد لسهوه ثم سلم. وإن بعد من مصلاه جلس حيث هو وكبر وتشهد. فأمره بالقرب من مصلاه أن يعود لمكانه. وفي البعد منه أن يصلي حيث هو. فأما عوده إلى مصلاه في القرب فلا يظهر وجهه. وأما صلاته في مكانه إذا بعد من مصلاه فحمله بعض الأشياخ على أنه موافق لقول ربيعة في الناسي لبعض صلاته يأتي به وإن بعد ما بينهما ما لم تنتقض طهارته. وقال مالك لو كان الناسي للتشهد إماماً صنع كما يصنع الفذ وإن طال وجبت عليه الإعادة. وليس على الناس أن يستأنفوا معه يريد إذا تشهدوا. قال وإن كان مأموماً حمله عنه الإمام. وقال ابن القاسم إذا نسيه حتى سلم الإمام فليتشهد ولا يدعو ويسلم. وقد حمل بعض الأشياخ ما وقع هاهنا في المبسوط من إعادة الصلاة بعد الوقت لترك التشهد على أنه يقتضي القول بوجوب التشهد. وفيه نظر عندي. لاحتمال أن يكون إنما قال ذلك لأنه يجب لأجل السهو عن التشهد السجود قبل السلام. وترك سجود السهو قبل السلام سهو يفسد الصلاة على ما تقدم تفصيل القول فيه. وما ذكره هاهنا من حمل الإمام له عن المأموم يحتمل أن يكون يراه واجباً ولكنه من الأركان الواجبة التي يحملها الإمام عن المأموم كالقراءة. ويحتمل أن يكون رآه من السنن والسنن يحملها الإمام عن المأموم.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: إذا نسي السلام وذكره بعد أن فارق موضعه فلا يخلو إما أن يذكر[1] عن قرب من مفارقته لموضعه أو عن بعد. فإن ذكر عن قرب فإنه يرجع ليأتي بما بقي عليه. واختلف فيه هل يرجع للإتيان بما بقي عليه بتكبير أم لا؟ فالمشهور رجوعه بتكبير / ووقع ما ظاهره أنه لا يؤمر بتكبير. وعلى القول إنه يرجع بتكبير اختلف هل يوقعه قائماً أو بعد أن يجلس. وسبب الخلاف في التخيير أن هذا الناسي للسلام نوى بانصرافه من الصلاة الخروج منها فلا يكون خارجاً عندنا لأنه لم يخرج بسلام. وأبو حنيفة يرى الخروج منها بما يضادها. فإن راعينا خلافه * افتقر في رجوعه إلى تكبير [و 118]

(1) بذكر ذلك ـ ق ـ.

يعود به إلى صلاة قد انصرف عنها وإن لم يراع خلافه *[1] لم يفتقر إلى تكبير لأنه لم يخرج من الصلاة فيفتقر إلى تكبير يعود به إليها. وقد اختلف في المسلم من اثنتين هل يرجع بتكبير أم لا؟ وهو قد سلم قاصداً الانصراف من الصلاة. وستتكلم عليه في موضعه إن شاء الله تعالى. وإذا رجع ليأتي بما بقي عليه من الصلاة فهل/ عليه أن يتشهد ليقع السلام عقيب تشهد عار من فاصل بينه وبين السلام أو يكتفي بتشهده الأول لكون هذا الفصل غير معتبر في إبطال الصلاة ولا يتشهد في آخر الصلاة مرتين؟ فيه قولان. [ق 125]

وأما إن ذكر السلام وقد بعد عن موضعه فإن انتقضت طهارته بطلت صلاته. وإن لم تنتقض طهارته بطلت صلاته على المشهور. وقد قدمنا الاختلاف في هذا الأصل. وما ذكره في المبسوط في نسيان التشهد. وهذا حكم من أيقن بنسيان السلام. ولو شك هل سلم أو لا؟ فإنه يسلم ولا يسجد للسهو هاهنا لأنه إن كان قد سلم فسلامه هذا مطرح. وإن كان لم يسلم اعتد بسلامه. هكذا قال ابن القاسم. ومحمله على أنه لم يبعد من الصلاة. وأما لو بعد منها جرى الأمر على ما قدمناه في الموقن بنسيان السلام وذكر ذلك بعد أن بَعُد. لجواز أن يكون هذا الشاك لم يسلم.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ومن لم يدر كم صلى بنى[2] على يقينه وسجد بعد السلام إلا أن يكون ممن لا تيقن له[3] لاستنكاح الشكوك له وغلبتها عليه فلا يلزمه إلا غالب الظن ويستحب له السجود بعد السلام.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن المستنكح يبني على الظن ومن سواه على اليقين؟.

2 ـ وما حكم سجود السهو في ذلك؟.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.

(2) بقي ـ غ ـ وهو خطأ.

(3) يقين له ـ غ ـ الغاني ـ ق ـ وانفردت نسخة الشرح ـ و ـ لا تيقن وهي أصوب.

3 ـ وهل يجوز للشاك أن يسأل؟.

4 ـ وما حكمه إذا أخبره مخبر عما شك فيه[1] أو عما يعتقد خلافه؟.

5 ـ وهل يبطل التسليم الصلاة؟.

6 ـ وما حكم البناء بعد التسليم[2]؟.

7 ـ وهل توجب فكرة المتشكك سجوداً أم لا؟.

8 ـ وما حكم من كثر السهو عليه؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس فيمن شك في عدد الركعات أو السجدات. فمذهبنا ما ذكره القاضي أبو محمد من التفرقة بين المستنكح وغيره. وقال الشافعي يبني على اليقين. وروي ذلك عن أبـي بكر وعمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم. وقال أبو حنيفة تبطل صلاته في[3] أول شك يعتريه. فإن تكرر ذلك منه بنى على اجتهاده. فإن لم[4] يؤده اجتهاده إلى شيء بنى على اليقين. وقال أحمد يبني المنفرد على اليقين. واختلفت الرواية عنه في الإمام فرآه مرة كالمنفرد، ورآه مرة أخرى بخلافه فيبني على غلبة الظن. وقال الشافعي وشريح والأوزاعي وغيرهم تبطل الصلاة ويعيد حتى يتحفظ. وروي ذلك عن ابن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما وكان عطاء وابن مهران وابن جبير في إحدى الروايتين عنه إذا شكوا في الصلاة أعادوها ثلاث مرات وإذا كانت الرابعة لم يعيدوها. وقال الحسن يبني على وهمه ويسجد سجدتي الوهم. وروي ذلك عن أبـي هريرة وأنس رضي الله عنهما. وذكر الطبري عن بعضهم أنه خيّر المصلي بين أن يأتي بما شك فيه أو لا يأتي به. وسبب هذا الاختلاف اختلاف ظواهر الأحاديث الواردة في هذا. ففي حديث أبـي هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: إن أحدكم إذا قام يصلي جاءه الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري كم صلى فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد

(1) وما حكمه إن أخبره مخبر بما شك ـ ق ـ.
(2) السؤال 6 = ساقط ـ ق ـ.
(3) من ـ ق ـ.
(4) فلو لم ـ ق ـ.

سجدتين وهو جالس[1]. وقال أبو سعيد الخدري قال النبي ﷺ: إذا شك أحدكم في صلاته فلا يدري كم صلى فليطرح الشك وليبن على اليقين ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم. فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته وإن كان صلى تماماً كانت ترغيماً للشياطين[2]. وقال ابن مسعود قال النبي ﷺ: إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه[3]. وفي بعض طرقه فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب[4]. وفي بعض طرقه فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب[5]. فظاهر حديث أبي هريرة رضي الله عنه اقتصاره على سجدتي السهو من غير أن يؤمر بالإتيان بما شك فيه. وحديث الخدري رضي الله عنه يقتضي الإتيان بما شك فيه. فلما رأى بعضهم هذا التعارض وفقد التواريخ خير المصلي بين أن يأتي بما شك فيه أو لا يأتي به على ما حكاه الطبري. ورجح الحسن حديث أبي هريرة رضي الله عنه فأخذ به. ورجح الشافعي حديث الخدري فأخذ به وعضده بالقياس على الشاك هل صلى أم لا؟ فإن عليه أن يصلي. ولأن الركعة في ذمته بيقين فلا يبرأ منها بالشك قياساً على من شك في صلاة لا يدري عينها فإنه يصلي الخمس طلباً لليقين لما لم توجد أمارة / يظن منها. وكذلك الشاك [و 119] في عدد الركعات لا أمارة له يظن منها * وأيضاً فإن شك المصلي في فعل هيئة

(1) أخرجه مسلم. اكمال الإكمال ج 2 ص 264. وأخرجه أبو داود في مختصر المنذري ج 1 ص 468.

(2) رواه مسلم: وإن كان صلى لأربع كانت ترغيماً للشيطان. إكمال الإكمال ج 2 ص 266. والهداية ج 4 ص 93. ولفظ مسلم: إذا شك أحدكم في صلاته فلن يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان.

(3) أخرجه مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 267 وأبو داود مختصر المنذري ج 1 ص 466.

(4) أخرجه مسلم من حديث محمد بن مثنى قال ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن منصور إكمال الإكمال ج 2 ص 269.

(5) أخرجه مسلم من رواية ابن بشير إكمال الإكمال ج 2 ص 268.

ولا يتحرى في فعل هيئة *[1] كالشاهد والحاكم إذا شكا فإنهما لا يتحريان. وأما نحن فإنا أخذنا بهذا في غير المستنكح فإذا استنكحه الشك أخذنا فيه بقوله ﷺ: فلينظر أقرب ذلك إلى الصواب[2]. وظاهر هذا الرجوع إلى الظن لا إلى القطع فيبني الأحاديث على هذه الرتبة. على أن بعض أصحابنا تأول قوله فليتحر الصواب على أن المراد به البناء على اليقين لأن البناء عليه هو تحري الصواب، والتحري القصد وقد يقع بفكرة وقد يقع بغير فكرة. كما قال: لا يتحرى أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس وعند غروبها[3]. فهذا قصد لا فكرة فيه. وهذا التأويل إن سلم لهذا المتأول احتمال الظاهر له فقد لا يسلم هذا الاحتمال في رواية من روى فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب. فإن لفظ أقرب يشير إلى الظن. وأيضاً فإن المستنكح لا يمكنه إتمام الصلاة إلا على الظن لأن فيما لا يقدر فيه إلا على الظن هو[4] أصل الشرع كالاجتهاد للقبلة والأواني والقيم والنفقات. فإن قيل لا أمارة عنده يظن منها كالشك هل صلى أم لا؟ قيل بل له أمارة[5]. وهي أن يعلم أن بينه وبين الإحرام من الزمان مقدار ما يصلي فيه ركعات مقدرة على عادته. والشاك هل صلى أم لا، لو كان مستنكحاً لم يجب[6] عليه طلب اليقين. مع أنه قد يمكنه أيضاً أن يأتي بالفرض من غير تقدير وقوع في منهي[7] عنه. بخلاف هذا الذي يحاذر الوقوع في زيادة أو نقص. ولأجل هذه المحاذرة أمره من ذكرناه بإعادة الصلاة ليأتي بصلاة يتحقق سلامته

(1) هكذا في ـ و ـ وهو غير واضح المعنى منبىء بوجود تحريف. أما نسخة ـ ق ـ فالحروف أكلتها الأرضة وزادتها الرطوبة تداخلاً.
(2) ابن أبـي شيبة ج 1 ح 4402.
(3) متفق عليه مشكاة ج 1 ص 327. عن ابن عمر لا تنحيتن عند طلوع الشمس ولا عند غروبها بالصلاة فإن رسول الله ﷺ كان ينهي عن ذلك. المصنف ابن أبـي شيبة ص 134 ح 7365.
(4) هو هذا أصل ـ و ـ.
(5) فقيل له أمارة ـ ق ـ.
(6) لوجب ـ ق ـ.
(7) فيما سها عنه ـ ق ـ.

من الوقوع في منهي عنه. واعتمد هؤلاء على قوله عليه السلام: لا غرار في الصلاة[1]. وتأولوا قوله لا غرار على معنى لا تغرير والباني على اليقين مُغَرر بصلاته. وأجيبوا عن ذها بأن البناء على اليقين يرفع التغرير. وإنما يكون مغروراً من بنى على الظن كما قال أبو حنيفة فيمن تكرر عليه الشك. ويناقض أبو حنيفة فيمن تكرر عليه الشك. فإنه إن زعم أن صلاة الشاك الذي لم يتكرر الشك عليه تبطل مخافة التغرير. فهذه العلة موجودة فيمن تكرر الشك عليه وهو قد فرق بينهما. ثم التغرير في البناء على الظن أشد منه في البناء على اليقين. لأنَّ الباني على اليقين متردد بين أن يكون أكمل أو زاد، والزيادة لا تبطل الصلاة. والظان متردد بين هاذين مع زيادة التجويز أن يكون نقص. والنقص يبطل الصلاة. وأما الذين أعادوا الصلاة ثلاث مرات فلعلهم قدروا أن المشقة إنما ترتفع بهذا القدر من العدد[2] فإذا زاد عليه تحققت المشقة فلم تلزم الإعادة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما سجود هذا الشاك للسهو بعد عمله[3] ما أمرناه به فقد قدمنا مذهبنا في محل سجود السهو وما يكون فيه قبل السلام وما يكون بعده. وقد وقع في حديث الشاك هاهنا ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم. وقد كنا قدمنا الكلام على تأويل هذا الحديث وانفصلنا عن استدلال من استدل به على أن محل السجود كله قبل السلام بما يغني عن إعادته هاهنا. وقد دعا محمد بن يحيـى بن عمر بن لبابة ظاهر هذا الحديث إلى أن قسم محل سجود السهو على غير ما قسمناه. فقال: السجود للنقص المتحقق وفي الشك، قبل السلام/ . وإنما يسجد بعد السلام من تيقن الزيادة. ولو أن المصلي شك في سهوه، هل هو مما يقتضي السجود قبل السلام أو بعد السلام؟ فالمشهور أنه يسجد قبل السلام. وحكى ابن حارث أنه يسجد بعد السلام.

[ق 126]

(1) أخرجه في المسند عن عبد الله قال سمعت أبـي يقول سألت أبا عمرو الشيباني عن قول رسول الله ﷺ لا إغرار في الصلاة فقال: إنما هو لا غرار في الصلاة ومعنى غرار يقول لا يخرج منها وهو يظن قد بقي عليـه منها شيء حتى يكون على اليقين والكمال. المسند ج 2 ص 461.

(2) الغرر ـ ق ـ.

(3) علمه ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف في الشاك هل أكمل صلاته أم لا؟ هل يجوز له أن يسأل المؤتمين به؟ فالمشهور منع ذلك كان في الصلاة أو انصرف منها بسلام ثم حدث له الشك بعد سلامه. ووجه هذا أنه مع الشك مخاطب بالبناء على اليقين كما تقدم. فهو في حكم من يتحقق أنه لم يكمل الصلاة. ومن لم يكمل الصلاة لا يجوز له الكلام. وقيل يجوز السؤال بعد التسليم خاصة. ووجه هذا: أنه بالتسليم خرج من الصلاة في الظاهر فيستظهر بالسؤال حتى يعلم حقيقة ما يعود إليه. ومن لم يسلم لم يخرج من الصلاة فلا يتكلم على شك. ولأن كلامه ﷺ في حديث ذي اليدين إنما كان بعد أن سلم. وأجاز محمد بن عبد الحكم السؤال قبل السلام وبعده. ووجهه أنه كلام لإصلاح الصلاة. والكلام لإصلاح الصلاة غير ممنوع وإن كان في أثنائها.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف قول مالك في الإمام إذا أخبره من خلفه أنه لم يكمل هل يرجع إليهم أم لا؟ فروي عنه أنه لا يرجع إليهم إذا كان الأمر عنده بخلاف ما قالوه. وبه قال الشافعي. وروي عنه أنه يرجع إليهم وبه قال أبو حنيفة. وقال ابن حنبل يرجع إلى قول اثنين. وبه قال أشهب واشترط أن يكونا عدلين. وقال ابن مسلمة يرجع إلى قول العدد الكثير ولا يرجع إلى العدد اليسير كالاثنين والثلاثة. فوجه القول أنه لا يرجع، قوله ﷺ: إذا شك أحدكم فلم يدر كم صلى أثلاثاً أم أربعاً فليبن على يقينه(1). ووجه القول بأنه يرجع إليه، رجوعه عليه الصلاة والسلام إلى قول / من خالفه. [و 120] والظاهر أنه لم يذكر ولا تحقق أنه نسي. إذ لو كان ذلك كذلك لأعلمهم بذلك لئلا يتوهموا عليه أنه رجع إلى قولهم، وهو إنما رجع إلى علم نفسه. ولأن الإنسان يرجع إلى خبر غيره في رؤية الهلال، وكذلك(2) يرجع إلى خبر غيره في الصلاة. وأجيب عن هذا أنه إنما رجع في استهلال الهلال إلى خبر غيره لأنه لا يعتقد بطلان قوله، بخلاف المصلي الذي يعتقد بطلان قول من خلفه. على أن

(1) أخرجه مسلم حديث رقم 571 ولفظه: إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبن على ما استيقن.

(2) فكذا ـ و ـ.

الشاك في الوقت لو أخبره غيره لم يعمل على خبره، فكذلك الشاك في عدد الركعات.

وقد انفصل الأولون عن هذا أيضاً بأن الزوال له علامات ويقدر على العلم فلم[1] يعول فيه على الخبر. وقد أشار ابن القصار إلى أنه لا يرجع إلى قولهم في الزيادة إذا تيقن خطأهم لأنهم إن تعمدوا تركه على غلطه فليسوا بعدول، وإن جهلوا لم يرجع إليهم. وإن نسوا ثم أيقنوا فيقينه أولى لتبدل اعتقادهم. ولأن سجود السهو في الزيادة بعد السلام ليس بواجب. وأما إن أخبروه بالنقص فليرجع إليهم لأن يقينهم أولى من يقينه. والمصلي مأمور بالبناء على اليقين.

وأما إذا شك المصلي فأخبره من[2] ليس معه في صلاة فقال بعض أشياخي إذا شك الإمام ومن خلفه فأخبرهم عدلان أنهم أتموا رجعوا إليهما. ويختلف إذا كان المخبر عدلاً واحداً. فروي عن مالك أنه لا يرجع إليه. وفي الموازية إذا أخبره واحد أنه أتم طوافه أرجو أن يكون في ذلك بعض السعة. فمن سلك به مسلك الشهادات اشترط العدد، ومن سلك به مسلك الإخبار لم يشترطه. ولو كان على يقين لم يرجع إلى قول من ليس معه في صلاة، أخبره بالإكمال، أو بالنقص، إلا أن يكونوا عدداً كثيراً فيرجع إليهم على أصل ابن مسلمة. وقال ابن القصار إذا شك هل صلى أم لا فأخبر أنه صلى فإن كان المخبرون معه في الصلاة فهي كمسألة الإمام يشك في عدد الركعات لأنهم يراعون أمر صلاته كما يراعيها. وإن لم يكونوا معه لم يقبل منهم لأنهم لا تكون مراعاتهم لصلاته أكثر من مراعاته هو لها. وكذلك لو شهد شاهدان أن القبلة إلى جهة كذا لم يصل إليها من يعتقد خطأهم لأنه يبتدىء الصلاة إلى جهة يعتقد أنها غير القبلة ولا يصلي وراءه الشاهدان لاعتقادهما أنه في غير صلاة.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا سلم الإمام فكلمه بعض من

(1) على العلم فلهذا لم - ق -.
(2) فأخبره غيره من - و -.

خلفه بعد سلامه مخبراً أنه لم يكمل، فقيل تصح صلاته وقيل تبطل صلاته. وقيل إن جرى ذلك في الركعة الثانية خاصة صحت الصلاة. وإن جرى فيما سواها من الركعات لم تصح. فوجه القول بصحة الصلاة على الإطلاق. حديث ذي اليدين[1] وقد ذكر فيه بعض كلام المأمومين للنبي ﷺ. ولم ينقل أنه أمرهم بالإعادة. ووجه القول ببطلان الصلاة أن الكلام في الصلاة عمداً يبطلها. وهؤلاء قد تكلموا وهم على علم بأن صلاتهم لم تكمل. ومن تكلم ممن صلى وراء النبي ﷺ فعذره بيّن لتجويز النسخ حينئذٍ، فليس على يقين من عدم الإكمال * ومن بَعْد النبي ﷺ على يقين من عدم الإكمال *[2]. وقد أفسد ابن القاسم هذا الاعتلال لما ذكر له عن ابن كنانة بأن القوم تكلموا بعد علمهم بعدم النسخ. ألا ترى أنهم قد قالوا قد كان بعض ذلك لما سألهم النبي ﷺ وكان قولهم ذلك بعد الإخبار أنها لم تنسخ. ولما استشعر بعض المتأخرين من أصحابنا صحة انفصال ابن القاسم اعتذر عن كلام بعض الصحابة رضي الله عنهم بعد علمهم بعدم النسخ بأن قال: فإن النبي ﷺ لما قال: أصدق ذو اليدين استدعى منهم الجواب. ومجاوبته ﷺ لازمة. وامتثال أوامره مشروع. فهو في هذا ﷺ بخلاف من سواه من الأئمة الذين لا تلزم مجاوبتهم. ولعمري إن هذا الذي قاله ليروق. ولكن قد يقول قائل في الممكن أن يجيبوه ﷺ إشارة لا عبارة. والإشارة في الصلاة لا تبطلها. والكلام يبطلها إلا أن يدعي هذا المعتذر بما حكيناه عنه أنه لا يمكنهم إفهامه ﷺ إلا بالعبارة أو يدعي أنه استدعى منهم الجواب عبارة، وإن أمكنت الإشارة.

ووجه القول بالتفرقة بين الثانية وما سواها أن الأصل بطلان الصلاة بالكلام ووقع في حديث ذي اليدين الكلام في الثانية فقصرت الإباحة على الثانية دون ما سواها. وهذا ضعيف. لأن المنع من الكلام تتساوى فيه الركعات

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) ما بين النجمين = ساقط من ـ ق ـ ومعناه أن الشك في النسخ وعدم الإكمال ينتفي بعد وفاة النبي ﷺ.

والحاجة إليه تتساوى فيه أيضاً، فلا معنى للتفرقة. على أنه قد خرج مسلم في حديث[1] أن ذلك جرى في الثالثة، وهذا يفسد القول بالتفرقة. وقد وقع في حديث ذي اليدين أنه ﷺ أخبرهم أن الصلاة لم تقصر وأنه لم ينس. وقد ثبت أنه نسي. وهذا إخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه وهو معصوم ﷺ من الكذب. والجواب عن هذا أن نقول لو صرح ﷺ بتقييد كلامه فقال ما قصرت ولا نسيت في اعتقادي، وسمع الناس منه هذا التقييد، وهو قوله في اعتقادي، لم يعد ذلك كذباً ولا إخباراً عن الشيء بخلاف ما هو عليه. فإذا لم يقل ذلك وسكت عن التقييد بقوله في اعتقادي، كانت قرينة الحال دالة على أنه مراده. لأن المراجعة التي كانت تقتضي ذلك ولا ينكر عاقل أن الإنسان / منا قد يقول قولاً أو يفعل فعلاً فينبه على وهم وقع منه فيه فيقول لم يكن ذلك ويشعر المنبه له بأن مراده أني لم أقصد لما أضفت إلي وإن اعتقادي خلاف ما نسبت إلي لا سيما ولم يقع قول ذي اليدين موقع التصميم على أمر يعينه، وإنما وقع منه لفظ تردد بين أمرين فقال أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ كالمستفهم فأجابه بأن الأمرين لم يكونـا، يعني على ما أعتقد. وأشعره أنه لم يسلم إلا وعنده أنه قد أكمل الصلاة. وهذا لائق في جواب المستفهم بمثل هذا/ اللفظ. كما أن عصمة الأنبياء من وقوع الكذب منهم تعمداً أو نسياناً فيه كلام يطول وموضعه كتب الأصول. وقد تكلف بعضهم تأويلاً تعسف فيه فتأول قوله ﷺ كل ذلك لم يكن على أن المراد به لم يكن القصر والنسيان جميعاً، وإن كان يمكن أن يكون قد وقع أحدهما. وهذا تعسف وبعيد عن ظاهر اللفظ. وهب أنه سلم له هذا التأويل على بعده فما يصنع في الرواية الأخرى التي ذكر فيها أن الصلاة لم تقصر وأنه لم ينس. وهذا لا يسلك فيه إلا ما سلكناه في الجواب. والاعتماد

و 121

ق 127

---

(1) هو الحديث الذي أخرجه مسلم عن أبـي بكر بن أبـي شيبة وزهير بن حرب جميعاً عن ابن عليه قال زهير ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن خالد عن أبـي قلابة عن أبـي المهلب عن عمران بن حصن أن رسول الله ﷺ صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات. كتاب المساجد باب السهو في الصلاة حديث رقم 101.

عليه أولى لاطراده وجريانه على الروايتين جميعاً وسلامته من التعسف على ظاهر هذا اللفظ.

والجواب عن السؤال السادس[1]: أن يقال: إذا سلم من اثنتين فذكر وهو جالس في مقامه فعليه أن يرجع إلى الصلاة بإحرام ثم يكبر تكبيرة القيام للثالثة. وقد قال بعض الأشياخ ليس ذلك عليه وإنما يفتقر إلى الإحرام لو قام بعد سلامه أو فعل ما يوجب حاجته إلى الإحرام. وأما إن ذكر بعد قيامه وانصرافه فإنه يفتقر في رجوعه إلى إحرام. فإن رجع بغير إحرام بطلت صلاته عند ابن نافع ولم تبطل صلاته عند ابن أبـي زيد وغيره من مشائخ عصره. قال الأصيلي ونيته تكفيه عن الإحرام كما فعل النبـي ﷺ. وقد وقع في المدونة أنه ﷺ رجع بإحرام. وقال بعض الأشياخ لم يثبت لأن ابن سحنون أسنده لابن عمر عن النبـي ﷺ. وقد قال الشيخ أبو الحسن: ليس في السهو لابن عمر حديث صحيح ولا سقيم. فإذا أمرناه أن يرجع بإحرام فهل يوقعه جالساً لأنها الحالة التي فارق منها الصلاة، أو يوقعه قائماً؟.

قال من تقدم من أصحاب مالك يوقعه قائماً. وقال ابن شبلون يوقعه جالساً: فإذا قلنا بوقوعه قائماً فهل يجلس بعد إيقاعه أم لا؟ فيه قولان. قال ابن القاسم يجلس ليأتي بالنهضة التي فعلها أولاً في غير صلاة. وقال ابن نافع لا يجلس، ورأى أن النهضة غير مقصودة في نفسها وقد فات محلها بالقيام فلا يعود إليها.

وإذا قلنا أنه إذا أحرم قائماً جلس فهل يجلس من سلم حين رفع رأسه من سجود الثانية أو الثالثة؟ قال بعض أصحاب مالك لا يجلس. وقال بعض المتأخرين بل يجري ذلك على القولين لأن ما بين رفع رأسه ومنتهى قيامه لم يفعله في صلاة فيختلف فيه أيضاً.

والجواب عن السؤال السابع: **أن يقال**: إطالة التذكر لا تخلو من قسمين: أحدهما أنه تقطع في فعل في تطويله قربة كالقيام والركوع والسجود

(1) السؤال السادس والسابع = ساقطان من نسخة ـ ق ـ

والجلوس فليس في إطالة هذا سجود سهو. لكن سحنون قال في الجلوس: إن أطاله طولاً خرج فيه عن الحد سجد للسهو. وقال أيضاً فيمن أطال القراءة في السجود أو الركوع أو القيام أو القعود، فإنه يسجد بعد السلام لأجل الإطالة. لا لأجل القراءة.

وإن كان[1] لا قربة في تطويله كالجلوس بين السجدتين والمستوفز للقيام على يديه وركبتيه بعد رفعه من السجدتين فإن مالكاً قال في هذا لا سجود عليه. وكأنه رأى أن الشك بانفراده لا يوجب سجوداً وإطالة الفعل عمداً لا توجب سجوداً.

وقال أشهب يسجد للسهو لأنه إنما طولها بالشك ولا قربة في التطويل. وقد اعتل ابن القاسم لنفي السجود في إطالة التذكر في الركوع أو السجود أو القيام أو القعود بأنه ليس بزيادة ولا نقصان. واعتل أشهب بأن الإطالة لما لم تمنع على الجملة لم يتعلق بها سجود سهو[2].

وقد تلخص من هذا أن الإطالة يراها سحنون توجب سجود السهو على الإطلاق. ومالك وابن القاسم وأشهب لا يوجبون بالإطالة سجود سهو، لكن أشار بعض المتأخرين إلى الاختلاف فيما لا قربة في إطالته وذكر ما ذكرناه في المطيل بين السجدتين عند رفع الرأس منهما.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال**: لا يخلو الاستنكاح هاهنا إما أن يكون كثرة شك فلا يدري سها أم لا، أو يسهو. أو يتكرر ذلك عليه.

فأما الذي يتكرر عليه الشك فإنه لا يلزمه أن يبني على اليقين. وكأن كثرة تكرر[3] الشك أسقطت[3] عنه أن يأتي بالإكمال الذي يؤمر به من لم يتكرر الشك عليه. وهل يسقط عنه هذا التكرر سجود السهو أم لا؟.

اختلف فيه قول مالك فقال مرة يسجد، وقال مرة أخرى لا سجود عليه.

---

(1) هذا هو ثاني القسمين.

(2) هكذا في النسخة ـ و ـ التي عليها وحدها الاعتماد لسقوط الجواب من نسخة ـ ق ـ وأشهب يقول بسجود السهو للإطالة. والتعليل يفيد عكس ذلك.

(3) تكرر ساقطة = و. أسقط.

فوجه القول بالسجود قياساً على من لم يتكرر عليه. ووجهه القول بنفيه أن التكرار إذا أسقط مقتضاه / من البناء على اليقين أسقط مقتضاه من السجود. فإن قلنا بالسجود فما محله؟.

[و 122]

فيه اختلاف. قال مالك بعد السلام. ووجه هذا أنه سجود ترغيم. وتجويز النقص غير معتبر. ولو اعتبر لما اقتصر على سجود السهو لتجويز نقص ما لا يجزىء عنه السجود. وقال ابن حبيب يسجد قبل السلام. ووجهه أن النقص والزيادة يجوز أن يُغلّب حكم النقص على الزيادة في تجويزهما كما غلب في اليقين بهما.

وأما الذي يتحقق السهو ويكثر عليه فإنه يبني ولا سجود عليه قاله في الموازية.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ولا يسجد المأموم لسهوه. والإمام يحمله عنه[1]. ويسجد هو مع الإمام في سهو الإمام أدركه أو سبقه به[2]. فإن سبقه به سجد معه إن كان قبل السلام، وإن كان بعده انتظر إلى أن يفرغ من القضاء ثم يسلم ويسجد[3].

قال الشيخ رحمه الله تعالى: يتعلق بهذا الفصل سبعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لم حمل الإمام سهو المأموم؟.
2 ـ ولم سجد المأموم في سهو الإمام؟.
3 ـ وإن لم يسجد الإمام فهل يسجد المأموم؟.
4 ـ وهل يسجد المسبوق لسهوه فيما يقضيه؟.
5 ـ ومتى يسجد المسبوق عن سهو الإمام؟.
6 ـ وما حكم المسبوق إذا اجتمع عليه سهو الإمام وسهو نفسه؟.

---

(1) عنه = ساقطة ـ الغاني ـ.
(2) به = ساقطة ـ غ ـ.
(3) ثم يسجد ـ غ ـ في ـ و ـ ق ـ ثم يسلم. وانفردت نسخة الغاني بالجمع بينهما.

7 ـ وما حكم المسبوق إذا قام لقضاء ما عليه قبل سلام الإمام؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أطبق العلماء على أن المأموم لا يلزمه السجود في سهوه. وحكي عن مكحول أنه قام عن قعود الإمام فسجد سجدتين، ولنا ما رواه الدارقطني بإسناده عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: ليس على من خالف الإمام سهو. وإن سها الإمام فعليه وعلى من خلفه[1]. وأيضاً فإن معاوية ابن الحكم تكلم في صلاته خلف النبي ﷺ فلم يأمره بسجود. ولأنه لما لزمه سهو الإمام وإن لم يسه، لم يلزمه سجود عن سهوه، لأن الإمام يتحمله عنه. ولأن الجماعة شرعت ليحصل للمأموم من مراعاة الاتباع والاقتداء ما يبعد صلاته عن السهو، فإذا سها لم يسجد. فكانت كلفة الاقتداء والمتابعة تسقط[2] عنه سجود السهو لتشاغله بمعنى شرع ليبعده عن السهو.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا سها الإمام لزم المأموم أن يسجد معه. لقوله: فإذا سها الإمام فعليه وعلى من خلفه. ولأنه كما حمل عنهم عهدة ما فعله فليتبعه المأموم ويلزم معه عهدة ما لم يفعله. وقال النبي ﷺ: إنما جعل الإمام ليؤتم به[3]. ومن الائتمام به اتباعه في السجود.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا لم يسجد الإمام للسهو فإن المأموم يسجد، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة. وقال عطاء والحسن والقاسم والثوري والمزني وابن حنبل في أحد الروايتين عنه لا يسجد المأموم. ودليلنا أن سجود السهو إنما شرع في النقص ليتلافى به ما انتقص من الصلاة عن الكمال. فإذا انتقصت صلاة الإمام انتقصت صلاة المأموم فيؤمر الإمام بالإكمال فإن لم يفعل أمر به المأموم كما يؤمر المأموم بفعل السجدة إذا تركها الإمام. وإن كان السهو زيادة فحكمه حكم النقص في هذا.

واحتج المخالف بأن المأموم لم يسه، وإنما يسجد على سبيل التبع

(1) الجزء الأول ابن أبي شيبة ج 1 ح 4526.
(2) مسقطة ـ ق ـ.
(3) تقدم تخريجه. ص 531.

للإمام. فإذا ترك المتبوع لم يفعل التابع. وما قدمناه من مراعاة طلب الكمال انفصال عن هذا.

وقال بعض المخالفين سجود السهو نفل، والمأموم يتابع الإمام في النفل. والجواب عن هذا ما قدمناه من اختلاف الناس في سجود السهو هل هو واجب أو مستحب؟ فإن قلنا بوجوبه فمخالفة الإمام[1] يظهر وجهها. وإن قلنا باستحبابه فإن المأموم لم يخالف الإمام في حال كونه إماماً، وإنما يسجد للسهو بعد سلام الإمام. فالإمام إذا سلم خرج من الإمامة فلم يكن في الأمر للمأموم بالسجود سلوك لطريقة مخالفة للإمام.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا قام المسبوق لقضاء ما فاته فسها فيه فإنه يسجد لسهوه. وبه قال ابن عمر وابن الزبير والخدري. وقالت الشافعية لا سجود عليه لقوله ﷺ ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا[2]. قلنا إن السهو حدث له في فعل انفرد به فأمر أن يتلافى نقصه كالمنفرد في الصلاة كلها.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: المسبوق لا يخلو من قسمين: أحدهما أن يكون لم يدرك ركعة مع الإمام وإنما أدركه في الجلوس الآخر[3] والثاني أن يعقد معه ركعة.

فأما من لم يعقد معه ركعة فاختلف في متابعته الإمام إذا كان سجوده[4] قبل السلام. فقال ابن القاسم لا يتبعه. وقال سحنون يتبعه. وأما إن عقد معه ركعة فإنه يلزمه أن يسجد لسهو الإمام فيما سبقه. وهل عليه متابعة الإمام في السجود في الفعل والزمن أو الفعل دون الزمن؟ اختلف الناس في ذلك. فقال ابن سيرين وإسحاق لا يتابعه في الزمن سواء كان السجود قبل السلام أو بعده

(1) لم يظهر - ق -.

(2) فأتموا. عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ إذا أتيتم الصلاة فاتوا وعليكم السكينة فصلوا ما أدركتم واقضوا ما سبقتم. الطبراني الأوسط. ورجاله موثقون. مجمع الزوائد ج 2 ص 31.

(3) وإنما أدرك الجلوس الأخير.

(4) سجود - و -.

وإنما يسجد إذا قضى ما عليه. لأن محل السجود ما بعد القضاء لا ما قبله.
وقال أبو حنيفة / يتابعه في السجود فعلاً وزمناً لأنه يرى أن السجود كله بعد [و 123]
السلام. وقد قدمنا الاختلاف بينه وبين صاحبه في كون تسليم من عليه السهو
غير محلل له من الصلاة. وإذا لم يكن التسليم محللاً وكان الإمام يعود لسجود
السهو إلى حكم صلاته حتى كأنه لم يخرج منها أمر المأموم بمتابعته قبل أن يقوم
إلى القضاء لكون الإمام غير مقدر خروجه من الصلاة عند سجوده للسهو.

ومذهبنا أن سجود الإمام إن كان قبل السلام تابعه فيه المأموم، إذ لو لم
يتابعه فيه لكان مخالفاً عليه. وهو يتابعه فيما لا[1] يعتد به مثل إذا أدركه
ساجداً فإنه يسجد معه، وإن كان لا يعتد بالسجود فأحرى أن يتابعه ها هنا. وإن
اتبعه لم يعد السجود إذا سلم خلافاً لأحد القولين عند الشافعية بإعادة السجود
إذا فرغ من القضاء، لأن الإمام إنما سجد عن سهوه وتابعه المأموم على ذلك
فلا يعيد السجود إذ لا يسجد عن سهو واحد مرتين.

وإن كان بعد السلام لم يسجد إلا بعد قضائه لأن الإمام خرج بالتسليم
عندنا من الصلاة وتحلل منها. فلم يكن في تأخر المأموم عن السجود معه
مخالفة على الإمام لزَوال الإمامة بالتسليم وفساد[2] هذا التعليل أن يقوم للقضاء
عند سلام الإمام من صلاته لكون المخالفة غير معتبرة حينئذٍ فيما قلناه وهو أحد
الأقوال عندنا/ . وإن كان قد قيل إن المختار قيامه بعد سلام الإمام من سجود [ق 128]
السهو لأن انتظاره إلى أن يسلم من سجود السهو فيه تقليل المخالفة عليه،
ومجانبة لأن يكون المأموم يحدث فعلاً مخالفاً لما أحدثه الإمام. وقيل إن
المأموم مخير بين هذين المذهبين.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: لا يخلو المسبوق إذا سها فيما
يقضيه إذا سها إمامه أن يكون سهو الإمام قبل السلام وقد سجده معه، أو بعد
السلام ولم يسجده معه. فإن كان قبل السلام اعتبر حكم سهوه في نفسه فيسجد

---

(1) في ـ و ـ رطوبة. الأقرب: لم.
(2) هكذا في ـ ق ـ وهي كلمة ممحوة في ـ و ـ والمعنى غير واضح. ولعل الأولى ومفاد.

للنقص قبل، وللزيادة بعد. وقيل لا يعتبر بسهوه وينوب له سجوده مع الإمام عنه سواء كان سهوه نقصاً أو زيادة. إذ لا يسجد للسهو مرتين. وأما إن كان سجود الإمام بعد السلام فلا يخلو أن يكون سهو المسبوق زيادة أو نقصاناً. فإن كان زيادة سجد بعد السلام وناب له عن السهوين. وإن كان نقصاً فاختلف فيه. فقيل يسجد قبل السلام عنهما تغليباً لحكم سهوه على حكم سهو الإمام لما كان سهوه نقصاً. وقيل بل يغلب حكم سهو الإمام فيسجد بعد السلام عنهما.

ولو كان هذا المسبوق استخلفه إمامه بعد أن سها الإمام فإنه لا يخلو أن يكون سهو الإمام زيادة أو نقصاناً. فإن كان زيادة فلا يسجد للسهو إلا بعد فراغه من قضائه وتسليمه من الصلاة. فإذا سلم بهم سجد بهم. وإن كان نقصاً فاختلف في سجوده متى يكون؟ فقيل بعد أن يفرغ من قضائه فيسجد حينئذٍ ويسلم بهم. وقيل عند انقضاء صلاة الإمام. ولو كان هذا المسبوق سها فيما يصليه، بعد إمامه، فلا يخلو إما أن يكون إمامه الذي استخلفه سها، أو لم يسه. فإن كان إمامه لم يسه فلا يخلو سهو المستخلف إما أن يكون مما يسجد فيه بعد السلام أو قبله. فإن كان مما يسجد فيه بعد السلام فلا يتبعه المأمومون لانفصالهم عن حكم الإمامة بالسلام. وإن كان مما يسجد فيه قبل السلام فهل يتبعه المأمومون فيه أو لا؟ اختلف فيه. فقيل لا يتبعونه ووجهه أنه سها في صلاة انفرد بها فلم يلزم[1] اتباعه فيها في سهو. وقيل بل يتبعونه كما يتبع المسبوق إمامه فيما لم يحضر معه السهو فيه. وإن كان هذا المسبوق قد سها إمامه ثم سها هو فيما يصليه بعده. فإن كان سهو الإمام نقصاناً كان سجوده عن جميع السهو الذي انفرد به والذي لم ينفرد به قبل السلام. وسواء كان ما انفرد به زيادة أو نقصاناً. وإن كان سهو الإمام زيادة وسهو المسبوق فيما يصليه بعده زيادة كان سجوده عن جميع السهو الذي انفرد به والذي لم ينفرد به بعد السلام. وإن كان سهو المسبوق نقصاناً حتى اختلف حكم سهوه وحكم سهو

---

(1) يلزمهم.

إمامه ففيه قولان: ما الذي يغلب من السهوين؟ هل حكم زيادة الإمام؟ فيكون السجود بعد السلام. أو ما نقصه المسبوق؟ فيكون السجود قبل السلام، وقد تقدم ذلك. وسواء كان سهو المسبوق في بقية صلاة الإمام أو فيما يقضيه مما فاته لم يتعرض أحد من أصحابنا إلى[1] التفرقة بينهما ولو فرق مفرق بينهما بقدر ما يقع من السهو في بقية صلاة الإمام. أن الإمام فعله حتى يتوهم أن الإمام بنفسه زاد ونقص فيكون السجود قبل السلام، وقدر ما يقع من السهو فيما يقضيه المسبوق لا تعلق[2] له بالإمام فينظر في التغليب بين سهو المسبوق وسهو الإمام، لكان[3] للنظر في قوله مجال. ولم أر أحداً من أصحابنا تعرض للتفرقة وهذا مما يحتاج إلى قصد تأمل.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: لا يسوغ لمن فاته بعض صلاة الإمام أن يقضي ما فاته حتى يسلم / الإمام من صلاته. فإن قام للقضاء ظناً أن الإمام سلم فهل يعتد بما عمله من القضاء أم لا؟ المشهور أنه لا يعتد بذلك. [و 124] وقال ابن نافع يعتد به. فوجه المشهور أن القضاء لما تعين محله وجب أن يكون تقدمته على محله تمنع من الاعتداد به، كما لو قدم السجود على الركوع. فإذا لم يعتد به وأمرناه بإعادته فهل يسجد للسهو؟ لا يخلو من أن يكون صادفه سلام الإمام وهو جالس أو صادفه وهو ساجد، أو صادفه وهو قائم. فإن صادفه وهو جالس فلا سهو عليه لأن جميع الأفعال التي وقعت منه كانت والإمام في صلاته فهو يحمل ذلك عنه. وإن صادفه سلام الإمام وهو ساجد فرفع رأسه بعد سلام الإمام وجلس ثم قام للقضاء سجد بعد السلام لزيادته الحركات التي هي رفع الرأس من السجود. وإن رفع رأسه من السجود ولم يرجع جالساً بل استوى قائماً سجد قبل السلام لأنه زاد حركات الرفع ونقص النهضة من الجلوس الذي يجب عليه عند القضاء على طريقة من قال من أصحابنا باعتبار سقوط النهضة.

وإن سلم الإمام وهو قائم فاختلف في سجوده. فقيل: لا سجود عليه

---

(1) للتفرقة ـ ق ـ.

(2) لا يتعلق له بالإمام فيكون في التغلب ـ ق ـ.

(3) لكان جواب ولو فرق مفرق بينهما.

وعلل ذلك بعلتين: إحداهما إن[1] تركه النهضة وقع منه وهو مؤتم، والمؤتم لا سجود عليه. والثانية أنه لم يتركها نسياناً بل فعلها بعمد وقصد، فإذا لم يسه لم يسجد. وقيل عليه السجود. واختلف هؤلاء في محل سجوده. فقيل قبل السلام لنقصه النهضة والنقص محل السجود فيه قبل السلام. وقيل بل يسجد بعد السلام. ولعل هذا رأي ضعف السجود، فتحفظ من إيقاعه في الصلاة فاستظهر به واستظهر للصلاة فأوقعه بعدها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: من قام من اثنتين قبل الجلوس رجع ما لم يعتدل قائماً فإن اعتدل قائماً مضى وسجد قبل السلام، لأنه نقص. فإن أخطأ فرجع جالساً سجد بعد السلام لأنه زاد. وقيل قبله لأنه زاد ونقص.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لم رجع قبل أن يستوي قائماً؟.

2 ـ ولِمَ لم يرجع إذا اعتدل قائماً؟.

3 ـ وما حكمه إذا رجع بعد أن اعتدل قائماً؟

4 ـ وما حكم سجود السهو إذا لم يعتدل؟.

5 ـ ولم اختلف في محل[2] سجوده إذا رجع بعد أن اعتدل؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف المذهب في المتحرك للثالثة ساهياً إذا ذكر قبل أن يستوي قائماً. فقيل إذا استقل وفارق الأرض تمادى على قيامه ولم يرجع. وهذا هو المشهور. وحده ابن المنذر عن مالك بأن قال إذا فارق الأرض بأليتيه. وقيل يرجع ما لم يستو قائماً. فوجه القول بأنه لا يرجع: إن محل الجلوس قد فات فلا يعود إليه بعد فواته. ووجه القول بأنه يرجع أن الأصل قضاء الأفعال بمثلها ما لم يمنع من ذلك مانع، فإذا اعتدل قائماً فقد تلبس بالقيام، والقيام فرض فلا يترك فرضاً نشب فيه لسنة أخل بها. وما قبل

---

(1) ان = ساقطة ـ و ـ.

(2) محل = ساقطة ـ ق ـ.

استوائه قائماً لم يتلبس بفرض فَيُمنعَ من الانتقال منه إلى السنة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس فيمن اعتدل قائماً وقد نسي الجلوس، فمذهبنا أنه لا يرجع. وقال النخعي يرجع ما لم يقرأ. وقال الحسن يرجع ما لم يركع. وقال ابن حنبل إذا لم يقرأ فهو بالخيار بين أن يرجع أو لا يرجع، والأولى أن لا يرجع. فدليلنا ما روي أن المغيرة قام من اثنتين فسبحوا به فأشار إليهم أن قوموا فلما فرغ قال هكذا صنع رسول الله ﷺ[1]. ولأنا قدمنا أن القيام فرض وذكرنا اختلاف الناس في الجلسة الأولى وبينا أن مذهبنا أنها سنة، ودليلنا على ذلك. وإذا كان ذلك كذلك فلا يترك فرض لسنة. ولعل النخعي رأى أن القيام إنما يراد للقراءة فإنما يتحقق تلبسه بالفرض إذا تلبس بالقراءة. وكذلك الحسن لعله قدر أن القيام إنما يراد للقراءة/ ، والقراءة في هذه الركعة لا تجب فإنما يتحقق تلبسه بالفرض عند تلبسه بالركوع. ولعل ابن حنبل رأى أن تتساوى المراتب فيما أخل به وفيما أخذ فيه. فخير بينهما واستحسن أن لا يرجع لنوع من الترجيح، ولكونه أقرب لظاهر الحديث. هذا الذي يظهر لي في توجيه هذه الثلاث مقالات.

ق 129

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا رجع بعد أن اعتدل قائماً لم تبطل صلاته في المشهور من مذهبنا. وقيل بل تبطل إذا فعل ذلك عن قصد. وقال ابن سحنون تبطل ولم يقيد قوله، وقد يتأول قوله على أنه أراد إذا رجع عن قصد كما حكيناه عمن سواه. فوجه المشهور أن نهيه عن الرجوع بعد الاعتدال لم تقم عليه دلالة قاطعة لا يمكن دخول التأويل فيها. وقد وقع فيه من الخلاف ما حكيناه. فإذا رجع بعد اعتداله فقد أصاب وجه الصواب عند من حكينا قوله من العلماء. فلم تبطل صلاته لذلك. ووجه القول الآخر أنا إذا كنا نوجب عليه التمادي على قيامه، فمتى لم يفعل وتعمد مخالفة المشروع بطلت صلاته كما لو رجع من سجدة إلى ركعة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: ذكر ابن حبيب أنه إذا تزحزح

(1) رواه أبو داود والترمذي. حديث حسن. جامع الأصول ج 5 ص 533.

[و 125] للقيام ثم ذكر فجلس أنه لا يسجد. وقال / أشهب: إذا رجع للجلوس بعد أن قام ولم يعتدل قائماً فإنه يسجد بعد السلام. وذكر الشافعية[1] قولين في سجود من قام ولم يعتدل ثم رجع. قالوا: فإثبات السجود لحصول الزيادة ونفيه لخفة الزيادة وقلتها. وقياساً على من مشى خطوة أو خطوتين.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا رجع بعد أن اعتدل قائماً فاختلف في سجوده. فقيل: بعد السلام لزيادة القيام. وقيل قبل السلام لأن سجود السهو قد ترتب عليه واستقر حكمه باعتداله قائماً ونقصه الجلسة. وهي لا تقضي بمثلها بعد فواتها. فإذا رجع إلى الجلوس فقد زاد بعد تحقق النقص واجتماع النقص والزيادة محل السجود فيه قبل السلام. وعلى هذا الاختلاف يسري حكم جلوسه الذي رجع إليه هل يتمادى عليه حتى يكمل جلوسه أو يرجع إلى القيام حين يذكر؟ فإذا قلنا أن سجوده بعد السلام، تمادى على جلوسه حتى يكمله. لأن التقدير على هذه الطريقة أن الزيادة قد تجردت بحصول القيام الذي رجع عنه. والجلوس لم يأت به ولا بعوض عنه فيجب أن يتمادى على هذا الجلوس الذي رجع إليه. وإذا قلنا أن سجوده قبل السلام فإنه لا يتمادى على جلوسه هذا، لأنه قد عوض عن الجلوس المتروك بهذا السجود الذي قبل السلام فلا يجمع العوض والمعوض عنه.

---

(1) الشافعي ـ ق ـ.

مفسدات الصــــلاة

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ويفسد[1] الصلاة اثنتا عشرة خصلة:

1 ـ قطع النية عنها جملة. فأما تغييرها ونقلها فله تفصيل.

2 ـ والردة.

3 ـ وطرو[2] الحدث على أي وجه كان من سهو أو عمد أو غلبة.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما معنى قوله بقطع النية عن الصلاة جملة؟.

2 ـ وما مراده بالتغيير والنقل؟.

3 ـ ولم أفسدتها الردة؟.

4 ـ ولم استوى في الحدث سهوه وعمده وغلبته؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد قدمنا الدلالة على وجوب النية للصلاة. وذكرنا أنه لا يلزِم استصحابها ذكراً. ولكنها تستصحب حكماً. ومعنى استصحابها حكماً أن من نوى الصلاة حين الإحرام ثم ذهل عن النية في أثناء الصلاة فإن ذهوله لا يفسد صلاته وكأن النية مذكورة حكماً. وهذا لمشقة التحرز من الذهول عنها في سائر أجزاء الصلاة. فإذا كان ذاكراً لها. وخطرت بباله وقصد رفعها ورفضها[3] وأن يوقع بقية الصلاة لهواً ولعباً فإن ذلك لا يجزيه

(1) وتفسد ـ غ ـ.
(2) طرو ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(3) ورفضها = ساقطة ـ و ـ.

لقطعه النية جملة وإحداثه معنى ينافي القربة. وقد اختلف فيمن ظن أنه أحدث أو رعف فخرج من الصلاة ثم تبين له خطأه في ظنه هل يبني على صلاته أم لا؟ فقيل يبني قياساً على حديث ذي اليدين. وقيل لا يبني إذا لم يكن في ليل مظلم يتعذر فيه معرفة الخارج منه، لتركه التثبت قبل الخروج. واختلف لو كان هذا الخارج إماماً. هل يفسد على من خلفه؟ فإنما ذكرنا هذا هاهنا لأن الخارج لظن الحدث قطع النية عن الصلاة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: كنا قدمنا اختلاف أصحابنا فيمن ظن أن فرضه قد كمل وأنه في نافلة هل يعتد بما عمله بنية النافلة أم لا؟ وذكرنا اختلافهم أيضاً فيمن ظن في أثناء الظهر أنه في العصر فأكملها على ذلك هل تجزيه صلاته أم لا؟ وذكرنا وجه الاختلاف في هذا كله فلا معنى لإعادته ويمكن أن يكون القاضي أبو محمد عبر عمن تغيرت نيته عن الظهر إلى العصر بالتغيير. وعمن انتقلت نيته من الفرض إلى النفل بالنقل. ويمكن أن يكون أراد بالعبارة كل واحد من هذين المعنيين. وكذلك اختلف فيمن زاد ركعة خامسة ساهياً أو عامداً ثم تبين له أنها رابعة لفساد إحدى الركعات. وقد تقدم ذكر الخلاف في ذلك. ولما تنوع التغيير والنقل إلى هذه الأنواع ولم يكن القاضي بسطها أشار إليها، بقوله فله تفصيل.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: حكم الردة في الصلاة مأخوذ مما تقدم لأن المرتد يستحيل منه التقرب إلى الله عز وجل. وإذا استحال ذلك منه فقد قطع النية عن الصلاة جملة. وقد ذكر القاضي أبو محمد أن قطع النية عن الصلاة جملة يفسد الصلاة. والردة منه. مع أن[1] الردة لها مدخل في إفساد الطهارة أيضاً على ما كنا ذكرناه في كتاب الطهارة. وإذا فسدت الطهارة فسدت الصلاة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الحدث ينقض الطهارة باتفاق وهل ينقض الصلاة أم لا؟ لا يخلو من قسمين إما أن يكون عمداً أو سهواً. فإن كان

(1) كون ـ ق ـ.

عمداً نقضها باتفاق وإن كان سهواً نقضها عندنا خلافاً لأبـي حنيفة في قوله لا ينقضها. وأما الشافعي فله قولان. وأصحابه ينصرون من قوليه ما ننصره. وقال الثوري إن كان قيئاً أو رعافاً لم تبطل صلاته. وإن كان غير ذلك بطلت صلاته. وقد احتج أصحاب أبـي حنيفة بقوله عليه السلام: من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم[1]. وروى ابن أبـي مليكة عن عائشة رضي الله عنها عن النبـي ﷺ: من قاء أو رعف أو مذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ / وليبن على صلاته ما لم يتكلم. قالوا والمذي حدث [و 126] بإجماع. قالوا وروي عن ابن عباس[2] عن النبـي ﷺ مثله. وكذلك عن أبـي هريرة عن النبـي ﷺ وزاد فيه إذا تكلم استقبل الصلاة. قالوا ومذهب الخلفاء الراشدين وابن مسعود وابن عمر وأبـي الدرداء وسلمان الفارسي البناء على الصلاة عن[3] الحدث السابق فيها. وعن علي في الغائط والبول. وليس في السلف موافق لمن خالفنا إلا المسور بن مخرمة. وٱعلم أن حديث ابن أبـي مليكة هو العمدة في الاحتجاج لأنه ذكر فيه المذي والمذي حدث. ولهذا وقع التنازع فيه فقال بعضهم هو مرسل لأن ابن أبـي مليكة لم يلق عائشة رضي الله تعالى عنها وقد أسند الحديث إسماعيل بن عياش. وقال الشافعي إسماعيل سيء الحفظ فيما يرويه عن غير الشاميين وابن أبـي مليكة ليس شامياً. وزعم أصحاب أبـي حنيفة أنه لقي عائشة رضي الله عنها فإنه قال سمعت عائشة رضي الله عنها تقرأ: إذ تُلِقّونه بألسنتكم بكسر اللام وتخفيفها. وقد سلم حذاق أصحاب أبـي حنيفة أن القياس ما قلناه لولا الخبر. لأن الطهارة شرط في صحة الصلاة. فلا تبنى الصلاة بدون شرطها. ألا ترى أن الوقت لما كان شرطاً ذهب/ [ق 130] الوجوب بذهابه. وكذلك المحتلم في الصلاة تفسد صلاته وإن كان الاحتلام بغير قصد منه. ولأن المشي في الصلاة من غير حدث يفسدها. فالحدث إذا انضاف إلى المشي لا ينبغي أن يكون مخفياً لحكمه بل منتقلاً له مع ما ينضاف

---

(1) أخرجه ابن أبـي شيبة ج 2 ص 13 ح 5901.

(2) رواه ابن ماجة والدارقطني. وفي إسناده ضعف ج 2 ص 261. نصب الراية.

(3) على - ق -.

إلى ذلك من استدبار القبلة واستقاء[1] الماء والتوضيء. ولأن الطهارة شرط ابتداء فوجب أن تكون شرطاً دواماً ولا يعارض ذلك بما هو شرط في الابتداء دون الدوام لأن ذلك لعلل. وقد قال بعض أصحاب الشافعي إن نوقضنا بمن انكشفت عورته فرد إزاره على البدار أو ألقت الريح على ثوبه نجاسة يابسة فنفضها أو حوله محول عن القبلة لحظة ثم أرسله فاستدار إليها. قلنا أما النجاسة اليابسة إذا أزيلت عن البدار فإن الثوب لا يتصف[2] بالتنجس ولم يحصل ما يخرم نظام الصلاة بخلاف أن يحمل النجاسة اليابسة، فإن حملها إسقاط لحرمة الصلاة لكونه يسمى حاملاً. ولو كانت النجاسة رطبة فقرض موضعها على الفور لبطلت صلاته لاتصاف الثوب بالتنجس. وكذلك لو انعطف طرف إزاره وبدا شيء من العورة فرد ما انعطف على الفور لم تبطل صلاته. لأن هذا لا يعد زوالاً للستر، وابتداء السترة بعد الزوال. فلو انحل عقد إزاره وزايله الإزار ورده على البدار لبطلت صلاته لأن هذا ستر جديد. وكذلك لو صرف بكليته عن القبلة بطلت صلاته ولو صرف بعضه فعاد إلى الاستقبال لم تبطل، لأنه يعد استقبالاً واحداً.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: و[3] تعمد الكلام بغير[4] إصلاحها. ولا يفسدها سهوه ولا عمده المقصود به إصلاحها.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما حكم الكلام في الصلاة عمداً من غير عذر؟.

2 ـ وهل يحل أو لا؟.

3 ـ وما حكمه عمداً لإصلاحها؟.

4 ـ وما حكمه لصيانة نفس أو مال؟.

5 ـ وما حكم القرآن أو الذكر[5] إذا قصد به الإفهام لمعنى مطلوب؟.

---

(1) استقبال ـ ق ـ.

(2) لا يوصف ـ ق ـ.

(3) أو تعمد الكلام من غير إصلاحها ـ الغاني ـ.

(4) لغير ـ و ـ.

(5) والذكر ـ و ـ.

٦ ـ وما حكم الكلام سهواً؟.

7 ـ وما حكم النفخ والتنحنح؟.

8 ـ وما حكم الأنين؟.

9 ـ وما حكم الضحك؟.

10 ـ وهل يحل الشرب في الصلاة محل الكلام؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما تعمد الكلام في الصلاة بغير عذر فإنه يبطل الصلاة. وقد جاءت الآثار بمنعه. واشتهر نقلاً وعملاً. ووضوحه يغني عن الإطناب فيه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: كل ما ينطلق عليه اسم كلام فله مدخل في إفساد الصلاة من غير تحديد لحروفه ولا تعيين لها. وقال أبو يوسف كل كلمة من حرفين أحدهما من حروف الزوائد فإنها لا تقطع الصلاة. وحروف الزوائد عشرة يجمعها قولك اليوم تنساه. وقولك سألتمونيها. فكأن أبا يوسف رأى أن أصل الكلام ثلاثة أحرف. فالحرف الواحد أقل هذا الأصل والأقل لا يحكم له بحكم الكل. وإذا كانت الكلمة من حرف أصلي وحرف زائد قدر الزائد كأنه لم ينطق به وكأن النطق إنما وقع بالأصلي وهو حرف واحد. والحرف الواحد لا يؤثر. ولهذا لم يقطع التنحنح الصلاة لأنه حرفان. أحدهما الهمزة وهي من حروف الزوائد. وهذا الذي قال إنما يروق في تعاليل النحاة لا في تعاليل الفقهاء. وما للفقهاء وللكلام على الحرف الزائد والأصلي؟ إنما هذا شغل أهل النحو والتصريف. فإذا كان النطق يسمى كلاماً كان له مدخل في إفساد الصلاة. والنظر في حروفه أصلية أو فرعية، شفوية أو حلقية مجهورة أو مهموسة شغل قوم آخرين. وسنتكلم على التنحنح إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما كلام المتعمد المضطر للكلام لإصلاح الصلاة كالمأموم يتكلم ليشعر إمامه بسهو دخل عليه فاختلف فيه. فالمشهور أنه لا يبطل الصلاة. وقال المغيرة يبطل الصلاة. والأصل في هذه المسألة / كلام ذي اليدين. وقد ذكرنا ما تأوله ابن كنانة فيه. وأشرنا إلى قول [و 127]

بعض المتأخرين أن كلام من أجاب النبي ﷺ من الصحابة لا يقاس عليه، لأن الاستجابة للنبي ﷺ مأمور بها. وقد نبه النبي ﷺ أنساً لما دعاه وهو في الصلاة على أن من حقه أن يجيبه وتلا عليه قوله تعالى: ﴿استجيبوا لله وللرسول﴾[1]. الآية.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا تكلم عمداً لاستنقاذ مسلم كتحذير أعمى من السقوط في مهلكة فإنه عندنا يبطل الصلاة. وإن كان الكلام واجباً. وقال الأوزاعي لا تبطل الصلاة. ورأى أن وجوب الكلام يمنع من كونه مبطلاً. وقال الشيخ أبو الحسن اللخمي لو كان هذا المصلي في خناق من الوقت لم يبطل كلامه الصلاة قياساً على المسايف في الحرب لعلة اشتراكهما في إحياء النفس. وفي هذا التشبيه نظر. لأن المسايف لا يبطل كلامه الصلاة إذا اضطر إليه. ولو أوقع الصلاة في أول الوقت. والمصلي الرائي للأعمى يبطل كلامه الصلاة إذا لم يكن في خناق من الوقت مع اشتراكهما في كون الكلام تتساوى الحاجة إليه في أول الوقت وآخره.

ولو خاف المصلي على تلف مال كثير له أو لغيره تكلم وأبطل الكلام صلاته أيضاً. وقال سحنون في إمام يخاف على أعمى أن يقع في بئر أو ذكر متاعاً له خاف عليه التلف، فله الخروج لذلك ويستخلف. وقال أشهب في مدونته إذا خرج المصلي ليغسل النجاسة من ثوبه أو جسده ثم بنى فإنه يجزيه قياساً على الراعف. وقد يتخرج على قول أشهب أن يبني من قطع الصلاة لصيانة نفس أو مال ما لم يحدث ما يمنعه[2] من البناء.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: المصلي إذا افتتح على إمامه بالقراءة[3] فإن صلاته لا تفسد لأن قراءة الإمام له قراءة[4]. فإنما اشتغل بإصلاح عمل هو عامله في الحكم، ويعود بإصلاح صلاته. وأما إن فتح المصلي على

(1) سورة الأنفال، الآية: 24.

(2) ما يمنع ـ ق ـ.

(3) إذا فتح على إمامه بالقرآن ـ ق ـ.

(4) لأن قراءة الإمام قراءته ـ ق ـ.

من ليس معه في صلاة فاختلف فيه. عندنا على قولين. فقيل: لا تفسد صلاته وبه قال الشافعي. وقيل تفسد صلاته. واشترط الحنفيون في إفساد الصلاة أن يتكرر ذلك منه مراراً، لأنهم رأوه تعليماً، والتعليم مما ينفع الناس به بعضهم بعضاً. وإذا كان من أعمال الناس روعي فيه أن يكون كثيراً كسائر الأعمال بخلاف ما هو فيه من كلام المخلوقين فإنه ينقض الصلاة، وإن قل. لأنه بعينه من نواقض الصلاة. ووجه أحد القولين[1] عندنا بإبطال الصلاة من غير مراعاة لتكرار، أنه يقدر ككلام في الصلاة بغير القرآن * لما كان لا حاجة به إليه ولا هو من مصلحة صلاته. وأما إن تكلم في الصلاة بالقرآن *[2] لإفهام رجل فقد قال ابن حبيب ما جاز للرجل أن يتكلم به في صلاته من الذكر والقراءة[3] فجائز له أن يرجع بذلك رجلاً أو يوقفه. وقد استأذن رجل على ابن مسعود وهو في الصلاة فقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين[4]. ولقد أجاز مالك والشافعي التسبيح للتنبيه والنائبة. وذهب أبو حنيفة إلى أن التسبيح لإفهام رجل يبطل الصلاة. وقد يتخرج في ذلك قول آخر بإبطال الصلاة قياساً على أحد القولين عندنا فيمن فتح بالقرآن على من ليس معه في صلاة. وقد قال ابن القاسم فيمن أُخْبِرَ في الصلاة بما يسره فحمد الله تعالى أو بمصيبة فاسترجع، أو يخبر بالشيء فيقول الحمد لله على كل حال أو قال الذي بحمده تتم الصالحات فلا يعجبني. وصلاته مجزية. قال أشهب إلا أن يريد بذلك قطع الصلاة. وهكذا قال أبو حنيفة فيمن أخبر في صلاته بما يسر فأجاب عن ذلك بأن قال: الحمد لله إن صلاته تبطل. وقال أبو يوسف لا تبطل صلاته. ووافق أبو يوسف أبا حنيفة على إبطال الصلاة إذا نطق بالاسترجاع مجاوباً لمن أخبره بما يسوؤه كما أبطل الصلاة بقول/ المصلي أيضاً: يا يحيـى خذ الكتاب بقوة[5] ، قاصداً بذلك تنبيه رجل على أخذ كتاب. وقد تردد في هذا بعض أصحابنا البغداديين. قال لا يلزمنا على

[ق 131]

(1) أحد الأقوال ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.
(3) والقرآن ـ ق ـ.
(4) سورة يوسف، الآية: 99.
(5) سورة مريم، الآية: 12.

إجازة التسبيح بقصد التنبيه، إجازة التنبيه بقوله يا يحيى خذ الكتاب بقوة. لأن هذا مما يستعمل خطاباً في مثل هذا المعنى. ولو أورده على جهة التلاوة وقصد به التنبيه لم يبعد القول بأن الصلاة لا تبطل. لأن التنبيه هاهنا في حكم التبع فصار كالمعفو عنه. وقد كنا قدمنا أن إنشاد الشعر المشتمل على الثناء على الله تعالى يبطل الصلاة. ولو كان منشده لا يحسن قرآناً لما كان ذلك من صنع كلام المخلوقين. وهذا المعنى هو سبب اختلاف أبي حنيفة وصاحبه في صلاة المجيب بالحمد لله، لأن أبا يوسف لما رآه قرآناً لم يبطل الصلاة. ولما قدره أبو حنيفة مما يستعمله الناس جواباً في التهنيات لحق بالاستعمال بحكم كلام المخلوقين في هذا. وقد يصعب على أبي يوسف الفرق بين الجواب بالحمد لله والاسترجاع لأنهما يستعملان جميعاً مجاوبة على حسب ما قلناه. وقد استدل أصحابنا على أبي حنيفة بقوله ﷺ: من نابه شيء في صلاته فليسبح[1]. فأجاز التسبيح للنائبة تنوب.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف الناس في الكلام في الصلاة على جهة السهو. فمذهبنا أنه لا يبطل الصلاة. وذهب / ابن المسيب [و 128] وقتادة والنخعي إلى إبطاله للصلاة. ووافقهم أبو حنيفة على هذا. لكنه استثنى السلام[2] ناسياً فلم يبطل به الصلاة. فلم يستثنه من ذكرناه. وسبب الاختلاف في ذلك اختلاف ظواهر الأحاديث. فحديث ذي اليدين يتعلق به من لم يبطل الصلاة لأن ذا اليدين تكلم كالمكره لإصلاح الصلاة، ومجاوبوا النبي ﷺ تكلموا كالمكرهين شرعاً لوجوب مجاوبته والنبي ﷺ تكلم ناسياً. ولم تنقل الإعادة لأجل هذا الكلام. وهذا الحديث الذي قدمناه في القيء والرعاف قد ذكر فيه: وليبن على صلاته ما لم يتكلم. ولم يفرق بين أنواع الكلام. وذكر أيضاً في بعض الأحاديث الكلام في الصلاة ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء[3]. فعم

(1) عن سهل بن سعد قال قال النبي ﷺ التسبيح للرجال والتصفيق للنساء. المصنف ج 2 ص 126 ح 7255.

(2) الكلام - ق -.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة بسنده إلى إبراهيم قال: إذا تكلم في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء. ولم يرفعه. ج 2ص 200ح 8112.

جهات وقوع الكلام، فلأصحابنا أن يتأولوا ما تعلق به المخالف على كلام العمد ويمنعوا من القياس في صلاة قطعت برعاف أو قيء على صلاة لم تقطع برعاف أو قيء. وأما أصحاب أبي حنيفة فإنهم تأولوا حديث ذي اليدين[1] على أنه إنما جرى الأمر فيه كذلك لكون الكلام في الصلاة مباحاً حينئذٍ. وقد رد هذا عليهم بأن راوي الحديث أبو هريرة رضي الله عنه. وهو ممن أسلم بالمدينة. وتحريم الكلام في الصلاة كان بمكة. وأجابوا عن هذا بأنه قد يكون رواه عن غيره وأرسل الحديث. وقد جرى ذلك لأبي هريرة رضي الله عنه في حديث آخر. وقد قال بعض من أنكر إبطال الصلاة بالكلام سهواً: إن موارد الشرع تنقسم إلى مأمور به ومنهي عنه. فالمأمور به إذا لم يفعل بقيت على المكلف عهدة الامتثال. والمنهي عنه إذا ركب فإنما في ركوبه انتهاك الحرمة، والاجتراء على النواهي. وهذا المعنى إنما يتحقق مع القصد والعمد. والمتكلم على جهة النسيان غير منتهك للحرمة ولا مجترىء على الشرع فلا وجه لإبطال صلاته بكلامه. هذا ولأن القارىء لو جرى في خلال قراءته تغيير حرف من حروف القرآن أو إبداله حتى يكون كالمتكلم لم يمكن أن يقال بإبطال صلاته. وقد تعلق المخالفون لهذا المذهب بأن الحدث يستوي سهوه وعمده في نقضه للصلاة، فكذلك الكلام يجب أن يستوي سهوه وعمده في نقض الصلاة. وقد انفصل عن هذا بأن الحدث مباح لا حرام فيه بخلاف الكلام. وهو ناقض للطهارة بعينه فوجب أن ينقضها كيفما تصرفت به الحال. مع أن التحقيق فيه أنه ليس بناقض لها على الحقيقة. إذ لو كان كذلك لسرى النقض إلى ما قبل الحدث حتى تبطل الصلاة من أولها. وإنما التحقيق فيه أنه أجلها ومنتهاها. والآجال والنهايات لا يختلف حكمها باختلاف الحالات. وأما أبو حنيفة فإنه إنما استثنى السلام من أنواع الكلام لأن السلام شرع في الصلاة وأمر به عند التحليل منها. فإذا وقع في غير حينه عمداً أبطل الصلاة. وإن وقع في غير حينه على غير عمد لم يبطل الصلاة. لأن قصارى ما فيه قصد التحليل نسياناً، والقصد من أفعال القلوب. ومثل هذا الفعل من أفعال القلوب لا يثمر إبطالاً لكونه غير مقصود للتعدي فيه.

---

(1) تقدم تخريجه.

وإنما حصل كلام جنسه مشروع. وهذا النوع من القصد غير ملوم فيه. فعفي له[1] عنه ولم يؤثر إبطالاً. والكلام لم يشرع في الصلاة على حال فصار كالمبطل لها بعينه. فاستوى سهوه وعمده. ولما تكلمنا على حكم الكلام سهواً أو عمداً فاعلم أن الكلام جهلاً يجري عندنا على القولين في الجاهل هل حكمه حكم العامد أو حكم الناسي؟ وقد تعلق من أنكر بطلان الصلاة بالكلام جهلاً بحديث معاوية بن الحكم لما تكلم في الصلاة فاستدعاه النبـي ﷺ وقال: إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين[2]. ولم يأمره بالإعادة. وقد انفصل بعض المخالفين عن هذا بأن الجهل حينئذٍ معفو عنه لأن الشرائع لم تكن بُلّغت كلها وإنما بلغها ﷺ شيئاً فشيئاً وعلمها الناس حيناً فحيناً، والمتكلم حينئذٍ يعذر بالجهالة بخلاف الحال الذي بعده لكمال ما بلغ من الشرائع فيه.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: التنحنح على قسمين: تنحنح طبعي دعت إليه ضرورة الطباع فهذا لا حكم له. وتنحنح اختياري ليسمع رجلاً فالمذهب عندنا على قولين. هل يبطل الصلاة أم لا؟ فقيل يبطل الصلاة لأنه كالكلام. وقيل لا يبطلها لأنه ليس فيه حرف من حروف التهجي. وقد قدمنا ما قاله أبو يوسف من أن الكلمة التي على حرفين أحد حرفيها من الزوائد لا تبطل الصلاة، وعد التنحنح من ذلك. وأما النفخ في الصلاة فعندنا أنه مأمور باجتنابه في الصلاة فإن فعل فعندنا قولان في إبطال الصلاة به. وقال أبو يوسف لا يبطل الصلاة إلا أن يقصد به التأفيف. وله قول آخر أنه لا يبطلها ولو قصد به التأفيف. فوجه قولنا بالإبطال قوله عليه السلام وقد مر برباح وهو ينفخ في التراب فقال من

(1) فحصل عنه ـ ق ـ.
(2) أخرجه مسلم وأبو عوانة وأبو داود والنسائي والدارمي وأحمد وغيرهم. حديث صحيح إرواء الغليل ج 2 ص 101 ـ 102.
(3) أخرجه البيهقي عن أم سلمة بأن رسول الله يقول لعبد لنا أسود أي رباح ترب وجهك... وهو ضعيف. قال وروي حديث آخر عن زيد بن ثابت مرفوعاً وهو ضعيف. السنن ج 2 ص 252.

نفخ في الصلاة فقد تكلم[3]. ووجه قولنا بنفي الإبطال أنه ﷺ قال في سجوده في صلاة الكسوف أف، أف ألم تعدني أنك لا تعذبهم وأنا فيهم[1].

والجواب/ عن السؤال الثامن: أن يقال: مذهبنا أَنَّ مَنْ أَنَّ مِنْ وجع فإن صلاته [و 129] لا تبطل. ومذهب الشافعية إبطال الصلاة بالأنين إذا أبدى من الأنين حرفين. فقال أبو حنيفة أن من أنّ من وجع بطلت صلاته وأن من أنّ خشية لم تبطل صلاته. وهكذا مذهب الحنفيين في البكاء إذا اشتد به يبطل الصلاة، لأنهم يرونه عملاً من الأعمال، والعمل الكثير يبطل الصلاة. وقد استدل على نفي الإبطال بقوله تعالى: **﴿إن إبراهيم لأوّاه﴾**[2] فأثنى عليه بذلك. وهذا لا دليل فيه. لأنه لم يثن عليه بالتأوه في الصلاة، على أن بعضهم قال إن التأوه قولك أوّه[3] بشديد الواو وهي كلمة من أربعة أحرف والكلمة التي عددها هذا تبطل الصلاة.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما مبدأ الضحك وهو التبسم. فاختلف فيه على ثلاثة أقوال: فقيل:

1 ـ لا اعتبار به[4] لخفته.

2 ـ وقيل يسجد قبل السلام لإخلاله بالخشية والخشوع.

3 ـ وقيل يسجد بعد السلام لأنه كالزائد في الصلاة.

وأما الضحك الذي هو القهقهة فاختلف فيه هل هو/ كالكلام يفترق سهوه [ق 132] من عمده؟ أو هو بخلاف الكلام يستوي سهوه وعمده وغلبته. فقيل هو كالكلام لا يبطل الصلاة نسيانه ويبطلها عمده. وقيل بل هو بخلاف الكلام يبطلها سهوه وعمده وغلبته. ولكن الضاحك إن كان مأموماً ولم تجزه صلاته لضحكه فالمشهور أنه يتمادى ويعيد. وظاهر الواضحة أنه يقطع. وإن كان الضاحك إماماً وتعمد الضحك فقد أفسد على نفسه وعلى من خلفه. وإن غلب عليه

---

(1) أخرجه أبو داود ـ حديث صحيح. إرواء الغليل ج 2 ص 124.
(2) سورة التوبة، الآية: 114.
(3) أواه في ـ و ـ.
(4) فيه ـ ق ـ.

استخلف من يتم بهم وأتم معهم. فإذا فرغوا أعادوا.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: الشرب في الصلاة ممنوع وسواء كان فريضة أو نافلة، خلافاً لابن الزبير وابن جبير والحسن وعطاء في قولهم بإجازة ذلك في النافلة. ولنا عليهم أنه عمل ينافي الصلاة فاستوى في المنع الفرض والنفل قياساً على الكلام وغيره من جملة الممنوعات.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويفسدها[1] وترك ركن من أركانها. والعمل الكثير فيها من غير جنسها والقهقهة سهواً أو عمداً. وذكر صلاة عليه يجب[2] ترتيبها وفساد صلاة الإمام لغير سهو الحدث[3]. وطرو النجاسة المقدور على إزالتها. وانكشاف العورة المقدور على تغطيتها إذا تعمد ترك الإزالة أو التغطية في المجمع عليه من ذلك فإن كان قدراً مختلفاً فيه سهل الأمر فيه.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: أما ما يشمل هذا الفصل من ذكر ترك ركن من أركان الصلاة والقهقهة وحكم العورة والنجاسة فإنا قد قدمنا الكلام عليه بما يغني عن إعادته هاهنا. لكنه قد تحرز هاهنا باشتراط القدرة على إزالة النجاسة واشتراطها في تغطية العورة. وهذا التحرز إشارة إلى ما قدمنا القول فيه عند ذكرنا ما ينبعث من الدماء غلبة وما تدعو الضرورة إلى العفو عنه. وعند ذكرنا حكم من لم يجد[4] ما يستر به عورته. وكذلك أيضاً إشارته إلى تسهيل الأمر في المختلف فيه وتشديده في المجمع عليه، فيه تعريض لما فرغنا من القول فيه لما تكلمنا على المختلف فيه في العورة والنجاسة. وكذلك إفساد الصلاة بالعمل الكثير من غير جنسها معلوم صحته واضح حكمه فلا معنى للإطناب فيه وإنما يفسدها العمل الكثير إذا كان من غير جنسها كما ذكر، لأنه إذا كان من غير جنسها أفسد نظامها ومنع اتصالها. هذا جملة ما اشتمل عليه هذا الفصل سوى

(1) ساقطة ـ و ـ ق ـ.
(2) يجب عليه ـ ق ـ الغاني ـ.
(3) الحدث = ساقطة ـ الغاني ـ.
(4) وعند ذكرنا لمن لم يجد ـ ق ـ.

مسألتين نؤخر الكلام على إحداهما وهي وجوب الترتيب، ونتكلم الآن على المسألة الأخرى وهي فساد صلاة الإمام بحكم الحدث فهي مما اختلف الناس فيها. فذهب أبو حنيفة إلى بطلان صلاة المأموم إذا كان إمامه غير متطهر. وذهب الشافعي إلى صحة صلاة المأموم إذا كان لم يعلم بحدث إمامه. وذهب مالك إلى بطلان صلاة المأموم إذا علم بهذا الحدث الإمام والمأموم. وصحة صلاة المأموم إذا جهلاه جميعاً. وقال بعض أشياخي يتخرج على قوله في المدونة في الإمام إذا ذكر صلاة وهو في صلاة أخرى أن المأمومين يقطعون. واعتل بأنه يجب عليهم ما يجب على الإمام كما قاله أبو حنيفة في بطلان صلاة المأموم علم الإمام بحدثه أو جهله. وقد قال أبو الفرج القياس على مذهب مالك بطلان صلاة المأموم علم الإمام بحدثه أو جهله. ويتخرج على القول[1] عندنا بصحة صلاة الفرض خلف الصبي، ما قاله الشافعي من أن صلاة المأموم تصح إذا لم يعلم بحدث إمامه وإن علم الإمام بالحدث. وقد ذكر ابن عبد الحكم في المولدات أن أشهب ذهب إلى صحة صلاة المأموم وإن علم الإمام بحدثه. وذكر في المستخرجة في إمام أحدث بعد التشهد متعمداً وقعد حتى سلم بهم أن صلاة المأمومين لا تبطل. وإن كان هذا قولاً يلزم عليه إيقاعه جميع الصلاة محدثاً لكون الصلاة يتحلل منها بالحدث على ما كنا حكيناه عن أبي حنيفة. ولكن أبا حنيفة اشترط / أن يقصد بالحدث التحلل، ففي الرواية [و 130] إشكال. وأشار القاضي أبو محمد إلى أن بطلان صلاة المأموم إذا علم الإمام بالحدث يجري على الاختلاف في صحة صلاة من ائتم بفاسق. ولهذا فرق مالك بين علم الإمام وجهله. وقال ابن الجهم تبطل صلاة المأموم * إذا لم يقرأ *[2] وإن كان الإمام لم يعلم بحدثه. وكذلك جرى الاختلاف في الإمام إذا طرأ عليه الحدث في أثناء الصلاة فعند الشافعي أن المأمومين يتمون لأنفسهم أفذاذاً وعندنا أنه يستخلف وكذلك رأيت أصحاب أبي حنيفة حكوا عنه ورأيت أصحاب الشافعي حكوا عن أبي حنيفة بطلان صلاة المأمومين وهو الجاري

(1) القولين ـ ق ـ.
(2) إذا لم يقرأ = ساقط ـ ق ـ.

على ما قدمناه من مذهبه. وقال أبو بكر الأبهري لو ترك الإمام القراءة لبطلت صلاة من خلفه * بخلاف كونه محدثاً لأن قراءة *[1] الإمام قراءة للمأموم فإذا تركها الإمام فكأن المأموم تركها. وهذا الذي قاله ابن عبد الحكم هو[2] الذي دعا ابن الجهم إلى اشتراط قراءة المأموم لأن الإمام إذا بطلت[2] صلاته بطلت قراءته[2]. فإذا كان المأموم لم يقرأ والإمام مقدر أنه لم يقرأ. وإن كان لم يقرأ[3] فقد حصل: المأموم صلى بغير قراءة. وإذا كان لم يقرأ فمذهب[2] بعض أصحابنا لا تجزىء الصلاة خلف الكافر والأمي لأنهما ممن يتأتى الاطلاع على حالهما. وطهارة الإمام[2] لا يطلع عليها غالباً. وقال مالك لو أخل الإمام بالإحرام لبطلت صلاة من خلفه، وإن أحرموا. وقال بعض أشياخي يتخرج على قوله في الإمام الجنب أن تصح صلاة المأموم[4]. وقد كنا قدمنا اختلاف قول أصحاب مالك في الإمام إذا ذكر وهو في الرابعة سجدة من الأولى وقد سجدها المأمومون فلا يجب عليهم إعادتها معهم أو يعتدون بها[5]. ولو كانت الصلاة صلاة جمعة فصلاها الإمام وهو غير عالم بحدثه لصحت صلاة المأمومين على أصلنا. وقال بعض أشياخي تبطل صلاة المأمومين على قول ابن الجهم وإن[6] قرأوا لأن الجمعة من شرطها الإمام. وقد فقد هاهنا. وقد قدمنا الاختلاف في الإمام إذا خرج لظن الحدث غالطاً. هل تبطل صلاة من خلفه[7] أم لا؟ وأشرنا إلى توجيه ذلك. وقد احتج على صحة صلاة المأموم إذا كان إمامه محدثاً لا يعلم بحدثه بأن النبـي ﷺ ذكر أنه جنب فأشار إليهم أن امكثوا[8] الحديث.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.
(2) بياض في ـ و ـ.
(3) قرأ ـ ق ـ.
(4) المأمومين ـ ق ـ.
(5) من قوله وسجدها المأموم بالإفراد إلى يعتد بها ـ ق ـ.
(6) ولو ـ ق ـ.
(7) عجلته ـ ق ـ.
(8) عن أنس أن رسول الله ﷺ رحل في صلاته وكبرنا معه فأشار إلى القوم أن كما أنتم فلم نزل قياماً حتى أتانا نبـي الله قد اغتسل ورأسه يقطر ماء. الطبراني في الأوسط. ورجاله=

وأجيب عنه بأنه لم يثبت أنه ﷺ كبر. فيمكن أن يكون ذلك قبل أن يكبر. ولو ثبت أنه كبر فإنه لم يثبت أنهم كبروا. ولو ثبت أنهم كبروا فإنه لم ينقل هل بنوا على صلاتهم أو استأنفوها. وقد احتج على بطلان صلاة المأموم بأنه لو علم بحدث إمامه لبطلت صلاته باتفاق. فلو كان كل مصل مصل[1] لنفسه ولا تعلق له بصلاة الإمام لم يضره علمه كما لم يضره علم[2] إمامه إذا جهل هو في نفسه. واحتج على بطلان صلاة المأموم أيضاً بأن سهو الإمام يلزمه وإن لم يسه هو في نفسه. وما ذاك إلا لكون صلاة الإمام والمأموم امتزجتا حتى صارتا بالاتحاد كصلاة واحدة. وإذا بطلت صلاة الإمام بطلت صلاة المأموم. وأجيب عن هذا بأن المأموم لما حمل الإمام سهوه وجب أن يشارك الإمام في سهوه حتى يعتدل الجانبان جميعاً. والمأموم لو أحدث ما حمل الإمام حدثه ولا سرى بطلان صلاته إلى بطلان صلاة الإمام/ فكذلك حدث الإمام لا يجب أن يسري إلى صلاة [ق 133] المأموم حتى يعتدل الجانبان أيضاً هاهنا. على أن الإمام إنما حمل السهو عن المأموم لما كلفه المأموم من معاناة الاقتداء والاتباع مع كون الاتباع مبعد عن السهو. فلهذا حمل السهو عنه وكلف المأموم حكم سهو الإمام لوجوب المتابعة والاقتداء. والاقتداء والمتابعة إذا وجبا وجب على المأموم ما يجب على الإمام. وهذه المعاني مفقودة في الحدث فلم يصح التشبيه.

= رجال الصحيح. وفي رواية أخرى دون هذه في الصحة. إنما أنا بشر مثلكم. وكنت جنباً فنسيت. مجمع الزوائد ج 2 ص 69.

(1) هكذا في جميع النسخ والصواب لو كان كل مصل مصلياً لنفسه.

(2) عمل - ق -.

باب في الإمامة والجماعة وقضاء الفوائت والنوافل وأوقات النهي ومواضعه والجمع وما يتصل بذلك

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: يقدم في الإمامة كل من كان أفضل. والفقيه أولى من القارىء. ولا تجوز إمامة الفاسق ولا المرأة ولا الصبي إلا في نافلة، فتجوز دون المرأة. ولا العبد في الجمعة.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية عشر سؤالاً منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اعتبار شروط في الإمامة؟.

2 ـ وما هي الشروط[1]؟.

3 ـ وما أقسامها؟.

4 ـ ومن أولى بالإمامة الفقيه أو القارىء؟.

5 ـ وما حكم إمامة الكافر؟.

6 ـ وما حكم إمامة المرأة؟.

7 ـ وما حكم إمامة الصبي؟.

[و 131] 8 ـ وما حكم إمامة / العبد؟.

9 ـ وما حكم إمامة الطفل؟.

10 ـ وما حكم إمامة الألكن واللحان؟؟.

11 ـ وما حكم إمامة الأمّي؟.

---

(1) وما هي من الشروط ـ و ـ.

12 ـ وما حكم إمامة القارىء من المصحف؟.

13 ـ وما حكم إمامة الفاسق؟.

14 ـ وما حكم المخالف في مسائل الاعتقاد والاجتهاد؟.

15 ـ وما حكم إمامة من للمأموم عليه حرمة؟.

16 ـ وهل للمنفرد أن ينتقل لحكم الجماعة وإن كان في جماعة أو ينتقل إلى حكم المنفرد؟.

17 ـ وهل للإمام أن يولي غيره ولاية؟.

18 ـ وما الذي يفعله المتولي؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قال النبي ﷺ: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله عز وجل فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم إسلاماً، ولا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه ولا يقعد في بيته على مكرمته إلا بإذنه[1]. وقال ﷺ: «أئمتكم شفعاؤكم فاختاروا من تستشفعون به»[2]. فأمر في الحديث الأول بمراعاة أوصاف وعينها. وأمر في الحديث الثاني باعتبار حال الإمام وإن لم يصرح بتعين[3] الحال. وذلك يدل على أعتبار ما قلناه من اعتبار شروط. وأيضاً فإن الذي يورده في منع إمامة الكافر والصبي وغيرهما يدل على مراعاة شروط. وأن الإمامة لا تجوز إلا بعد تحصيل شرائط[4].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الشروط المعتبرة في الإمامة البلوغ، والعقل والإسلام والذكورية والحرية، والعدالة والعلم بالواجب من فقه

(1) رواه مسلم والأربعة وأحمد. الهداية ج 3 ص 186.

(2) ذكره الغزالي في الإحياء بلفظ أئمتكم شفعاؤكم. أو قال وفدكم إلى الله. علق عليه الزين العراقي. الدارقطني والبيهقي وضعف إسناده من حديث ابن عمر وابن نافع والطبراني والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد وهو منقطع وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف. الإحياء ج 1 ص 180.

(3) نفس ـ ق ـ.

(4) إلا بعد شروط ـ ق ـ.

الصلاة وقراءتها وسلامة الأعضاء التي يكون فقدها قادحاً في الصلاة وستقف على تفصيل[1] هذه الجمل إن شاء الله.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: المعاني المانعة من الإمامة على قسمين: أحدهما يمنع صحة الإمامة، والثاني يمنع فضيلتها. فموانع الصحة الأنوثة، وعدم التكليف ونقص الدين على الجملة، وعدم العلم[2] بما لا تصح الصلاة إلا به من قراءة وفقه على الجملة.

وموانع الفضيلة المقتضية كراهية الإمامة هي النقائص. وهي على ثلاثة أضرب: نقص يمنع إكمال[3] الفروض، كالعبد فإنه لا حج عليه ولا جمعة، ولا زكاة. ونقص يقرب من الأنوثة كالخصاء ونقص يحط المنزلة وتسرع إلى صاحبه الألسنة كولد الزنى. وستقف على هذه الجملة إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في الفقيه والقارىء أيهما أولى بالإمامة. فذهب مالك والشافعي إلى أن الفقيه أولى. وبالغت الشافعية في هذا حتى قالت إن من يحسن الفقه الكثير ولا يحسن من القراءة إلا الفاتحة أولى بالإمامة ممن يحسن القرآن الكثير. وذهب أبو حنيفة إلى أن القارىء أولى من الفقيه وبه قال أحمد وإسحاق وابن سيرين والثوري. وقد احتج الشافعي لقوله وقولنا بأن ما تحتاج إليه الصلاة من القرآن محصور، وما يحتاج إليه من الفقه في الصلاة غير محصور، فما كان لا ينحصر المقدار المحتاج إليه منه كان أولى بالمراعاة. فالمكثر منه أحق من المقل بالإمامة. واحتج أصحابنا بهذا المعنى واحتجوا أيضاً بأن في حديث عقبة ابن عامر أن النبي ﷺ قال: يؤم القوم أعلمهم بالسنة[4]. وذكر الأقرأ بعد ذلك. واحتج المخالف بالحديث الذي قدمناه وهو قوله عليه السلام: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله عز وجل فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة. وهذا الحديث صحيح خرجه مسلم. وأجيب عن هذا بأن الصحابة كانوا إذا تعلموا شيئاً من

---

(1) تفصيل = ساقطة ـ و ـ.

(2) القيام ـ ق ـ.

(3) كمال ـ و ـ. (4) مسلم بشرح النووي ح 5 ص 172. وأحمد الساعاتي ج 5 ص 225.

القرآن تعلموا أحكامه. ولهذا قال ابن مسعود كنا لا نتجاوز عن آية حتى نعرف أمرها ونهيها وأحكامها. وإذا كان الأمر كذلك كان القارىء لكتاب الله تعالى فقيهاً لأنه أصل الفقه وينبوع الأحكام. وأما قول الشافعية إذا كان لا يحسن سوى أم القرآن فإنه أولى من القارىء ففيه عندي نظر ويفتقر إلى تفصيل. وقد كنا قدمنا الاضطراب في عد ما زاد على أم القرآن من السنن أو الفضائل[1]. وقد ذكرنا قول من قال من السلف بوجوب الزيادة على أم القرآن. والنظر في هذه المذاهب ومراعاتها مما يفتقر إليه في معرفة الصواب في هذه المسألة، وهذه الإشارة يكتفي بها من تأملها.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا صلى مسلم مؤتماً بكافر عالم بذلك فلا خلاف في بطلان صلاته. وإن كان المسلم غير عالم بكفر إمامه فالفقهاء كلهم مجمعون على بطلان صلاته إلا أبا ثور والمزني. وقد استدل على بطلان الصلاة بقوله تعالى: **﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة، أصحاب الجنة هم الفائزون﴾**[2]. وبقوله **﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾**[3]. فلو لم يعد الصلاة لكان الكافر مساوياً للمسلم. وقياساً على علم المؤتم بكفر إمامه. وقياساً على ائتمامه بمجنون يجهل جنونه. ولأن الكفر يمكن الاطلاع عليه / والكشف عنه فلا يعذر المؤتم بجهله. ألا ترى أن الحاكم [و 132] إذا حكم بشهادة كافر نقض حكمه ولم يعذر لتقصيره في البحث عن كفره. وكذلك لو حكم بشهادة عبد. ولو حكم بشهادة غير عدل لم ينقض حكمه وعذر بخطئه لما كان لم يقصر. وقد ترجح[4] بعض أصحابنا البغداديين في الزنديق الذي يسر الكفر ويظهر الإيمان فقال: قد يفرق بينه وبين الكافر الأصلي فإن من أقام زماناً يظهر الإسلام ويؤم ويقرأ القرآن ثم اطلع على إسراره الكفر فإن الإعادة تشق وتصعب. قال ويحتمل أن تعاد الصلاة. وهذا الذي تردد فيه[5] بعض

(1) والفضائل ـ و ـ. (2) سورة الحشر، الآية: 20.
(3) سورة السجدة، الآية: 18.
(4) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب وقد تردد. وهو المنسجم مع قوله بعد وهذا الذي تردد فيه.
(5) فيه = ساقط ـ و ـ.

أصحابنا قطع القول فيه بعض أصحاب الشافعي بنفي الإعادة. واعتل بأنه مما لا يظهر غالباً. وإذا ثبت أن الصلاة خلف الكافر لا تجزىء فهل يكون الكافر بصلاته مسلماً أم لا؟ اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي لا تكون صلاة الكافر إسلاماً. وقال ابن حنبل تكون إسلاماً. وقال أبو حنيفة إن صلى في جماعة إماماً أو مأموماً أو صلى منفرداً في مسجد كانت صلاته إسلاماً. وأما مذهبنا فإنه إذا أم بقوم فلا يخلو بعد فراغه من صلاته بأن يعترف بأنه مسلم وأنه صلى معتقداً للإسلام أو ينكر كونه مسلماً. فإن زعم أنه مسلم/ فقد قال سحنون في النصراني إذا أم يعرض عليه الإسلام. فإن أسلم صحت صلاة من خلفه. وتؤول قوله على أنه أراد بقوله فإن أسلم أي تمادى على إسلامه. وتعقب هذا بعض المتأخرين بأنه كجنب صلى عالماً بجنابته لكون الكافر غير مغتسل من جنابته. وإن أنكر كونه مسلماً فلا يخلو من أن يكون ظهر أنه دافع بصلاته عن نفسه وماله عند خوف حدث له أو لم يظهر ذلك. فإن ظهر ذلك فقال سحنون لا يعترض[1] له. ووقع في بعض الروايات استتابته مطلقاً من غير تفصيل. ولم يتعرض لما تعرض له سحنون. وإن لم يدافع بصلاته عن نفسه وماله فقولان: أحدهما أن صلاته إسلام فيستتاب كالمرتد. والثاني أنه لا يستتاب، ولا تكون صلاته إسلاماً. والأصل في هذه المسألة أن تعلم أن الإيمان الذي تنطوي عليه القلوب مما ينفرد بعلمه علام الغيوب. وإنما تعبدنا بظواهر جعلت علماً عليه فجاء الشرع بجعل لفظ الشهادتين علماً عليه. وهذا من حكمة الشرع لأن الشهادتين على اختصارهما وإيجازهما تضمنتا كل معنى مطلوب في هذا. فالقول لا إله إلا الله فيه اعتراف بالألوهية والتوحيد. ويتضمن إثبات الصفات وتنزيه الباري تعالى عن سمات المحدثات. والشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة يتضمن تصديق سائر الرسل والتزام جميع ما جاء به النبي ﷺ من العبادات والأحكام. فلما كانت هذه الألفاظ تقتضي التصديق عاماً جعلت علماً على ما في القلب من الإيمان.

وأما الخاص في مثل هذا * فلا يخلو *[2] إما أن يكون تكذيباً أو

(1) لا يعرض - و -.
(2) ما بين النجمين = ساقط - و -.

تصديقاً. فإن كان تكذيباً فلا يختلف في أنه يحل محل التكذيب العام. وإن كان تصديقاً فهذا موضع الاضطراب. وإنما اتفق على التكذيب ووقع الإشكال في التصديق لعدم الاحتمال في التكذيب وإمكانه في التصديق. لأن من قال كذب الرسول ﷺ في قوله إن الصلاة واجبة فلا شك في أنه كذبه في قوله إني نبي لأن النبي لا يكذب في واحدة كما لا يكذب في آحاد. وأما من قال صدق في أن الصلاة واجبة فيحتمل أن يكون صدقه في ذلك لأنه وافق ما عنده في شرعه أو في عقله. وإذا أمكن ذلك لم يحل التصديق الخاص محل التكذيب الخاص. فإذا انكشف لك هذا السر فاعلم أن مثار الخلاف في المسألة راجع إليه. فمن اعتقد أن الكافر يكون بصلاته مسلماً رأى أن هذا الفعل إنما وقع عن تصديق به، والتصديق الخاص يتنزل منزلة التصديق العام. ومن اعتقد أنه لا يكون مسلماً أنكر أن يكون هذا الفعل تصديقاً أو سلم كونه تصديقاً وأنكر كون التصديق الخاص يتنزل منزلة التصديق العام. وقد وقعت في الشرع ظواهر تنوزع في كونها دالة على جعل صلاة الكافر علماً على إسلامه كقوله تعالى: ﴿**إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة**﴾[1]. وأجيب عن هذا بأن المراد إنما يستحق عمارة مساجد الله تعالى من كان على هذه الصفة. ألا تراه ذكر الصلاة والزكاة فالمراد أن من كان على هذه الأوصاف استحق عمارة المساجد ومن لم يكن عليها طرد عن المساجد وبقوله في الخبر: من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم[2]. وأجيب عنه بأنا لا نتحقق أنه صلى صلاتنا إلا بعد إظهاره الشهادتين لجواز أن يكون قصد اللعب والعبث. والصلاة لهو ولعب ليست من صلاتنا. وهكذا الجواب عن قوله نهيت عن قتل / [و 133] المصلين[3]. وأما الذين غزاهم جرير فاعتصموا بالسجود فقتلهم فوداهم النبي ﷺ فلا دلالة فيه على كون الصلاة علماً على الإسلام، لأنه وداهم بنصف

---

(1) سورة التوبة، الآية: 18.

(2) البخاري. فتح الباري ج 2 ص 42.

(3) رواه الطبراني والدارقطني عن أنس قال الهيثمي فيه عامر بن سنان وهو منكر الحديث. قال المناوي لكن له شواهد. فيض القدير ج 6 ص 2050.

دياتهم ولو كانوا مؤمنين حقاً لوداهم بجميع دياتهم. ويناقض أبو حنيفة بصلاة المنفرد في غير المسجد. وأما الكافر إذا أذن فإن أبا حنيفة رأى أذانه إسلاماً. وتردد فيه بعض أصحابنا فقال إن قلنا لا يكون إسلاماً فإنه قد يحكي به إنساناً كما فعل أبو محذورة قبل أن يسلم. وإن قلنا يكون إسلاماً فلإظهاره في أذانه الشهادتين بخلاف الصلاة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: لا تصح إمامة المرأة عندنا وعند أبي حنيفة لا رجالاً ولا نساء. وحكى بعض أصحابنا عن الطبري وداود وأبي ثور جواز إمامتها رجالاً ونساءً، ورأيت في نقل غيرهم عن أبي ثور والمزني والطبري أنهم أجازوا أن تؤم الرجال في التراويح إذا لم يكن قارىء غيرها وتقف خلف الرجال. وذهب الشافعي إلى جواز إمامتها النساء ورواه ابن أيمن عن مالك. وقد احتج أصحابنا للمنع على الإطلاق بقوله عليه السلام: خير صفوف النساء آخرها وشرها أولها[1]. وبأن كلامها عورة. وقياساً على الإمامة الكبرى. واحتج للجواز بالقياس على العبد. وأجيب عنه بأن نقص الأنوثة في باب الإمامة آكد وأشد، والمرأة موصوفة بنقص العقل والدين. والعبد لم يوصف بذلك وقد تنوزع في قوله يؤم القوم أقرؤهم[2]. هل يشتمل على النساء أم لا؟ وسبب التنازع في ذلك هل تسمية القوم ينطلق على الرجال خاصة أو على الرجال والنساء؟ واحتج أصحابنا في قصرها على الرجال بقوله تعالى: **﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن﴾**[3]. فقابل القوم بالقوم والنساء بالنساء. فلو كان النساء يسمين بالقوم لما صحت هذه المقابلة. وقال زهير:

وما أدري ولست أخال أدري ... أقوم آل حصن أم نساء

فأظهر التشكك بين كونهم قوماً أو نساء. وهذا لا يصح إلا مع قصر لفظ القوم على الرجال. ولو سلم انطلاق القوم على الرجال والنساء لأمكن أن ينازع

---

(1) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. حديث رقم 3862. جامع الأصول.
(2) رواه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي. حديث 3818 جامع الأصول.
(3) سورة الحجرات، الآية: 11.

في دخولهن في الحديث لقوله أقرؤهم لأن هذا الضمير ضمير المذكرين. وقد احتج للرواية الشاذة عندنا وهي قصر جواز إمامتها للنساء بما روي أنه عليه السلام كان يزور أم ورقة في بيتها. وجعل لها مؤذناً يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها[1]. وفي رواية الدارقطني نساء دار أهلها. وقد قال بعض المتأخرين من أصحابنا هذا الحديث مما لا يجب أن يعول عليه. وتعلقوا أيضاً في هذه الرواية الشاذة بأن عائشة كانت تؤم النساء. وأجيب عنه بأنه إن صح حمل ذلك[2] على أنه كان على وجه التعليم أو كان ثم نسخ. فإن أمت المرأة أعاد صلاته من صلى وراءها، وإن خرج الوقت قاله ابن حبيب. وقد قال سحنون: الخنثى المحكوم له بحكم النساء يعيد صلاته من ائتم به وإن خرج الوقت. وإن كان ممن يحكم له بحكم الرجال لم يعد.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف في إمامة غير البالغ فأجازها الشافعي على الإطلاق. وللشافعي قولان في إمامته للجمعة لاختصاصها باشتراط الجماعة فيها بخلاف غيرها من الصلوات. ومنعت في أحد القولين لمالك على الإطلاق. ومنعت في القول الآخر في الفروض دون النفل. فإن أم غير البالغ فاختلف عندنا في إعادة صلاة من ائتم به. فقال ابن حبيب يعيد أبداً وبه قال أبو حنيفة. وقال أبو مصعب تمضي صلاة من ائتم به. وقال أشهب في إمام أحدث فاستخلف صبياً فأتم بالقوم، إنه إن عقل الصلاة وأمرها أجزته وأعاد من خلفه ما لم يذهب الوقت. فإن ذهب الوقت فلا إعادة عليهم. وقد تعلق من أجاز إمامته على الإطلاق بقول عمرو بن مسلمة كنت غلاماً حافظاً قد حفظت قرآناً كثيراً فانطلق أبي وافداً إلى النبي ﷺ في نفر من قومه فقال النبي ﷺ: «يؤمكم أقرؤكم لكتاب/ الله فقدموني فكنت أصلي بهم وأنا ابن سبع أو ابن ثمان»[3]. وأجيب عن هذا بأن النبي ﷺ لم يأمر بذلك ولا نقل أنه علم به فأقره. وإنما توهموا جوازه من قوله يؤمكم أقرؤكم ولم يك عمرو

[ق 135]

(1) رواه أبو داود والحاكم والبيهقي. الهداية ج 3 ص 190.
(2) ذلك = ساقطة ـ و ـ.
(3) رواه البخاري وأبو داود والنسائي. جامع الأصول. حديث رقم 3828.

حاضراً في هذا الخطاب. وتعلق من منع إمامته على الإطلاق بأن المفترض إذا صلى خلفه صار كالمفترض خلف المتنفل والمتنفل إذا صلى خلفه فقد صلى خلف من لا يلزمه ما عقد على نفسه من الصلاة. ألا ترى أنه لو خرج من الصلاة قبل تمامها لم يكن عليه قضاؤها. ومن فصل بين الفرض والنفل يرى أن عقده الصلاة لم يحله ولم يبطله فلا معنى لاعتبار ما لم يوجد من الحل والإبطال.
وقد كنا قدمنا في غير هذا الباب تردد بعض الأشياخ في قول أبـي مصعب هل هو محمول على أن صلاة الصبـي نافلة وصلاة المفترض خلف المتنفل تصح أو محمول على / أن الصبـي... الفرض صحت...[1]. وقول ابن حبيب هاهنا [و 134] يعيد من ائتم به أبداً تصريح بتأكد المنع من إمامته وأنها مما لا ينعقد[2]. وقول أشهب بقصر الإعادة على الوقت يمكن أن يكون قاله مراعاة للخلاف. وقول أبي مصعب يحتمل[3] أن يكون سلك مسلك الشافعي. فلهذا قال إذا أم صحت صلاة المؤتم ويحتمل غير ذلك.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما إمامة العبد فإن أبا حنيفة كرهها والشافعي لم يكرهها. ومذهبنا جوازها إذا لم يؤم إمامة راتبة ولم تكن الصلاة صلاة جمعة. وقد روي عن مالك أنه قال: لا يؤم العبد الأحرار إلا أن يكون يقرأ، وهم لا يقرؤون فيؤمهم في موضع الحاجة. وقد كره مالك وابن القاسم أن يؤم في الفرائض إمامة راتبة. وأجاز ابن القاسم أن يؤم في التراويح إمامة راتبة، والسنن عند ابن القاسم كالعيدين والاستسقاء والكسوف كالفرائض يكره أن يكون فيها إماماً. * وأجاز ابن الماجشون أن يكون إماماً راتباً في الفرائض على قوله جواز إمامته في السنن *[4].

(1) في الكلام خلط يوجب عدم الوضوح. وأقرب ما يكون النص عليه «محمول على أن صلاة الصبـي نافلة. وصلاة المفترض خلف المتنفل لا تصح، أو محمول على أن الصلاة صلاها بنية الفرض صحت صلاة من صلى خلفه».
(2) وأنها لا تنعقد ـ ق ـ.
(3) يمكن ـ و ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط من ـ ق ـ.

وأما إمامته في صلاة الجمعة فمنعها ابن القاسم وأمر بإعادة صلاته وصلاتهم. وأجازها أشهب. فوجه إجازة إمامته في الفرائض قوله ﷺ: «اسمعوا وأطيعوا ولو تأمر عليكم عبد حبشي أجدع ما أقام فيكم الصلاة»[1]. وروي عن عائشة رضي الله تعالى عنه أنه كان يؤمها غلام لها. ووجه القول بكراهة إمامته الراتبة في الفرائض أنه ناقص الفروض لسقوط الحج عنه والجمعة والزكاة. والإمامة مقام رفعة فلا يرتب لها من كان ناقصاً. وسبب اختلاف ابن القاسم وأشهب في إمامته في الجمعة أن العبد لا تتعين عليه صلاة الجمعة وله تركها إلى الظهر. والأحرار تتعين عليهم صلاة الجمعة. فإذا أم في من لا تتعين عليه صلاة الجمعة من تتعين عليه ضارع صلاة المفترض خلف المتنفل. لأن النفل يشرع فيه المتنفل باختياره. وصلاة الجمعة يشرع فيها العبد باختياره أيضاً، فمنعها ابن القاسم لهذا. ورأى أشهب أنه لما خير بينهما وبين الظهر فاختارها صارت باختياره وشروعه فيها كالفرض المتعين وفارقت النفل لأنها لا يسوغ تركها إلا لفعل آخر وهو الظهر. والنافلة يسوغ تركها لغير بدل. وإمامة الأعرابي عندنا للحضريين مكروهة خلافاً للشافعي. واعتل ابن حبيب بجهله بالسنن. واعتل بعض المتأخرين بأنه يستديم نقص الفرائض كالجمعة والفضائل كالجماعات. فعلى هذا التعليل يقرب حكمه من حكم العبد.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: من كان ناقص الخلقة فإنه على ضربين: أحدهما أن يكون العضو المنتقص لا تعلق له بالصلاة. والثاني أن يكون له تعلق بالصلاة. فإن كان لا تعلق له بالصلاة فلا يخلو أن يقرب من الأنوثة أو لا يقرب منها. فإن كان مقرباً منها كالخصي ففي جواز إمامته في الفرائض إمامة راتبة قولان: الكراهة لمالك والجواز لابن الماجشون. ولا يلزم على القول بكراهته كراهة إمامة العنين، فإن العلة ليست بحالة ظاهرة تقرب من الأنوثة بخلاف الخصي. وإن كان غير مقرب من الأنوثة كالعمى فإن الإمامة معه

(1) رواه مسلم والترمذي ولفظه عن يحيى بن الحسين عن أمه قالت إنها سمعت النبي ﷺ يقول في حجة الوداع: يا أيها الناس اسمعوا وأطيعوا وأن أمر عليكم عبد حبشي مجدع ما أقام فيكم كتاب الله كتاب المساجد ص 240 وكتاب الحج ص 311.

جائزة. وقد أم ابن عباس وعتبان بن مالك وهما أعميان. وقد روي عن ابن عباس أنه قال: كيف لا أؤمهم وهم يعدلوني إلى القبلة. والدليل على الجواز أن قوله يؤم القوم أقرؤهم فعم. وقد استخلف النبـي ﷺ ابن أم مكتوم على المدينة بضع عشرة مرة. ولأنها حاسة لا تؤثر في شرط[1] من شروط الصلاة فلم تمنع الإمامة كالصمم. وإن كان العضو له تعلق بالصلاة فإنه على قسمين: أحدهما أن يتعلق بها تعلق فريضة والثاني أن يتعلق بها تعلق فضيلة. فإن تعلق بها تعلق فريضة[2] كالسقيم العاجز عن القيام فعندنا فيه قولان: المشهور منهما أنه لا يؤم القيّام. وأجاز ذلك مالك في رواية الوليد بن مسلم عنه وأجازه أشهب في مدونته. وبالجواز قال أبو حنيفة والشافعي. وبالمنع قال محمد بن الحسن. فإذا[3] قلنا بالجواز فإن المؤتمين[4] الأصحاء يصلون قياماً. وقال أبو هريرة وجابر وأسيد بن حضير وقيس بن فهر والأوزاعي وأحمد وإسحاق والمزني يصلون جلوساً. وسبب هذا الاختلاف اختلاف الأحاديث. فروي أنه عليه السلام لما جحش شقه صلى قاعداً. قال أنس: وصلينا وراءه قعوداً. الحديث. إلى قوله: فإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً[5]. وصلاته ﷺ في مرضه الذي توفي فيه[6]. فقد اضطرب الرواة فيه هل بقي أبو بكر على الإمامة أو خرج عنها وائتم بالنبـي ﷺ هو وسائر الناس؟ وقد رجحت رواية من قال إن النبـي ﷺ كان هو الإمام بكونه عن يسار أبـي بكر وهذا يقتضي أن[7] النبـي ﷺ كان هو الإمام. وأجيب عن هذا بأن الرتبة[8] هاهنا خرجت عن المألوف لأن أبا بكر لم يرجع إلى صف الناس ويكون معهم كما تقتضيه المرتبة[8] المألوفة. وقد تأول بعض

(1) شيء - و -.
(2) فريضة = ساقطة - و -.
(3) وإذا - و -.
(4) المأمومين - و -.
(5) أخرجه البخاري ومسلم وباقي الستة. نصب الراية ج 2 ص 42.
(6) متفق عليه من حديث البخاري ومسلم. الهداية ج 3 ص 224.
(7) كونه ﷺ - و -.
(8) المرتبة - و -.

[و 135] الناس من أصحابنا ما خرجه مسلم عن عائشة أن أبا بكر صلى قائماً يقتدي / بصلاة النبي ﷺ، على أن المراد به أنه ينتظر تمكنه من الركوع والسجود كما أمر النبي ﷺ أن يقتدي الإمام بصلاة أضعف القوم * فهذا الحديث فيه من الاضطراب ما ترى. وروى عن النبي ﷺ أنه قال *[1]: لا يؤمن أحد بعدي جالساً[2]. وقدح فيه بأن راويه جابر الجعفي وهو متروك. ورواه عن الشعبي مرسلاً. فمن منع الإمامة أصلاً يتعلق بهذا الحديث إن ثبت عنده. ومن أجاز ذلك وأمر الناس بالجلوس يتعلق بحديث أنس صلى قاعداً وصلينا وراءه قعوداً. ومن أجاز ذلك وأمر الناس بالقيام تعلق بصلاته ﷺ في مرضه الذي توفي فيه. وأخذ برواية من روى أن النبي ﷺ كان هو الإمام. ويرى هذا لتأخره أولى أن يتعلق به. لأن حديث أنس كان قبله. وهو كالمنسوخ بهذا. وقد تأول بعض أصحابنا قوله إذا صلى جالساً فصلوا جلوساً على أن المراد به النافلة لأن النافلة يجوز ترك القيام فيها اختياراً. وقال بعضهم وقوله في هذا الحديث فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد يحتمل أن تكون نافلة وهذا فيه نظر. وقد منع في المدونة إمامة الجالس في النافلة كما منعها في الفرض[3]. وقد يعتل أيضاً بأن المقيم يصلي خلف المسافر مع زيادة فرض المؤتم على فرض الإمام فكما لا تمنع زيادة فرض الحاضر على فرض المسافر الائتمام فكذلك لا يمنع زيادة الصحيح على السقيم بالقيام جواز الائتمام. ويؤكد هذا الجمع[4] بأن الأصل القعود. ولهذا جاز ذلك في النافلة اختياراً والقيام للصحيح في الفروض كالفرض/ المزيد. كما أن أصل [ق 136] الصلاة ركعتان. ولهذا قدرت النافلة بها. فالركعتان كالمزيد على أصل الفرض. وقد ينفصل عن هذا الجمع بأن الحاضر يصلي الركعتين المزيدتين منفرداً بها غير

(1) ما بين النجمين ممحو من ـ و ـ.
(2) قال أبو عمر بن عبد البر لا يصح عند أهل العلم بالحديث لأن رواية جابر الجعفي يرسله وليس بحجة فيما أسند فكيف فيما أرسل. ورواه الدارقطني والبيهقي من رواية جابر الجعفي عن الشعبي مرسلاً. والجعفي كذاب.
(3) الفروض ـ و ـ.
(4) الجميع ـ و ـ.

مخالف فيها لأحد. كما يقضي المسبوق ما فاته. والقائم[1] المقتدي بالجالس مخالف لمن اقتدى به. والمخالفة ممنوعة. ولأجل منع المخالفة ذهب من ذكرنا إلى أن المؤتمين يصلون جلوساً ويتركون فرض القيام المقدور عليه لفرض الموافقة في الاقتداء. وقد اختلف المذهب عندنا في الإمام إذا كان جالساً لمرض، هل تصح إمامته وهو جالس للجلوس المرضي[2]؟ وكأن من أجاز ذلك رأى أن المخالفة لما فقدت هاهنا لم تمنع الإمامة. ومن منع يتعلق بقوله لا يؤمن أحد بعدي جالساً. وأما لو كان الإمام يصلي إيماءً فهل يجوز الائتمام به أم لا؟ فأجازها الشافعي ومنعها أبو حنيفة. وظاهر ما أشار إليه أصحابنا أنا لا نجيزها، وإن أجزنا إمامة الجالس. فإن صلاة المومىء لا ركوع فيها ولا سجود فلا يجوز أن يأتم به من صلاته ركوع وسجود كما لا يأتم مصلي الفرض بمصلي الجنازة. وأما إجازة الشافعي فإنه يرى الإيماء إلى الفعل يحل محل الفعل. بخلاف الجنازة التي ليس فيها ما يحل محل الركوع والسجود. فإذا قلنا بمنع إمامة الجالس،فإن الإمام القائم إذا عجز عن القيام في أثناء الصلاة يستخلف. وإذا قلنا بإجازة إمامة المريض للمرضى فصح بعض المؤتمين في أثناء الصلاة فحكى ابن حارث عن سحنون أنه يخرج عن الإمامة ويتم وحده. وذكر عن يحيى بن عمر أنه لا يخرج من الإمامة. وقد كنا قدمنا الكلام على الأمي إذا تعلم في أثناء الصلاة والمتيمم إذا وجد الماء، والمريض إذا صح إلى غير ذلك من المسائل المنخرطة في هذا السلك. وإذا ائتم القائم بالجالس أعاد المؤتم وإن ذهب الوقت. وعند ابن الجلاب يعيد في الوقت لأنه يرى إمامة الجالس مكروهة، والكراهة لا تقتضي الإعادة بعد الوقت. وإذا قلنا بجواز إمامة الجالس فقد روي عن مالك أنه يستحب أن يصلي إلى جنبه من يقتدي به ليكون علماً على صلاته، ويلحق بهذا القسم إمامة من لا يقدر على النطق وسنتكلم عليه في إمامة الألكن.

وإن تعلق بها تعلق فضيلة كقطع اليد وشللها[3] فقولان: أحدهما جواز

(1) القيام ـ و ـ.
(2) من المرض ـ و ـ. (3) وشبهها. ق.

الائتمام به وعليه جمهور أصحابنا لأنه عضو * لا يمنع من فرض من فروض الصلاة. فجازت الإمامة الراتبة مع فقده كالعمى *[1] وقال ابن وهب لا أرى أن يؤم الأقطع والأشل إذا لم يقدر أن يضع يديه في الأرض. ووجه كراهة ابن وهب لإمامته أنه وإن بلغ نهاية طاقته في فعل لا يتحمله عن المأموم فإنه منتقص عن درجة الكمال فكرهت إمامته لأجل النقص.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما إمامة الألكن فقد روي عن مالك أنه أجاز أن يؤم الألكن الفصيح[2]. وقال الشيخ أبو الحسن معناه أنه لا يخل بشيء من قراءته[3]. قال بعض المتأخرين محتجاً لصحة ما قاله الشيخ أبو الحسن[4] إن القراءة يحملها الإمام عمن خلفه فمتى كان التقصير فيها يخل بشيء من القراءة لم يصح التحمل. فقال القاضي أبو محمد عبد الوهاب في الأعجمي الذي يلفظ بالضاد ظاء والألثغ الذي يلفظ بالراء خفيف الغين طبعاً، أن إمامته صحيحة لأنه ليس في ذلك إحالة معنى. وإنما هو نقصان في أداء الحروف. وقال بعض الأشياخ إذا كان يعرف الظاء من الضاد إلا أنه لا يستطيع اللفظ بها لعلة في لسانه فإمامته جائزة. وقد روي عن إسماعيل القاضي: إجازة[5] إمامة الألكن إذا كانت لكنته في غير قراءته. وهذا الاشتراط لا معنى له لأن التقصير في غير القراءة لا يخفى أنه لا يؤثر في القراءة مع بعد اختلاف حال النطق بالحرف في القرآن وفي غير القرآن. وأما اللحان فاختلف فيه بعض المتأخرين من أصحابنا: فقيل لا تصح الصلاة خلفه ولو كان لحنه في غير أم القرآن قاله الشيخ أبو الحسن. وإن كان لحنه في أم القرآن لم تصح الصلاة خلفه. وإن كان في غير أم القرآن أجزت الصلاة خلفه، قاله ابن اللباد / وافقه ابن أبي زيد، [و 136] ورأى أن الإمام لا تصح صلاته أيضاً. وقيل إن كان لحنه لا يغير معنى * صحت

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) بالفصيح ـ و ـ.
(3) القراءة ـ و ـ.
(4) معناه أن القراءة ـ ق ـ.
(5) إجازة = ساقطة ـ و ـ.

إمامته ما لم يتعمد ذلك فيفسق بتعمده *[1] وإن كان لحنه يغير المعنى كقراءته إياك نعبد وإياك نستعين بكسر الكاف. وأنعمت عليهم بأنعمت بضم التاء لم تصح إمامته. إلى هذا ذهب القاضيان أبو الحسن بن القصار وأبو محمد عبد الوهاب.

وحكى أبو الحسن اللخمي قولاً رابعاً وهو الجواز على الإطلاق ولم أقف عليه. وسبب الاختلاف في هذه المسألة اعتبار اللحن هل يخرج الكلمة الملحون فيها عن كونها قرآناً ويلحقها بكلام البشر أو لا يخرجها عن كونها قرآناً. فكأن من فرق بين ما يغير المعنى وما لا يغيره، رأى أن تغير المعنى يخرج الكلمة المغيرة عن كونها قرآناً. لأن الإعراب نقلها من معنى إلى معنى. وإذا اختلف المعنى صارت الكلمة كأنها ليست هي التي كانت وهي معربة. وأما من فرق بين أم القرآن وغيرها فكأنه رأى أن الإمام يتحمل القراءة على المأموم ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. فإذا قرأ الفاتحة ملحونة لم يصح تحمله. وإن كان لحنه لا يغير المعنى كما لو أبدل لفظة بما يسد مسدها في المعنى فقال مكان أنعمت عليهم أفضلت عليهم فإنه لا تصح إمامته، وإن كان أتى بالمعنى. وكذلك مغير الإعراب وإن كان أتى بالمعنى. وقد قال ابن أبي زيد فيمن صلى خلف من يلحن في أم القرآن أنه لا يعيد إذا استوت حالهم. فكأنه لم ير اللحن كالكلام في الصلاة ولكنه يحل محل ترك القراءة. فإذا استوت حال المصلين في اللحن صاروا كالأمّيين يؤم بعضهم بعضاً. وأما من ساوى بين أم القرآن وغيرها فإنه يتعلق بأن مالكاً لما ذكر صلاة من لا يحسن القرآن لم يفرق بين أم القرآن وغيرها. وقد قال في المدونة: إن الذي لا يحسن أشد من ترك القراءة، وكأنه رأى أن اللاحن كالمتكلم بكلام الناس في الصلاة. وإن كان قد يحتمل أن يريد: إن الذي لا يحسن افتتح الصلاة على وجه لا يجوز، والتارك قد يكون طرأ عليه النسيان بعد افتتاحها على ما يجوز. فهذا وجه[2] الأقوال الثلاثة التي حكيناها. وأما ما حكاه الشيخ أبو الحسن اللخمي فإنه أشار إلى أن وجه الإجزاء أن اللحن

(1) محو بـ ـ و ـ.
(2) توجيه ـ ق ـ.

لا يقع في الغالب إلا في أحرف يسيرة. ولو اقتصر المصلي على ما سواها لأجزأه. واللحن لا يصير الكلمة الملحونة خارجة عن كونها قرآناً. ولو أخرجها بذلك عن كونها قرآناً فإنه لم يتعمده. وكذلك لو كان يغير المعنى فإنه لم يعتقد إلا معنى الكلمة المعربة. وهذا الذي أشار إليه أبو الحسن من أن الاقتصار على السالم من اللحن يجزىء، قد أشار أبو محمد عبد الحق إلى خلاف فيه، وذلك أنه لما ذكر ما حكاه ابن حبيب من أن الإمام لا يلقن حتى يقف ينتظر التلقين. قال أبو محمد عبد الحق لو أسقط آية من أم القرآن لا ينبغي أن يلقن وإن لم يقف[1]، لا سيما أن قائلاً يقول إنه كالتارك جملة أم القرآن تبطل صلاته. وقال أبو عمران في ناسي آية من أم القرآن قال إسماعيل يجب على المذهب أن يسجد قبل السلام، وفيها قول آخر أنه لا يسجد فأنت ترى كيف جعل بعضهم ترك اليسير من أم القرآن كترك جميعها، وإن كان قد خولف في ذلك على ما حكيناه، وإن كان قد حكي عن الشيخين أبي محمد وأبي الحسن أن عدم تمييز الظاء من الضاد في أم القرآن يجري مجرى اللحن فيها. ووجه هذا الذي قالاه إن النطق بالضاد يخالف النطق بالظاء، وعمل اللسان فيهما عمل مختلف. وهو مما يخفى عن أكثر الخاصة من الناس فضلاً عن/ عوامهم. فإذا كان النطق بهما مختلفاً، [ق 137] فنطق بالضاد في المغضوب وفي الضالين كنطقة بالظاء، صار كمبدل حرف بحرف، وإبدال حرف بحرف أشد من تغيير إعرابه. وإبدال حركة بحركة لا يخرج المعنى عن ما هو عليه. ولو أبدل الكلمة كلها لمنع من ذلك فكذلك إبدال أحد حروفها. وقد منع مالك من الائتمام بمن يقرأ بقراءة ابن مسعود. وروى عنه ابن وهب أنه قال: أقرأ ابن مسعود رجلاً (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) فجعل الرجل يقول: (طعام اليتيم) فقال ابن مسعود (طعام الفاجر) فقلت لمالك أترى أن يقرأ كذلك فقال: نعم أرى ذلك واسعاً. فخرج أبو الحسن اللخمي على هذه الرواية جواز الائتمام بمن يقرأ بقراءة ابن مسعود. ورآه موافقاً لقول ابن شهاب في تأويل قوله أنزل القرآن على سبعة أحرف. فهذا التخريج

---

(1) هكذا في جميع النسخ. ولعل الأولى حذف الواو ـ إن لم يقف ـ لعدم ظهور معنى المبالغة.

زلل. والمسألة عظيمة الموقع. وأقل ما في الإبدال تحكم التمني والشهوة وإفساد بلاغة القرآن. ومن علم ما يطلبه البلغاء من تناسب النظام علم ما قلناه. ومالك لا يقطع على أنه قال ما روي عنه في هذه الرواية الشاذة. ولو قطعنا به لتأولناه على وجه يوافق الصواب كما تأول العلماء ما حكي عن ابن مسعود في هذا واضطروا إلى الاعتذار عنه لما كان عندهم الإبدال مما لا يتسامح فيه. وقد أشبعنا الكلام على هذه المسألة. وتأويل قوله عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف[1] وذكرنا تأويل ما حكي[2] عن ابن مسعود وابن شهاب[3] في كتابنا المترجم بقطع لسان النابح في المترجم بالواضح وهو كتاب نقضنا فيه كتاباً ألفه بعض حذاق نصارى المشرق قصد فيه إلى جمع المطاعن التي تشبث بها الملحدون وقذفها الطاعنون على ديننا وأضافوها إلى العقل والنقل فاكتفينا بذكرها هناك عن ذكرها هاهنا لاشتغال أهل الأصول عن[4] الخوض فيها دون أهل الفروع.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: لا يصح أن يأتم القارىء بالأمي وبه قال أبو حنيفة وابن حنبل وهو أحد أقوال الشافعية. وقال الثوري وأبو ثور وابن المنذر يجوز ذلك وهو أحد أقوال الشافعية أيضاً. واختاره المزني وروي ذلك عن عطاء وقتادة. وللشافعية قول ثالث بإجازة ذلك في الصلاة التي يسر فيها / دون التي يجهر فيها فدليلنا على المنع أن الإمام يحمل القراءة عن [و 137] المأموم وهي القراءة الواجبة في صلاة الجماعة. وأعظم مراتب قراءة المأموم عندنا أن تكون مستحبة ولا ينوب الفعل المستحب عن الواجب. وأما المجيزون للائتمام فإنهم يقولون إن العجز عن القراءة لا يمنع من أن يكون العاجز إماماً للقادر عليها، كما لا يمنع إمامة العاجز عن القيام للقادر عليه. ونحن وإن قلنا بمنع إمامة الجالس فقد أنكرنا الأصل الذي قاسوا عليه. وإن أجزنا فرقنا بأن الجالس أتى ببدل عن القيام وهو الجلوس مع أن القيام لا يتحمله الإمام عن

(1) البخاري ومسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 427.
(2) ذكر ـ و ـ.
(3) وابن شهاب = ساقط ـ و ـ.
(4) هكذا ولعلّ الصوابِ بالخوض فيها.

المأموم. فلم يعد[1] إخلال الإمام به إخلالاً من المأموم بخلاف القراءة التي يتحملها الإمام، فإنه يعد إخلاله بها إخلالاً من المأموم.

وأما تفرقة الشافعية بين صلاة السر وصلاة الجهر فبناءً منهم على أحد القولين[2] في أن القراءة في صلاة السر تجب على المأموم فلا يكون الإمام متحملاً لها عنه بخلاف صلاة الجهر. وقد اضطرب المذهب في الأمي هل عليه أن يطلب قارئاً يصلي وراءه أم لا؟ فقال بعض أصحابنا لا دليل على أن الأمي يجب عليه أن يأتم بغيره. وصلاة الجماعة غير واجبة. وإنما أجزأ[3] المأموم القارىء قراءة إمامه وإن كان الائتمام غير واجب في الأصل، لأن المأموم لما اختار الائتمام وشرع فيه وجب عليه. ولما صار واجباً عليه أجزأت عنه قراءة إمامه. وقال بعضهم القراءة مع القدرة واجبة والائتمام بقارىء يقوم مقام القراءة فعليه أن يفعل فإن لم يفعل فكأنه ترك القراءة مع القدرة عليها. فهذا وجه اختلاف أصحابنا في إعادة الإمام الأمي إذا صلى خلفه قارىء. وقد قال أشهب في مدونته في أمي صلى بقوم فيهم من يقرأ أن صلاة الإمام تجزيه، وإن كنت أكره أن يصلي فذا ما دام أمياً. ولابن القاسم أن الإمام يعيد لأنه وجد قارئاً يأتم به فلم يفعل. وقال بعض الأشياخ إن كان الإمام عالماً بالقارىء المؤتم[4] به فإنه يعيد وإن لم يعلم به ولم يجد قارئاً يأتم به فشرع في الصلاة ثم طرأ عليه قارىء فائتم به فإنه لا يعيد. وذكر ابن حبيب عن جماعة من أصحاب مالك في الأميين يؤم بعضهم بعضاً أن ذلك لا يجوز إلا أن لا يجدوا قارئاً. ووقع لسحنون أن صلاتهم تامة. وحكى عنه ابنه أن ذلك إذا لم يجدوا من يصلون معه وخافوا ذهاب[5] الوقت. وبصحة صلاة الأمي إذا أم قارئاً قالت الشافعية، وبالبطلان قال أبو حنيفة. واختلف أصحابه في تعليل ذلك فقال أبو حازم إنما بطلت

(1) يقدر ـ و ـ.
(2) أقوالهم ـ و ـ.
(3) وأما اجزاء ـ و ـ.
(4) أي عالماً بأميته.
(5) فوات ـ ق ـ.

صلاته لأنه يمكنه أن يقتدي بالقارىء فعلى هذا لا يجوز له أن يصلي وحده. وقال الكرخي إنما بطلت صلاته لأنه لما أحرم معه القارىء صح إحرامه ولزمه القراءة عنه، فلما عجز عنها بطلت صلاته. وقد احتج للقول بأن الجماعة لا تجب على الأمي بأن رجلاً جاء للنبي ﷺ فقال يا رسول الله إني لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن فقال له: قل سبحان الله. الحديث[1]. فلو كان الائتمام واجباً لأمره به. وأما الذي ذكره الكرخي فلا وجه له لأن الأمي إذا لم يلزمه تحمل القراءة لنفسه لم يلزمه أن يتحمل لغيره. فنحن إذا قلنا بالبطلان نعلل بغير تعليل الكرخي. وروي[2] أن الائتمام واجب عليه، وإذا أخل به بطلت صلاته كما قدمنا بيانه.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: إمامة القارىء عندنا من المصحف تكره في الفرائض دون النفل. وهذا إذا ابتدأ الإمامة ناظراً فيه. وأمّا أن يطلب منه حرفاً وهو في أثناء الصلاة فإن ذلك منهي عنه في النفل والفرض. وقال أبو حنيفة إذا أم من[3] المصحف فسدت[4] صلاته. وقال بعض أصحابنا[5] لا تفسد ولكنه يكره لأنه صنيع أهل الكتاب، ولأن النظر في المصحف ليس من أعمال الصلاة فيكره إدخاله فيها إلا أنها لا تفسد، لأن النظر عمل قليل. وروي أن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها كان يؤم بها في شهر[6] رمضان في المصحف[7]. . .

(1) عن عبد الله بن أبي أوفى. قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئاً فعلمني ما يجزئني. فقال قل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله. قال يا رسول هذا لله فما لي؟ قال قل: اللهم ارحمني وعافني واهدني وارزقني. قال هكذا بيديه وقبضهما فقال رسول الله ﷺ أما هذا فقد ملأ يديه من الخير. رواه أبو داود. مشكاة المصابيح ج 1 ص 275 ح 858 مختصر سنن أبي داود ح 795 وصحح الدارقطني هذا الحديث.

(2) ونرى ـ و ـ.

(3) في المصحف ـ ق ـ.

(4) بطلت ـ و ـ.

(5) أصحابه ـ ق ـ.

(6) شهر ساقطة ـ و ـ.

(7) رواه البخاري تعليقاً في إمامة العبد والمولى قال الحافظ وصله ابن أبي داود وابن

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: أما الفاسق بجوارحه لا من جهة الاعتقاد والتأويل والاجتهاد كالزاني وشارب الخمر فاختلف المذهب فيه. فقيل لا تجزي الصلاة خلفه. وقيل بإجزائها. وقال ابن حبيب من صلى وراء من يشرب الخمر فإنه يعيد أبداً إلا أن يكون الوالي الذي تؤدى إليه الطاعة فلا إعادة على من صلى خلفه إلا أن يكون حينئذٍ سكران. قاله من لقيت من أصحاب مالك. وهكذا اختار الأبهري أن الصلاة خلف الفاسق بغير تأويل تعاد أبداً. وقد قال في الموازية فيمن صلى وفي جوفه الخمر وليس بسكران أن من صلى خلفه يعيد أبداً. وهذا إشارة إلى الإعادة لكونه مصلياً بالنجاسة متعمداً. وإن رأى أن النجاسة هاهنا وإن كانت باطنة تعتبر. وقال ابن وهب لا يصلي خلف عاصر الخمر فمن صلى خلفه لم يعد. قال بعض المتأخرين هذا يقتضي أن الفسق بإجماع لا يمنع صحة الائتمام. وقيل في إمامة الفاسق تستحب الإعادة في الوقت. ومذهب الشافعية أن الصلاة خلفه تجزىء، إلا أنها تكره ابتداءاً. وقد احتج لمنع الائتمام به بقوله تعالى: **﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾**[1]. فلو صح الائتمام بالفاسق كان مساوياً بالمؤمن العدل. والظاهر قد اقتضى أنهما ليس سواء./ وقال عليه السلام: «أئمتكم شفعاؤكم فاختاروا[2] بمن تستشفعون» والفاسق ممن لا يستشفع ولأن المأموم لو علم أن إمامه غير متطهر لم تجزه صلاته لكون إمامه فاسقاً إذ تعمد ترك الطهارة، فكذلك إذا فسق الإمام بشرب الخمر أو الزنى. وقد أجيب عن هذا بأن العلة في بطلان صلاة المأموم كون الإمام المحدث في غير صلاة. وإن الظواهر الأولى يعارضها قوله صلوا خلف من قال لا إله إلا الله وخلف كل برّ وفاجر[3]. وقد تنوزع في تهمته في الصلاة فقال من صحح / إمامة الفاسق لا تلحقه تهمة في الصلاة لأن مرتكب

[ق 139]

[و 138]

= أبي شيبة ووصله الشافعي وعبد الرزاق من طريق آخر. حديث رقم 3825 جامع الأصول.

(1) سورة السجدة، الآية: 18.

(2) فانظروا ـ ق ـ.

(3) رواه الدارقطني عن ابن عمر وأعله ابن الجوازي بمحمد ابن الفضل وقال متروك الحديث وطعن فيه أحمد أيضاً. نصب الراية ج 2 ص 28.

الكبائر بحكم الشهوة وغلبة الهوى لا باعث يبعثه على التلاعب في صلاته وقال من منع إمامته بل يتهم على ما يتعلق بصلاته مما يصلح الصلاة ويفسدها. وقد يستخف ترك الصلاة أصلاً. فاستخفاف ترك شروطها أولى أن يظن به. وقد تردد جواب بعض أصحابنا في إمام صلى في دار مغصوبة عالماً بذلك فقال: إن قلنا بالإجزاء فلأن المعصية هاهنا راجعة لحق العباد فهي بخلاف ما يرجع لحق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر. وإذا قلنا لا يجوز فطرداً لباب المعاصي المانعة من العدالة.

والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال: أما المخالف في مسائل الاعتقاد فإنه على قسمين: مخالف في مسائل أصولية قطعية. ومخالف في مسائل فروعية[1] ظنية. فإن كانت مخالفته في الأصول القطعية فإن كان كفراً صراحاً لا مراء فيه كالتهود والتنصر فقد تقدم الكلام عليه. وإن كان مما يشكل كونه كفراً كالاعتزال وغيره من مذاهب أهل الأهواء فإن فيه اختلافاً. فقيل لا تجزىء الصلاة خلفه. قال مالك: من صلى الجمعة وراء قدري أعادها ظهراً. وقال محمد بن عبد الحكم فيمن صلى خلف البدعي يعيد أبداً إلا أن تكون الجمعة، لكونها فرضاً على الأعيان. وقال أصبغ وابن حبيب ببطلان الصلاة خلف البدعي وإنها تعاد أبداً. إلا أن ابن حبيب اشترط أن لا يكون والياً، فإن كان والياً فالصلاة وراءه جائزة. وإن أعاد في الوقت فحسن. وقال ابن القاسم يعيد في الوقت. وقال سحنون لا يعيد في وقت ولا غيره. وقد حكاه عن جماعة من أصحاب مالك. وسبب هذا الاختلاف أن الصلاة خلف الكافر لا تصح، وتصح خلف المؤمن العدل. فمن قال إن الله سبحانه ليس بعالم فقد كفر والكافر لا يصلى خلفه. ومن قال إن الله سبحانه عالم ولكن لا علم له وإنما هو عالم بنفسه كما تقول المعتزلة فقد اختلف أئمة الأصول في تكفيره. فمنهم من كفره لأنه رأى أن اعتقاد نفي علم البارىء تعالى يمنع من اعتقاد كونه عالماً، ونافي العلم عنه ناف لكونه عالماً. ومنهم من رأى أن نافي العلم لم يصرح بنفي كونه عالماً بل يكفر من أنكر كونه عالماً فلا يضاف إليه مذهب هو يكفره

(1) هكذا ولعل الصواب فرعية.

ويبطله، وإن كان يلزمه القول به. هذا هو سبب الاختلاف في تكفيرهم. والاختلاف في تكفيرهم هو سبب الاختلاف في إجزاء الصلاة خلفهم. والقول في تكفيرهم، أو تفسيقهم بما قالوه دون[1] إضافة الكفر إليهم من أغمض مسائل الأصول. وقد عد المسألة القاضي أبو بكر بن الطيب على عظم تبحره في الأصول من الدقائق. ولا يمكننا بسط القول فيها هاهنا. وقد صرح مالك بالتكفير، فروي عنه فيمن يقول بخلق القرآن أنه قال: هو كافر فاقتلوه. وقد سئل عن تزويج القدري: أنه قال: لا يزوج. قال الله تعالى: **﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾**[2]. وروي عنه خلاف هذا هذا أنه قال فيمن قال بخلق القرآن يوجع ضرباً ويحبس حتى يتوب. فأنت ترى اضطراب قوله رحمه الله في هذه المسألة وهو إمام الفقهاء كما اضطرب فيها رأي القاضي أبـي بكر وهو إمام المتكلمين. وهذا يشعرك بما قلناه من إشكالها. وقد نقلنا عن ابن حبيب هاهنا أنه استثنى من أهل البدع الولاة كما نقلناه عنه أنه استثناهم[3] في إمامة فاسق الجوارح ولا معنى عندي لاستثناء الولاة من أهل البدع إن كان يقول بتكفيرهم وهو ظاهر قوله بالإعادة أبداً لأن الكافر لا تجزىء الصلاة وراءه وإن كان والياً. وإن عول في استثنائهم في فاسق الجوارح على صلاة أنس وابن عمر خلف الحجاج فإنه يحتمل أن يكونا رضي الله عنهما خافا منه إن تأخرا عن الصلاة خلفه فصليا خلفه تقية وأعادا. وإن كانت المخالفة في مسائل فروعية[4] ظنية وما طريقه الاجتهاد فقد تقدم كلامنا على هذا لما ذكرنا حكم اختلاف المجتهدين في القبلة وأنهم لا يؤمهم من خالفهم في الاجتهاد في جهة[5] القبلة وقد ذكرنا قول أشهب فيمن صلى خلف من لا يتوضأ من القُبلة أنه يعيد أبداً. ولو صلى خلف من لا يتوضأ من مس الذكر لم يكن عليه إعادة. وإن أبا الحسن اللخمي ألزم على هذا منع صلاة المالكي خلف الشافعي والشافعي خلف المالكي. وذكرنا أن هذا الذي

---

(1) دون كون إضافة ـ و ـ.

(2) سورة البقرة، الآية: 221.

(3) إنهم استثناءهم ـ و ـ.

(4) هكذا في جميع النسخ.

(5) طلب ـ و ـ.

ألزمه لا يلزم[1] وبسطنا القول في إفساد هذا الالتزام. واعتذرنا عما وقع لأشهب وسحنون في هذا فلا معنى لإعادته.

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: لما كان للأمراء حرمة على الرعايا، وجب أن تكون الإمارة مرتبة يستحق بها التقدم في الصلاة. وفي الحديث الذي قدمناه: ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه[2]. وكذلك صاحب الدار أولى بالإمامة وإن كان عبداً. فرأى أن حق ملك المحل يفي بنقص العبودية. ويوفي[3] عليه. وإذا كان المنزل لامرأة فهي وإن كانت ليست من جنس من يؤم فإن حقها لا يبطل، ولكنها تستخلف من يؤم بهم لأنها إنما منعت من الإمامة لا من الاستخلاف. ويستحب لها أن تستخلف أحق القوم بالإمامة. وكذلك الأب أولى من ابنه بالإمامة، والعم أولى من ابن أخيه قال مالك وإن كان العم أصغر فإن العم أحق إلا أن يأذن الأب أو العم فيجوز له أن يؤمهما[4]. قال سحنون وذلك إذا كان العم في العلم والفضل مثل ابن الأخ. وألزم بعض أشياخي سحنون أن / * يشترط في [و 139] كون الأب أحق أن يكون مساوياً لابنه في العلم والفضل كما اشترط ذلك في العم. وقد لا يلزم ذلك لكون *[5] الأب آكد حرمة وأوجب براً. والعم إنما يشبه بالأب فلهذا استحق الحرمة على ابن أخيه[6] بالشيء أخفض منه مرتبة وقد كنا ذكرنا في تعديد النقائص ما تسرع إليه الألسنة كولد الزنا فإنه مما تسرع الألسنة إلى الطعن فيه. وقد اختلف فيه فكره مالك أن يكون إماماً راتباً. وقال ابن دينار لا تكره إمامته إذا كان في نفسه أهلاً لذلك. وإلى هذا ذهب ابن نافع ومحمد بن عبد الحكم والثوري والأوزاعي.

---

(1) لا يلزمه ـ و ـ.

(2) جزء من حديث أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة والحاكم. نصب الراية ج 2 ص 24.

(3) ويرى ـ و ـ.

(4) إن يؤمهما = ساقط ـ و ـ.

(5) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

(6) كلمة ممحوة في ـ و ـ ومختلطة في ـ ق ـ لم نهتد لتبينها.

والجواب عن السؤال السادس عشر: أن يقال: من صلى منفرداً فليس له نقل صلاته وتحويلها إلى الجماعة. وبه قال أبو حنيفة. وللشافعي قولان: أحدهما ما قلناه. والثاني: له أن ينقل صلاته من الانفراد إلى الجماعة. واحتجوا على هذا بحديث أبي بكر رضوان الله عليه لما خرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة وأبو بكر يصلي فخرج أبو بكر من الإمامة فصار مأموماً. والإمام كالمنفرد فقد نقل أبو بكر صلاته عما هو في معنى المنفرد إلى حكم الجماعة. وقد قدمنا نحن اضطراب الرواة في هذا الحديث واختلافهم فيه وأن بعضهم زعم أن أبا بكر لم يخرج عن الإمامة/ [ق 140]. فإذا قلنا بهذه الرواية لم يكن لهم في هذا الحديث تعلق. ولو سلمنا أن الإمام في حكم المنفرد فقد قال ﷺ: «وإنما لامرىء ما نوى»[1]. والنية معتبرة في مبدأ العبادة والمنفرد ابتدأ الصلاة بنية الانفراد فلا يكون له تحويلها، وأما المأموم فلا يجوز له نقل صلاته من الجماعة إلى الانفراد. وبه قال أبو حنيفة، وأجاز ذلك الشافعية على اختلاف عندهم في جوازه، إذا فعل ذلك اختياراً بغير عذر. ودليلنا قوله عليه السلام: إنما جعل الإمام ليؤتم به[2]. وتحذيره من رفع الرأس قبله. وتهديده أن يبدل الله رأسه رأس حمار على ما وقع في الحديث[3]. وهذا يقتضي منع الخروج من الإمامة. وقد اتفق على أن سهو الإمام يلزم المأموم وإن لم يسه المأموم في نفسه. فلو كان له أن يخرج من إمامته لم يلزمه حكمه ولا سهوه. واحتجت الشافعية بأن معاذاً لما طول وخرج رجل من صلاته لأجل التطويل ولم ينكر النبي ﷺ ذلك عليه لما أعلمه. وأجيب عن هذا بأنه لم يذكر في الحديث أنه خرج منها وبنى عليها منفرداً، ويحتمل أن يكون قطعها غالطاً في قطعها. وإذا احتمل ذلك سقط التعلق به. واحتجوا أيضاً بصلاة الخوف وأن الطائفة الأولى خرجت من الإمامة وأتمت لنفسها. وأجيبوا عن هذا بأن صلاة الخوف شرع فيها هذا الفعل للعذر وصار الخروج من الإمامة فيها مشروعاً وما سواها من الصلوات لا يمكن أن

(1) متفق عليه.
(2) تقدم تخريجه.
(3) رواه أحمد. بلوغ الأماني ج 5 ص 277.

يقال إن الخروج من الإمامة مشروع والعذر له مدخل في التحويل. ألا ترى أن من كان في فرض لم يجز له أن يحوله نفلاً. ولو ابتدأ فريضة يظنها واجبة عليه ثم ذكر أنه صلاها لتحولت نافلة. وقد قال ابن القصار يحتمل على قول مالك في الإمام يحدث ولم يستخلف وأتم من خلفه وحداناً أن صلاتهم تجزيهم أن يجوز للمأموم أن يخرج من صلاة الإمام. ويحتمل أن يفرق بين الأمرين أن هؤلاء لم يخرجوا من حكم الإمام إلا لعذر. وهذا الذي أشار إليه ابن القصار من ترديد القول في تخريج مذهب الشافعية من المسألة التي ذكرها ليس من الإشكال بحيث يجب[1] ترديد القول فيه، لأن الإمام إذا أحدث فقد بطلت إمامته. وإذا[2] بطلت إمامته لم يبق إلا إلزامهم استيناف إمام آخر لم يلتزموه حين شروعهم في الصلاة. ومخرج نفسه من إمامة من لم تبطل إمامته لا يصلح لأنه حلٌّ لما عقد وإبطال لما التزم. فلهذا يجب ألا يردد القول في هذه المسألة.

والجواب عن السؤال السابع عشر: أن يقال: قد قدمنا حكم استخلاف الإمام إذا أحدث وذكرنا ما في ذلك من الخلاف وسنذكر حكم استخلافه إذا ذكر صلاة نسيها. ولو أنه أحصر عن القراءة فهذا مما اختلف الناس فيه. فذكر ابن سحنون فيمن أحصر عن القراءة فعلم أنه لا يقدر على القراءة في بقية الصلاة أنه يستخلف ويصلي مأموماً خلف النائب عنه. ووافقنا أبو حنيفة على أنه يستخلف. وخالفه صاحباه وقالا تبطل صلاته وصلاة من خلفه. ورأيا أنه إنما ضمن وتحمل صلاة بقراءة، فإذا عجز عما ضمنه وتحمله بطلت صلاته وصلاة من اقتدى به. ولنا نحن القياس على الحديث. وقد تأخر أبو بكر رضي الله عنه وتقدم رسول الله ﷺ في الحديث المشهور وهو مما نجعله أصلاً في مسألتنا. ولو أن الإمام إذا أحصر عن قراءة بعض السورة التي مع أم القرآن لم يكن له عندي أن يستخلف لأن صلاته تصح مع تركه فعل ما عجز عنه. وقد قال أصحابنا فيمن لقن فلم يتلقن أنه بالخيار بين أن يركع أو يشرع في سورة أخرى.

(1) يجب = ساقطة ـ و ـ.
(2) ومن ـ ق ـ.

فإذا كان للإمام أن يستخلف فليس ذلك بواجب عليه لأنه إنما التزم أن يقتدي به ما دام الاقتداء به ممكناً. فإذا تعذر ذلك فليس عليه أن يأتي بعوض منه. لكن لما كان المأمون ممنوعين من الكلام كان من حسن النظر لهم أن يقيم لهم من يصلي بهم. فإن أقام لهم مصلياً بهم فلا يلزم المأمومين أن يأتموا به لأنهم إنما / التزموا الاقتداء بالأول فلا يلزمهم الاقتداء بمن أقامه الأول. وقد قال [و 140] سحنون إذا استخلف الإمام * رجلاً فلم يتقدم حتى تقدم غيره وصلى المستخلف وراءه *[1] فصلاتهم تامة. وهذه إشارة لما قلناه من أنهم لا يلزمهم الاقتداء بمن أقامه الإمام لهم. وإذا استخلف الإمام ثم عزل خليفته لما عاد إلى حال الإمامة، فيه قولان. قال في العتبية في إمام أحدث فاستخلف ثم توضأ وأخرج المستخلف وأتم بهم أن ذلك لا ينبغي. فإذا فعل فينبغي إذا تمت الصلاة أن يشير إليهم أن يثبتوا حتى يقضي لنفسه. وقد جاء النبي ﷺ وأبو بكر يصلي بالناس فتأخر وتقدم النبي ﷺ[2]. وقال يحيى بن عمر لا يجوز هذا لأحد بعد النبي ﷺ. ومال بعض أشياخي إلى الأخذ بحديث أبي بكر اعتماداً منه على الرواية التي خرجها أصحاب الصحيح أن النبي ﷺ صلى بالناس وأبو بكر إلى جنبه يسمع الناس تكبير النبي ﷺ[3]. وهذا عند موته فلا ناسخ له. وقد كنا نحن قدمنا اختلاف الرواية[4] فيمن كان الإمام، لما تكلمنا على إمامة الجالس بالقيّام. وقد أشار بعض المتأخرين إلى أن ما وقع في الحديث من خصائص النبي ﷺ فلا يقاس عليه غيره. ويؤمر الإمام إذا أحدث أن يستخلف قبل أن يعمل بهم عملاً وهو محدث. فلو أحدث وهو راكع لاستخلف من يرفع بهم لئلا يقتدوا به إذا رفع فيرفعوا. وقيل يرفع رأسه من غير تكبير. ولو أن القوم اغتروا به فرفعوا برفعه لما أخذ هذا القول[5]: فقد قال بعض المتأخرين لا تفسد صلاتهم بخلاف الإمام إذا سلم عقيب حدثه فسلموا بسلامه على القول بأن الصلاة تفسد

---

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

(2) مسلم عن سهل بن سعد الساعدي. إكمال الإكمال ج 2 ص 176 ـ 177.

(3) رواه مسلم ج 2 ص 170 ـ 175 وأبو داود والنسائي وابن ماجة بلوغ الأماني ج 5 ص 285.

(4) قدمنا الاختلاف ـ و ـ.

(5): هكذا في النسختين.

لأن المسلم يسلم ليتبع وهذا رفع ليستخلف فيكون الرافعون معه كالرافع قبل إمامه غلطاً فيرجعون إلى الركوع ليرفعوا برفع المستخلف ولو رفعوا برفعه ولم يستخلف عليهم أتموا صلاتهم.

والجواب عن السؤال الثامن عشر: أن يقال: إذا استخلف بعض المأمومين فمن شرط صحة استخلافه أن يكون أحرم قبل أن يحدث الإمام ليحصل مع الإمام في صلاة واحدة قبل الحدث. فإذا أحرم بعد أن أحدث الإمام فلا يصح استخلافه لأنه لا تعلق بين صلاته وصلاة من استخلفه ويصير المأموم معه بمثابة من أحرم قبل إمامه فتفسد صلاتهم إن اتبعوه. وأما صلاته في نفسه فإنها تفسد إن استخلفه على ركعة أو ثلاث لجلوسه في غير موضع الجلوس. وإن استخلفه على ركعتين فيجري على القولين في ترك قراءة السورة متعمداً. إلى هذا أشار ابن عبدوس. فإن كان قد أدرك الإحرام معه أو ألفاه راكعاً فعقد الركعة معه بالركوع فإنه يصح استخلافه. وإن كان ألفاه قد رفع رأسه من الركوع فهل يصح استخلافه أم لا؟ في ذلك قولان: أحدهما أنه لا يصح ويؤمر المستخلف باستخلاف غيره فإن لم يفعل وائتموا به فصلاتهم باطلة، وقيل صلاتهم صحيحة. وسبب هذا الاختلاف أن المستخلف لا يعتد بالسجود الذي يفعله عند خروج الإمام لأنه لم يعقد ركوعه. فإنما يفعله بحكم ما لزمه من وجوب الاقتداء بالإمام الأول. والمأمومون/ يقتدون به فصارت نيتهم فيه مخالفة لنية [ق 141] المستخلف فلا يجزيهم الاقتداء به ولا اتباعه فيما ليس هو في الأصل واجباً عليه كما لا يجزي المفترض الصلاة خلف المتنفل. ومن قال بالإجزاء رأى أن هذا الاختلاف لا يؤثر لأن هذا المستخلف واجب عليه فعل السجود الذي فعل لو لم يحدث إمامه. فلما أحدث الإمام واستخلفه فكأن الإمام لم يذهب وكأنهم لما اقتدوا بمستخلفه اقتدوا به. فإذا صح الاستخلاف لصحة ما ذكرناه من هذه الشروط المعتبرة فإن كان موضع المستخلف بعيداً من الإمام أكمل بهم الصلاة في موضعه وجاز هاهنا مخالفة الرتبة للضرورة وكون المشي الكثير مفسداً للصلاة. وإن كان موضعه قريباً تقدم إلى موضع الإمام لتحصيل الرتبة إذ لا مانع

يمنع من تحصيلها. ويكون تقدمه إليها على الهيئة[1] التي صادفه الاستخلاف عليها. فيتقدم الراكع راكعاً والجالس جالساً والقائم قائماً فيكمل فعل الأول. فإن علم حيث انتهى الأول من القراءة قرأ من حيث قطع الأول. وإن لم يعلم ففي السليمانية أنه يبتدىء قراءة أم القرآن من أولها إذا كانت صلاة سر، وكأنه رأى أن تجويز كون الإمام لم يقرأ إما لنسيان أو غيره يقتضي ابتداء المستخلف القراءة من أولها. وإذا استخلف الإمام رجلاً على بقية الصلاة وقد فاته بعضها فهل يستخلف من يسلم بالقوم ثم ينهض للقضاء؟ أو ينهض للقضاء وينتظرونه حتى يسلم بهم؟ في ذلك قولان: المشهور[2]: إنه يشير إليهم كالآمر لهم بالجلوس ثم ينهض للقضاء. فإذا فرغ منه سلم بهم. لأن السلام من بقية صلاة الأول وقد حل محله في الإمامة فيه، فلا يصح خروجه عن ذلك بغير معنى يقتضيه. وانتظار القوم لفراغه من القضاء أخف من الخروج من إمامته. وقيل يستخلف / من يسلم بهم، لأن السلام من بقية صلاة الأول كما قدمنا. فلا ينبغي له[3] أن يقضي قبل فراغ الصلاة. وخروج القوم عن الاقتداء به إلى الاقتداء بمن أقامه مقامه أخف من انتظاره. [و 141]

وسبب هذا الاختلاف ما أشرنا إليه من أن هذا المصلي تدفعه الضرورة إلى الخروج عن الأصل على المذهبين جميعاً. فالنظر في أي الخروجين أخف هو مثار الخلاف. ولو ساوى هذا المستخلف طائفة من القوم في فوات ما فاته فهل يقضون ما فاتهم أفذاذاً في حال قضائه ويسلمون بسلامه أو يؤخرون قضاءهم حتى يسلم المستخلف من صلاته؟ في ذلك قولان: فكان من أمر بالقضاء في حال قضائه يتعلق بأن الطائفة الأولى في صلاة الخوف تصلي قبل فراغ الإمام على إحدى الروايات المنقولة في صلاة الخوف. ومن أمر بالتأخير إلى فراغ المستخلف يتعلق برواية ابن عمر في صلاة الخوف. فقد تضمنت أن الطائفة الأولى تؤخر الإكمال، حتى يفرغ الإمام.

(1) الحالة ـ ق ـ.
(2) الجمهور يرون ـ ق ـ.
(3) له = ساقطة ـ ق ـ.

ولو أن هذه الطائفة التي ساوت المستخلف في الفوات ائتمت به فيما تساووا في فواته لكان في صحة صلاة المؤتمين به قولان: أحدهما أن صلاتهم باطلة والآخر أن صلاتهم صحيحة. وقد أشار بعض المتأخرين إلى أن القول بإبطال الصلاة يحتمل وجهين أحدهما: إن المؤتمين به لزمهم حكم الأول. ومن حكم الإمام الأول أن لا يصلي تلك الصلاة مع إمام غيره. فصلاة ما فات وراء المستخلف كصلاته وراء غيره من الأئمة، والحكم فيه أن يقضي فذاً. والوجه الثاني، أن من ائتم بمأموم فعليه القضاء. ويشير إلى صحة هذا التعليل قول ابن المواز: من اتبع المأموم في القضاء فمن كان معه في الصلاة أو من غيرهم بطلت صلاته. وهذا يقتضي أن المؤتم بمأموم لا تصح صلاته لأن قوله أو من غيرهم يقتضي بطلان صلاة من دخل مؤتماً معه في ركعة الفوات. وقد قال ابن حبيب في إمام كان يصلي بقوم في السفر فرأى أمامه جماعة تصلي بإمام فجهل فصلى بصلاتهم أجزته صلاته وأعاد من وراءه أبداً لأنهم لا إمام لهم.

وقد اختلف الأشياخ في الاقتداء بمسمع تكبير الإحرام هل تصح الصلاة معه أم لا؟ فمنهم من منع صحتها ومنهم من لم يمنع صحتها لأن في الصحيح. في صلاته ﷺ في مرضه فتأخر أبو بكر وقعد النبي ﷺ وأبو بكر إلى جنبه يسمع الناس تكبير النبي ﷺ[1]. ومنهم من منع صحتها بشرط أن يكون الإسماع بغير إذن الإمام. وقد ساوى ابن عبد الحكم في كتاب ابن المواز بين من ابتدأ الصلاة بإمام فأتمها فذاً أو ابتدأها فذاً فأتمها بإمام أو قضى ما وجب عليه فذاً مؤتماً. في أن الصلاة تعاد في هذا كله. وإن كان قد قال[2] في المدونة في إمام أحدث ولم يستخلف فصلى القوم وحداناً إن صلاتهم تجزيهم. وحمل بعض أشياخي مطلق قول ابن عبد الحكم الذي حكيناه على أنها لا تجزيهم. وقد كنا قدمنا الكلام على نقل صلاة الجماعة إلى الانفراد ونقل صلاة الانفراد إلى الجماعة، وذكرنا اختلاف الناس في ذلك وحجة كل فريق وما ذكرناه عن ابن حبيب وعن ابن عبد الحكم يجب أن ينظر فيه بعد اعتبار هذا الذي ذكرنا أنا قدمناه. وما فعله

(1) رواه مسلم ج 2 ص 170 ـ 175. وأبو داود والنسائي وابن ماجة. بلوغ الأماني ج 5 ص 285.

(2) مما قال ـ ق ـ.

المسبوق من القضاء وللإمام حكم عليه[1] فإنه لا يعتد به وإن كان جاهلاً. لأن الإمام عليه حكم. كمن فاتته ركعة. فلما سلم إمامه قام لقضائها. فأخبره الإمام أنه قد كان أسقط من الركعة التي فاتت هذا معه سجدة، فإنه لا يعتد بقراءته بأم القرآن لأن الإمام من حقه أن يبني هذه الركعة على صلاته. فكأن المأموم قضى والإمام لم يفرغ من صلاته. وإذا لم يعتد بها كان كالتارك لها. فإن كان في صلاة الصبح ولم يشعر حتى فرغ من صلاته أعادها وإن كان فيما سواها من الصلوات لم تبطل صلاته على القول بأن ترك قراءة أم القرآن في أقل الصلاة لا يبطلها ويسجد قبل السلام. وكذلك يعتبر في ركوعه فإن كان ركع ورفع في زمن قريب حكم الإمام أن يبني فيه، فإنه لا يعتد بركوعه لأنه فعله أيضاً وحكم الإمام باق عليه. وهذا الذي ذكرناه من اعتبار حكم القرب المجيز للإمام البناء، إنما نعتبره بشرط أن لا يكون الإمام قطع صلاته بتعمد كلام أو سلام. وإذا كان ركوعه بعد طول قيام لا يبني الإمام في مثله فإنه يعتد بالركعة ولا يعتد بقراءة أم القرآن على ما فصلناه. وإذا كان هذا فعل فعلاً لا يعتد به فإنه يلغيه كأنه لم يفعله. وإذا اعتد بصلاته بعد تصحيحها فإنه يقدر كالظان أن إمامه سلم فقام ليقضي فسلم الإمام وهو قائم، فحكم سجود هذا قد تقدم الكلام فيه، والاختلاف[2] فيه. ولو أن هذا المسبوق بركعة الناسي إمامه سجدتها، استخلفه إمامه فأكمل بالقوم ثم قضى الركعة، فإنه يعتد بها وإن ركعها بالقرب لأنه كالمستخلف عليها ويسجد قبل السلام ويسجد القوم معه. ثم يقضي الإمام بعد سلام المستخلف ركعة فذاً ويصليها الناس أيضاً أفذاذاً قبل/ سلامهم ويصيرون [و 142] كقوم غفلوا عن ركعة حتى سلم إمامهم. ويصير المستخلف كأنه لم يفته شيء. ولو علموا بذلك قبل أن يركعها وصلوها معه لأجزأتهم، وكذلك الإمام لو أدركه فيها لاتبعه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومقامات المأموم مع الإمام أربعة: أحدها عن يمين الإمام وذلك للرجل وحده. والثاني خلفه وذلك للرجلين فأكثر

(1) والإمام عليه حكم - و -.
(2) وذكر الاختلاف - ق -.

وللرجل والصبي العاقل الذي[1] يثبت، والمرأة وحدها وجماعة النساء إذا لم يكن/ معهن رجل. والثالث صفوف خلفه لا صف واحد وذلك للرجلين فأكثر ومعهما[2] امرأة أو نساء. فإن الرجال يقومون صفاً[3] خلف الإمام والنساء خلفهم. والرابع إلى جنبه وخلفه وذلك للرجل الواحد والمرأة وحدها[4] أو جماعة نساء فإن الرجل يكون عن يمين الإمام والنساء خلفه.

[ق 142]

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الواحد يقف عن يمين الإمام؟.
2 ـ وما الدليل على أن الإثنين يقفان خلفه؟.
3 ـ وما الدليل على أن أحدهما إن كانت امرأة قامت خلفه؟.
4 ـ وما حكم المرأة إذا صلت إلى جنب الإمام؟.
5 ـ وما حكم المأموم إذا صلى أمام إمامه؟.
6 ـ وما حكمه إن صلى وراء الصفوف؟.
7 ـ وما حكمه إن كان بينه وبين الإمام حائل يمنع المشاهدة؟.
8 ـ وما حكمه إن كان بينه وبين الإمام طريق أو نهر؟.
9 ـ وما حكم الإمام إذا كان مكانه أرفع من المأموم؟.
10 ـ وما حكم المشروع في هيئة الصفوف؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: مذهبنا أن الواحد يقف عن يمين إمامه خلافاً لابن المسيب في قولهِ يقف عن يساره. وللنخعي في قوله: يقف وراءه. فإن جاء أحد وقف معه، فإن ركع الإمام ولم يجيء أحد تقدم فوقف عن يمينه. ودليلنا حديث ابن عباس وقد ذكر فيه أنه قام عن يسار النبي ﷺ فحوله

(1) الذي = ساقطة ـ الغاني ـ.
(2) وإن كان معها امرأة ـ الغاني ـ.
(3) صفاً واحداً ـ الغاني ـ.
(4) وحدها = ساقطة ـ غ ـ. الغاني ـ.

النبي ﷺ إلى يمينه[1]. وأما ابن المسيب فإنه يتعلق بكون النبي ﷺ عن يسار أبي بكر في الصلاة التي كانت في مرضه ﷺ فإنا قد قدمنا اختلاف الرواة في كون أبي بكر رضي الله عنه في تلك الصلاة إماماً على أن تلك القصة لو ثبت كون أبي بكر إماماً فيها لكان مقام النبي ﷺ إلى جنب أبي بكر من خصائصه التي لا تتعدى إلى غيره فلا تكون حجة لما قاله ابن المسيب.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: موقف الاثنين خلف إمامهما. وبه قال عمر وابنه وعلي رضي الله عنهم وذهب ابن مسعود إلى أن أحدهما يقف عن يمينه والآخر عن شماله ولنا أنه ﷺ صلى برجلين فأقامهما خلفه[2].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا كان مع الإمام رجل وامرأة قام الرجل عن يمينه والمرأة خلفه. وقال الحسن يصلي بعضهم خلف بعض ولنا ما روى أنس أن النبـي ﷺ جعله عن يمينه والمرأة أسفل منه[3].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا قامت المرأة إلى جانب إمامها وخالفت الترتيب المشروع لم تبطل صلاتها ولا صلاة إمامها. وقال أبو حنيفة تنعقد صلاتها ثم تبطل صلاة الإمام، فإذا بطلت صلاة الإمام بطلت صلاتها. ووافقنا الشافعي على صحة صلاة الإمام خاصة دون المرأة. ودليلنا أن الاصطفاف ليس بفرض فالإخلال به لا يفسد الصلاة. وأبو حنيفة رأى أن الرتبة[4] في المقام في هذه المسألة مفروضة لقوله ﷺ: «أخروهن حيث أخرهن

---

(1) متفق عليه. الهداية ج 2 ص 202.

(2) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والبيهقي عن جابر بن عبد الله قال: قمت عن يسار النبـي ﷺ فأخذ بيدي فأدارني ثم أقامني عن يمينه ثم جاء جابر بن صخر فتوضأ ثم جاء فقام على يسار رسول الله ﷺ فأخذ بأيدينا جميعاً فدفعنا حتى قمنا خلفه. هذا لفظ مسلم. الهداية ج 3 ص 205.

(3) لفظ مسلم وأقام المرأة خلفنا. شرح النوري ج 5 ص 164.

(4) الترتيب ـ و ـ.

الله»[1]. ولا مكان يجب تأخيرهن عنه إلا مكان الصلاة. ولأن المرأة إنما لم تؤم الرجال لأن تأخيرها واجب. والمتأخر لا يصح أن يكون إماماً. ولم تمنع الإمامة للنقص لأن العبد يؤم وهو منقوص بالرق. وقد نوزعوا في هذا التعليل بأن الجمعة لا تنعقد بهن وإن كن متأخرات. وإنما ذلك لأنهن لسن بأهل لانعقاد الجماعة لنقصهن. فكذلك إنما لم يكن أئمة لنقصهن. وقد قال بعض أصحاب الشافعي في الرد على أبي حنيفة أن المرأة إذا وقفت في غير الموقف المشروع، فمقتضى ذلك ألا تنعقد صلاتها كما لو تقدم متقدم على إمام في موقفه فإنه لا تنعقد صلاته. فإذا كانت المرأة لا تنعقد صلاتها لم تبطل صلاة الإمام. وهذا الذي قاله في بطلان صلاة المأموم بمخالفة الموقف هنا نحن نتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا وقف المأموم بين يدي إمامه لم تبطل صلاته عندنا خلافاً للشافعي في أحد قوليه. ودليلنا أن مخالفة الرتبة لا تفسد الصلاة كما لو وقف عن يسار الإمام فإن صلاته لا تبطل. لأنه ﷺ أدار ابن عباس ولم يأمره بالابتداء. وفرقت الشافعية بين مخالفة الموقف المختار بالتقدم أو الكون على اليسار. لأن اليسار موقف لبعض المأمومين في حال، والتقدم ليس بموقف لأحد. وهذا غير مستقل لأنا وإن سلمنا أن اليسار موقف لبعض المأمومين فإنه ليس بموقف لمن تكلمنا عليه وهو العادل إليه عن اليمين اختياراً، وإنما المعتمد على ما قلنا في أن ترتيب الموقف ليس بشرط في صحة الصلاة ولا الإخلال به إخلال بأحد أركانها.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: صلاة المنفرد خلف الصف مع / وجود الفرج بين يديه يكره عندنا ويقع بها الإجزاء. وبه قال الشافعي وأبو حنيفة وقال ابن حنبل إن انضاف إليه آخر قبل الركوع صحت صلاته وإن ركع وحده بطلت صلاته. ثم إذا انضاف إليه آخر كان كالفذ أيضاً. وقال النخعي والحكم والحسن بن صالح وإسحاق وابن المنذر تبطل صلاته. ونقل بعضهم [و 143]

(1) ليس بمرفوع وإنما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن مسعود من قوله. الهداية ج 3 ص 190.

عن ابن حنبل هذا المذهب مطلقاً. وقال ابن وهب في المجموعة إذا خرج أحد عن الصف بطلت صلاته ودليلنا أن أبا بكرة رضي الله عنه جاء والنبي ﷺ راكع فركع دون الصف ومشى إلى الصف وهو راكع. فلما قضى النبي ﷺ صلاته قال: «أيكم الذي ركع دون الصف ومشى إلى الصف وهو راكع. فقال أبو بكرة أنا. فقال: زادك الله حرصاً ولا تعد. ولم يأمره بالإعادة»[1]. فإن قيل قوله لا تعد نهي، وركوب ما نهي عنه يبطل الصلاة. قيل: إنما نهاه عن السعي والإسراع وهو المراد بقوله. ولا تعد. مع أن تركه ﷺ أمره بالإعادة يبطل قولهم بوجوب الإعادة. وأيضاً فإنه ﷺ صلى بأنس واليتيم والعجوز من ورائهم[2] وحدها ولم تبطل صلاتها. ولأن مخالفة الموقف المختار لا يفسد الصلاة كما قدمناه. ويحتج المخالف بما روي أنه ﷺ صلى فأبصر رجلاً صلى خلف الصفوف وحده فأمره أن يعيد الصلاة. روي عنه ﷺ أنه قال: لا صلاة لمنفرد خلف الصف[3]. والجواب عن هذا أن أمره بالإعادة إن ثبت حملناه على الاستحباب. وأشار بعض أصحابنا إلى أنه لا يثبت. وقوله لا صلاة يحمل على نفي الكمال، مع تسليم صحته أيضاً.

وإن كان المنفرد يخشى فوات الركعة إن منع من الركوع دون الصف، فهل يباح له الركوع دون الصف أم لا؟ فلا يخلو من قسمين: أحدهما أن يكون قريباً والثاني أن يكون بعيداً. فإن كان قريباً جاز له ذلك. وروى أشهب عن مالك لا يحرم الداخل حتى يصل إلى الصف. وإطلاق هذه الرواية يقتضي المساواة بين القرب والبعد. واختلف في حد القرب فقيل: قدر ذلك صفان فيباح على هذا أن يمشي فرجتين. وقيل ثلاثة صفوف. وقال إسماعيل يعتبر في ذلك أن يكون بحيث يدرك أن يسجد مع الإمام في تلك الركعة في الصف. وإذا كان من القرب بحيث يباح له الركوع فإنه يدب ليصل إلى الصف. ومتى يدب؟ عن مالك روايتان:

(1) أخرجه أحمد والبخاري وأبو داود والنسائي والبيهقي. الهداية ج 3 ص 214.
(2) البخاري ومسلم. نصب الراية ج 2 ص 40.
(3) رواه أحمد وابن ماجة والطحاوي والبيهقي وابن حزم من حديث علي بن شيبان عن أبيه وصححه ابن خزيمة وابن حبان وابن حزم. الهداية ج 3 ص 212.

إحداهما أنه يدب راكعاً، والثانية إذا رفع رأسه من الركوع. وفي حديث زيد بن ثابت فركع ثم دب[1]. وهذا لفظ يحتمل هذين المذهبين. وإن كان بعيداً ففيه/ [2] [ق 147 وجه] قولان: أحدهما أنه يباح له الإحرام دون الصف احتياطاً من الفوات. والثاني أنه ينهى عن ذلك حكاه ابن حبيب. ووجهه قوله ﷺ: «إذا جاء أحدكم الصلاة فلا يركع دون الصف حتى يأخذ مكانه»[3]. وهذا إذا كان منفرداً أو بمكان إحرامه عدد قليل لا يحلون محل جزء مقصود من الصف. قال مالك في العتبية: من جاء والإمام راكع وعند باب المسجد قوم يصلون فليركع معهم ليدرك الركعة إلا أن يكونوا قلة فليتقدم إلى الفرج أحب إليّ. ولو كان الإمام على حال يشك معه المأموم في تحصيل الركعة وإدراكها معه حتى يجوز أن يكون ركوعه بعد رفع الإمام رأسه فلا ينبغي له أن يدخل معه، فإن فعل وعقد معه الركعة وشك في إدراكها فقال أشهب لا يعتد بها. وقال ابن الماجشون يتمادى على صلاته ويعيد. وقد يحتج لأشهب بالحديث الوارد في الشاك أنه يبني على اليقين. فإذا بنى على اليقين وألغى تلك الركعة التي شك في فعلها فكذلك يلغيها إذا شك في إدراكها.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إذا كان بين الإمام والمأموم حائل يمنع المشاهدة وسماع الصوت حتى لا يجد طريقاً للاقتداء به فلا خفاء بأن الائتمام لا يتصور. وإذا كان بينهما حائل يمنع المشاهدة ولا يمنع سماع نطق الإمام فإن كان مكان المأموم أمام الإمام فقد مضى كراهته وذكر اختلاف الناس فيه. وإن لم يكن أمام الإمام ففي المدونة: لا بأس بالصلاة في دور محجورة بصلاة الإمام في غير الجمعة إذا رأوا عمل الإمام والناس أو سمعوه. واحتج لذلك بصلاة أزواج النبي ﷺ في حجرهن بصلاة الإمام. فظاهر هذا: الجواز مع وجود الحائل إذا سمع صوت الإمام. وقد اختلف قوله في المدونة في صلاة الرجل في غير الجمعة على ظهر المسجد والإمام في داخله فأجازه مرة لأن أبا هريرة وصالحاً مولى التوءمة صليا على ظهر المسجد والإمام أسفل وكرهه مرة

---

(1) رواه البيهقي ولفظه قال: دخل زيد بن ثابت المسجد والإمام راكع فركع دون الصف حتى استوى في الصف. الهداية ج 3 ص 106.

(2) من هنا اختلطت الأوراق في نسخة ـ ق ـ فنظمناها كما يجب وأثبتنا الترقيم حسبما هو موجود بالنسخة.

(3) أخرجه الطحاوي عن أبي هريرة. شرح معاني الآثار ج 1 ص 396.

أخرى. وقال بعض أشياخي بكراهة ذلك إذا لم ير المأموم الإمام، وإن سمعوه. واعتل بأنهم لا يدرون ما يحدث عليه ولكنه تجزىء الصلاة عنده مع هذه الكراهة. وقد كره في المدونة أن يصلي على أبي قبيس وقعَيْقِعان بصلاة الإمام في المسجد الحرام. وذكر أبو محمد عبد الحق عن بعض أصحابنا أن الصلاة تجزيء إن وقعت. وأنكر هذا وقال: لا صلاة لهم واعتل بأن البعد يمنعهم من مراعاة / فعل الإمام وعلم سهوه وظاهر قوله بطلان الصلاة. ووقع في كتاب [و 144] ابن حبيب في أهل سفينة صلى إمامهم بمن في أعلاها ومن في أسفلها أن صلاة الأسفلين تعاد في الوقت. واعتل له بعض المتأخرين بأن ذلك إنما كان كذلك لكون الأسفلين لا يتحصل لهم مراعاة حال الإمام. وهذا الاضطراب في الإعادة يشير إلى الكراهة التي ذكرها شيخنا. ولكنه استخف ذلك مع الضرورة إذا ضاق الموضع بمن مع الإمام فكان يكره كون الإمام في بيت المسجد وآخرون فوقه أو هو فوقه وآخرون في بيته ويستخف مع ضيق الموضع. وأشار إلى أنه يدخله مع الاختيار تفرقة الصفوف مع ما اعتل به من عدم العلم بمراعاة الفعل إذا لم يروه. ومنعت الشافعية الائتمام مع وجود الحائل المانع من المشاهدة. وأجازه أبو حنيفة. واعتلت الشافعية بأن حائط المسجد يبنى للفصل بين المسجد وغيره فلا يجوز الائتمام مع وجود الفاصل. وأما إذا كان المأموم بحيث يرى الإمام ولا يسمع صوته فظاهر ما نقلناه عن المدونة جواز الائتمام لأنه قال لا بأس به إذا رأوا عمل الإمام أو سمعوه فجعل الرؤية بمجردها كافية. وكره أيضاً ذلك شيخنا واعتل بأن صلاة المأموم تكون تخميناً وتقديراً. وهذا الذي قاله صحيح. لأن المأموم إذا حصل ساجداً فلا طريق له إلى العلم برفع الإمام رأسه إلا الصوت. فإذا لم يسمع الصوت لم يصح منه الاقتداء. ومحمل ما في المدونة عندي على أن المأموم له طريق إلى علم ذلك إما بمشاهدة أفعال المأمومين أو بغير ذلك من الطرق التي يحس بها فعل الإمام.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال**: مذهبنا جواز[1] الائتمام وإن كان بين الإمام والمأموم نهر صغير أو طريق خلافاً لأبي حنيفة وابن حنبل في قولهما إن ذلك يمنع الائتمام. ودليلنا أن أنساً كان يصلي في بيوت حميد بن عبد الرحمن بن عوف بصلاة الإمام ولم ينكر عليه أحد. فإن احتج لأبي حنيفة

(1) جواز = ساقطة ـ و ـ.

بقوله ﷺ: «من كان بينه وبين الإمام طريق فليس مع الإمام»[1]. فقد أجيب عن هذا بأن هذا الخبر لا يعرف في كتب أهل الحديث. وإن صح حُمِلَ على طريق يمنع الاقتداء. وأشار شيخنا إلى كراهته في هذا الأصل على الجملة. فقال لا بأس أن يصلي أصحاب الأسواق جماعة وإن كانوا على خلاف السنة من تفرقة الصفوف، وفرقت بينهم الطريق. لأن هذه ضرورة. وظاهر هذا كراهة كون الطريق حائلة مع الاختيار.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: مذهبنا منع الإمامة، والإمام أرفع مما عليه المأمومون. فإن فعل ففي[2] المدونة تعاد الصلاة أبداً لأنهم يعبثون إلا أن يكون الارتفاع يسيراً فتجزيهم الصلاة. وقدر بعض المتأخرين الارتفاع بقدر الشبر وعظم الذراع. إلى هذا نحا الشيخ أبو محمد.

ودليلنا ما رواه ابن سنجر في كتابه أن حذيفة بن اليمان قدم المدائن فقام يصلي على دكان فجذبه سلمان. فقال: ما أدري أطال العهد أم نسيت؟ أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يصلي الإمام على شيء أنشز مما عليه أصحابه»[3]. ومعنى أنشز أرفع. وذكر بعضهم أن هذا ذكره أبو داود أن ابن مسعود جذبه[4]. فلما فرغ من صلاته قال له ابن مسعود ألم تعلم أنه قد نهى عن ذلك؟ قال بلى، قد ذكرت حين جذبتني. ورواه الشافعي ألم ترني تابعتك. فإن قيل فقد صلى رسول الله ﷺ على المنبر بالناس. وهذا يعارض حديثكم. قيل قد نبه ﷺ على العلة التي من أجلها فعل ذلك لأنه لما فرغ من صلاته قال إنما فعلت ذلك لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي[5]. وقد استحبت الشافعية لأجل

(1) قال النووي هذا حديث باطل لا أصل له وإنما يروى عن عمر رضي الله عنه من رواية ليث بن أبي سليم عن تميم. وليث ضعيف وتميم مجهول. المجموع شرح المهذب ج 4 ص 181.

(2) فعلى - و -.

(3) رواه البيهقي عن أبي سعيد الخدري. الهداية ج 3 ص 201.

(4) رواه مع أبي داود والحاكم والبيهقي وابن الجارود. الهداية ج 3 ص 200.

(5) رواه البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجة من حديث سهل بن سعد. الهداية ج 3 ص 199.

هذا الحديث إذا أراد تعليم المأمومين أن يصلي على موضع مرتفع ليروه ويتعلموا صلاته. وقال بعض أصحابنا إنما نهى مالك عن صلاة الإمام مرتفعاً على أصحابه لأن بني أمية فعلوه على وجه الكبر، والجبرية. فرآه من العبث ومما يفسد الصلاة. وذهب سحنون ويحيى بن عمر إلى إجازة الائتمام إذا ضاق موضع الإمام على المأمومين. وقال فضل ابن مسلمة: تعليله بأنهم يعبثون يشير إلى قصر المنع على موضع واسع يمكن أن يصلي مع الإمام فيه غيره. وكذلك أيضاً ذهب بعض الأشياخ إلى صحة الصلاة إذا كان مع الإمام قوم في مكانه المرتفع. وكأنه رأى أنه لما لم يختص بالارتفاع صحت صلاة الأسفلين.

فإن قيل قد قال مالك لا يعجبني أن يصلي الإمام بقوم على ظهر المسجد والناس خلفه أسفل من ذلك. وهذا خلاف لما ذكرتموه عن بعض الأشياخ. قيل: محمله عندي على أنه إنما كره ذلك لكون الأسفلين لا يرونه وقد قدمنا وجه كراهة الائتمام بمن لا يرى. وقد ذكرنا قول ابن حبيب في إمام السفينة يصلي فوقها ومعه قوم/ وفي أسفلها قوم يصلون معه، إن الأسفلين يعيدون في [ق 142 وجه] الوقت. وأشار بعض الأشياخ إلى أن هذا ليس برد لقول من قال بجواز الائتمام بإمام مرتفع وشاركه في الارتفاع قوم لأن ابن حبيب إنما اعتبر في ذلك كون / [و 145] المأمومين لا يمكن لهم مراعاة فعل الإمام. وقال بعض أشياخي إذا صلى رجل في موضع مرتفع لنفسه فأتى رجل فائتم به فإن صلاتهما تصح. وكأنه رأى أن افتتاحه لنفسه يشعر بعدم قصده العبث والكبر. وإن كان قد قيل لبعض الأشياخ لِمَ لم يمنع كون الإمام تحت المأمومين لعلوهم عليه؟ وهلا كان هذا من العبث أيضاً؟ فقال حال الإمامة تشرف حال الارتفاع فلا يظن بهم قصد العبث. وأشار إلى أنهم لو قصدوا العبث لأعادوا. وقال وأما علو الإمام عليهم فلا يراعى فيه القصد لأنه فعل قديماً كبراً وتجبراً فتحمى الذريعة فيه ويجري القاصد وغير القاصد مجرى واحداً. وكأن هذا إشارة إلى ما قاله شيخنا وما حكيناه عن سحنون من إجازة ذلك إذا ضاق الموضع بالإمام. وعن بعض الأشياخ في صحة الصلاة إذا شاركه بعض المأمومين في الارتفاع، يشير إلى صحة ما قاله شيخنا

من إجازة ذلك إذا ضاق الموضع. ولعل هذا الذي حكيناه عنه حماية للذريعة، إنما يحميها إذا افتتح الصلاة مرتفعاً على المأموم غير قاصد للكبر. ولا تطرد الحماية فيمن افتتح الصلاة منفرداً وحده، ثم طرأ عليه من ائتم به في مكان منخفض منه، لأن هذا لم يفتتح الصلاة قاصداً للإمامة فيؤمر فيها وإن لم يقصد العبث، كما يؤمر به من قصده. وفي كلامه احتمال ولعله لا يخالف شيخنا فيما قال. ويمكن عندي أن تجعل صلاته ﷺ على المنبر قصداً للتعليم حجة للجواز إذا ظهرت العلامات الدالة على عدم قصد الكبر على ما أشار إليه سحنون وغيره.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: تسوية الصفوف مأمور بها. قال النبي ﷺ: «سووا صفوفكم فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة»[1]. وأكد ﷺ أمرها حتى توعد عليه فقال: «لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم»[2]. وكان ﷺ يقول قبل أن يحرم: «اعتدلوا وتراصوا»[3]. وكان أمير المدينة يعاقب من خرج عن الصف.

ويبتدىء الصف من خلف الإمام ثم عن يمينه وعن شماله حتى يكمل. وفي المدونة من دخل المسجد وقد قامت الصفوف قام حيث شاء. إن شاء خلف الإمام أو عن يمينه أو عن يساره. وتعجب مالك ممن قال يمشي حتى يقف حذو الإمام. وليس هذا الذي تعجب منه مالك رَدًّا لما اخترناه من كون مبدأ الصف خلف الإمام لأن هذا الذي[4] في المدونة إنما تكلم عن رجل وحده، وقد كملت الصفوف. ونحن أخبرنا بالمختار عندنا في مبدأ الصف الأول. وهل يجوز أن يبتدأ صف قبل إكمال ما قبله؟ ظاهر المذهب على

---

(1) البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وأحمد. فيض القدير ج 4 ص 115 ح 4728.

(2) رواه مسلم من حديث نعمان بن البشير. شرح النووي ج 4 ص 156.

(3) رواه أحمد قال كان رسول الله ﷺ يقبل علينا بوجهه قبل أن يكبر فيقول تراصوا وفي رواية أقيموا صفوفكم وتراصوا واعتدلوا فإني أراكم من وراى ظهري. بلوغ الأماني ج 5 ص 309.

(4) هذا الذي قال في المدونة ـ و ـ.

قـولـيـن: والمختـار[1] أن لا يُبْتَـدَأَ صـفٌ حتـى يكمـل مـا قبلـه لقـولـه ﷺ: «أتمـوا الصف الأول ثم الذي يليه فإن كان نقص فليكن في الآخر»[2]. وخرج مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟ ثم قال: يتمون الصف الأول ويتراصون»[3]. وذكر في المدونة إذا كانت طائفة عن يمين الإمام أو حذوه في الصف الثاني أو الأول، فلا بأس أن تقف طائفة عن يسار الإمام في الصف ولا تلصق بالطائفة التي عن يمينه. قال ابن حبيب وهو كصف يبنى عليه. والذي ذكرناه أنه المختار من إكمال الصف قبل الشروع فيما يليه، لورود الحديث بإتمامه والتراصص فيه. مع قول ابن مسعود كان النبي ﷺ يمسح مناكبنا في الصلاة ويقول: «استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم ليلينى منكم أولوا الأحلام والنهى»[4]. يشير إلى النهي عن هذا الذي أجازه في المدونة.

[ق 143 ظهر] وأما الصلاة بين الأساطين/ فإن كان لضرورة من ضيق المسجد فإنه جائز عندنا وما حكي عن ابن مسعود من كراهة الصلاة بين السواري محمله على كون المسجد متسعاً. وقد كره مالك تقطيع الصفوف. والشأن في الصلاة سد فرج الصفوف. وإذا رأى المأموم فرجة فليتقدم إليها ليسدها وإن خرق إليها الصفوف خرقاً لا يضر. وما أجزناه من اتصال الصفوف بالعمل[5] غير مناقض لهذا الذي قلناه من النهي عن تقطيع الصفوف. وقد رأى أبو إسحاق ما حكيناه عن المدونة من إجازة قيام طائفة غير متصلة بطائفة أخرى، يشير إلى إجازة تقطيع الصفوف ولا يؤمر المصلي بسد فرجة في الصف.

وأما الصلاة بين الأساطين لغير ضرورة فظاهر المدونة كراهته لتقييده الإجازة بالضرورة. وفي المبسوط إجازته اختياراً. وقال في الصف بين السواري لم يزل ذلك

---

(1) والاختيار ـ و ـ.
(2) أخرجه أحمد عن أنس وأبو داود والنسائي والبيهقي سنده جيد: بلوغ الأماني ج 5 ص 316.
(3) إكمال الإكمال ج 2 ص 182.
(4) رواه مسلم من حديث أبي مسعود. شرح النووي ج 4 ص 154.
(5) بالعمد ـ ق ـ.

يعمل به عندنا ولم أسمع أحداً أنكره ولا كرهه. وقد احتج لكراهته بأنه خارج عن التراصص والمحاذاة بالمناكب التي وردت في الأحاديث التي ذكرناها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والجماعة في غير الجمعة مندوب إليها متأكدة[1] الفضيلة. ويستحب للمنفرد إعادة ما عدا المغرب في الجماعة.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ ما حكم صلاة الجماعة؟.

2 ـ وما معنى اختلاف الأحاديث في مقدار أجرها؟.

3 ـ وهل يؤمر بالجماعة من صلى في جماعة؟.

[و 146] 4 ـ وهل يؤمر بها / من صلى وحده؟.

5 ـ وهل يؤمر بالصلاة منفرداً من صلى في جماعة؟.

6 ـ ومن الجماعة التي يؤمر بإعادة الصلاة معها؟.

7 ـ ومن الجماعة التي يمنع من صلى فيها على الإعادة في جماعة؟.

8 ـ وهل يؤم من صلى في جماعة؟.

9 ـ وهل تعاد الجماعة في مسجد واحد؟.

10 ـ وما حكم من أقيمت الجماعة عليه وهو في صلاة؟.

11 ـ وما الذي يعاد من الصلوات في جماعة؟.

12 ـ وبأي نية تعاد؟.

13 ـ وهل يجتزىء بالصلاة المعادة إن بطلت الأولى أو تقضى الثانية إن بطلت؟.

14 ـ وما حكم من حضر عشاؤه وحضرت الجماعة؟.

15 ـ وما صفة المشي إليها؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في صلاة الجماعة في غير الجمعة. فالظاهر من مذهبنا ومذهب الدهماء من العلماء أنها سنة مؤكدة.

---

(1) متأكد ـ الغاني ـ.

وذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنها فرض على الكفاية. وذهب عطاء والأوزاعي وأبو ثور وابن حنبل وداود إلى أنها فرض على الأعيان. واختلفوا هل هي شرط في صحة الصلاة؟ فقال بعض أهل الظاهر هي شرط في صحة الصلاة. وقال من سواهم ممن ذكرنا ليست بشرط في الصحة.

وسبب هذا الاختلاف اختلاف الظواهر. فلنا على نفي الوجوب، والاعتداد بصلاة المنفرد قول النبـي ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزءاً»[1]. والتفاضل لا يكون إلا بين شيئين اشتركا في معنى وتفاضلا فيه. وهذا يقتضي كون صلاة المنفرد فيها فضل يقصر عن صلاة الجماعة. وإذا ثبت أن فيها فضلاً ثبت إجزاؤها والاعتداد بها. فإن قيل قد يفاضل بين شيئين لا يشتركان في المعنى الذي تفاضلا فيه كما قال تعالى: ﴿أصحاب الجنة يومئذٍ خير مستقراً وأحسن مقيلا﴾[2]. ولا مقيل لأهل النار. وكما ورد في الخبر: كل ذي مال أحق بماله. ولا حق لغير صاحب[3] المال. قيل لا يصح هذا التأويل في هذا الحديث لتحديد إجزاء الفضل بخمسة وعشرين. ولو كانت صلاة المنفرد لا فضل فيها أصلاً لم يكن ذكر خمسة وعشرين أولى من ذكر أقل منها أو أكثر من العدد. لأن فضل صلاة الجماعة يكون حينئذٍ منفرداً لا فضل يقابله حتى ينظر في زيادته عليه/ أو نقصانه عنه. وهذا واضح لا خفاء به. وقال محجن: كنت قد صليت في أهلي. فقال له النبـي ﷺ: «إذا جئت فصل مع الناس وإن كنت قد صليت»[4]. ولم يقل إن كانت صلاتك في أهلك منفرداً فأعدها. وأما المخالف فإنه يحتج بظواهر منها

[ق 144 و]

---

(1) أخرجه مسلم ولفظ: صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزءاً. إكمال الإكمال ج 2 ص 320.

(2) سورة الفرقان، الآية: 24.

(3) ذي المال ـ و ـ.

(4) رواه مالك والشافعي والنسائي والدارقطني والحاكم والبيهقي. الهداية ج 3 ص 179.

قوله ﷺ: «من سمع النداء فلم يأت أو قال فلم يجب فلا صلاة له، إلا من عذر»[1]. وأجيب عن هذا بأنه يحتمل أن يكون المراد به صلاة الجمعة. أو يكون المراد به غيرها من الصلوات ويكون المعنى لا صلاة كاملة. ويحتج أيضاً بقوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[2]. وأجيب عن هذا بأنه محمول على تقدير لا صلاة له كاملة. وقد ذكرنا في مواضع من كتابنا حقيقة اختلاف أهل الأصول في مثل هذا النفي. هل يكون مجملاً أو عموماً في نفي الذات وأوصافها وتخص الذات بدليل أو عموم في نفي أوصافها خاصة التي هاهنا الإجزاء أو الكمال، أو متردداً بين الوصفين هاهنا تردداً متساوياً أو تردداً مع كون أحدهما أظهر بما يغني عن بسط القول فيه هاهنا.

وقد أجيب عن هذا الحديث أيضاً بأنه لم يصرح فيه بذكر الجماعة، لأنه لم يقل إلا في المسجد جماعة. وإذا لم يقل ذلك لم يكن فيه دليل. ويحتج أيضاً بقوله ﷺ لابن أم مكتوم: أتسمع النداء؟ قال: نعم. قال: لا أجد لك رخصة[3]. وأجيب عن هذا بأن تقديره لا أجد لك رخصة تنفي عن صلاتك النقص. أو لعله كان في مبدأ الإسلام وهم محتاجون للتناصر والتكاثر. ويحتج أيضاً بقوله عليه السلام لقد هممت أن آمر بحطب فيحتطب ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ثم آمر رجلاً يصلي بالناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم. والذي نفس محمد بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظماً سميناً أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء[4]. قالوا وهذا التوعد لا يكون إلا على ترك فرض. وأجيب عن هذا بأنه هَـمَّ ولم يفعل[5] ما توعد به. والواجب لا يكفي فيه الهم

---

(1) أخرجه البيهقي بسنده إلى سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً وعن أبـي موسى الأشعري موصولاً وموقوفاً والوقف أصح. سنن البيهقي ج 3 ص 57.

(2) رواه البيهقي عن علي موقوفاً ومرفوعاً وعن أبـي هريرة موقوفاً. والأصح الوقف. السنن ج 3 ص 57.

(3) أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجة والحاكم والبيهقي. الهداية ج 3 ص 170 ـ 171.

(4) رواه مالك والبخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم. الهداية ج 3 ص 172.

(5) ولم ينفذ ـ ق ـ.

بالعقاب. وهذا ضعيف لأن الندب لا يهم فيه بالعقاب، ولا يخبر عن نفسه بمثل هذا فيه. لكن الجواب عن الحديث بأن يقال محمله على المنافقين التاركين الصلاة خلف النبي ﷺ نفاقاً عليه وزهداً فيه واعتقاداً لتكذيبه. وهذا كفر يحتمل أن يعاقب فاعله على تكذيبه بأشد من هذا. ودليل هذا أنه وصف هؤلاء الرجال المتخلفين عن الصلاة معه بوصف لا يليق بأحد من أصحابه ﷺ ولا يليق إلا بكافر أو منافق، لأنه أشار إلى أن الشيء الحقير الذي لا قدر له آثر عندهم من صلاة العشاء خلفه ﷺ. وهذا مما لا يظن بمسلم أنه يعتقده. مع أن قوله عليه السلام ثم آمر رجلاً يصلي بالناس يشير إلى تخلفه ﷺ عن الجماعة. ولو كانت الجماعة فرضاً على الأعيان لما أخبر أنه يهم بذلك. والمرمتان المذكورتان في هذا الحديث اختلف في/ تفسيرهما فقال مالك هما السهمان. وقال ابن وضاح هي [و 147] حديدة كالسماق كانوا يكومون كوماً من تراب ويقومون عنده عن أذرع ويرمونها بها. وقال أبو عبيدة هي اللحم الذي بين ظلفي الشاة. وهذا حرف لا أدري ما هو ولا ما وجهه. ولكن هذا تفسيره. وقد تعلق المخالف أيضاً بآثار رويت عن الصحابة رضي الله عنهم كمثل ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: الجماعة واجبة. واستدل بأن الله تعالى يسقطها في الخوف وتلا: ﴿**وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة**﴾[1]. وأجيب عن هذا بأن لا دليل في الآية لأنه لم يقل تعالى: أقم لهم الصلاة فيكون أمراً، قد يتعلق به. وإنما قال فأقمت. وهذا خبر عن أمر يفعله باختياره. وكمثل ما روي عن ابن مسعود أنه قال لو صليتموها في بيوتكم لخالفتم سنة نبيكم. ولو خالفتم سنة نبيكم لضللتم. وأجيب عن هذا بأنه قد صرح بكونها سنة. وهذا الذي قلناه. وأما قوله لضللتم فعلى جهة التغليظ أو محمول على التمالؤ على ترك الجماعة على رأي من قال من أصحابنا أنها من فروض الكفايات لا يسوغ لأهل بلد أن يتمالأوا على تركها كما لا يسوغ لهم التمالؤ على ترك الأذان لأنه إخلال بشعار الإسلام. وإذا ثبت تأويل جميع ما تعلق به المخالف وسقطت الحجة به، تعلقنا بأن الله تعالى أمر بالصلاة أمراً مطلقاً لم يشترط في ذلك جماعة. فإذا قوبلنا بشيء من أخبار الآحاد، قال

(1) سورة النساء، الآية: 102.

أبو حنيفة: هي زيادة على النص والزيادة على النص نسخ. والنسخ لا يكون بأخبار الآحاد. وقال مالك هي متأولة بدليل قوله: صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده[1] الحديث. فإن قيل بل حديثكم متأول بدليل أحاديثنا، ومحمول على أن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ إذا قطعه عن الجماعة مرض أو عذر. قيل هذا تأويل فيه استكراه وتعسف. ولا يحمل خطاب النبي ﷺ الخارج مخرج التعميم في كل فذ، المقصود به: تحضيض[2] ذوي القدرة على الجماعة وترغيبهم فيها لئلا يزهدوا فيها، على مريض أو من كان في معناه ممن لا يمكنه حضور الجماعة. ولو رغب فيها ما نفع ترغيبه لعجزه عنها. مع أن المرض والعجز نادر شاذ لا يليق أن يحمل مثل هذا الكلام عليه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلفت الأحاديث الواردة في فضل الجماعة فروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزءاً»[3]. وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»[4]. وروى أبو صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صلاة الرجل في جماعة تضاعف على صلاته في بيته وفي سوقه خمسة وعشرين ضعفاً. وذلك أنه إذا توضأ فأحسن الوضوء فخرج إلى مسجد لا يخرجه إلا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفع له بها درجة وحط بها عنه خطيئة. فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام في مصلاه، اللهم صل عليه، اللهم ارحمه فلا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة»[5]. وقد أكثر الناس الأجوبة عن اختلاف

---

(1) أخرجه البخاري ومسلم ومالك عن أبي هريرة. الهداية ج 3 ص 164 ـ 165.

(2) تخصيص ـ ق ـ.

(3) رواه مسلم عن أبي هريرة. إكمال الإكمال ج 2 ص 320.

(4) رواه مالك والبخاري ومسلم ولفظ مسلم: صلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده سبعاً وعشرين درجة. إكمال الإكمال ج 2 ص 322 والهداية ج 3 ص 164 ـ 165.

(5) رواه مسلم ولفظه صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه بضعاً وعشرين درجة. الحديث. إكمال الإكمال ج 2 ص 329.

الرواة في مقدار الفضل فقد ذكر أبو هريرة مع الخمسة والعشرين لفظ الجزء. وذكر ابن عمر مع السبع والعشرين لفظ الدرجة فيحمل[1] على أن الجزء أكثر من الدرجة بمقدار ما. فإذا قسمت الأجزاء على مقادير الدرج صارت سبعاً وعشرين. وهذا تعسف شديد. وليست الدرجة ولا الجزء تسمية لمقادير محدودة حتى تختلف التسميات لاختلاف المقادير، وإنما المراد هاهنا أن ما حصل في صلاة الفذ من الفضل يضاعف بمثله لمن صلى في جماعة أضعافاً تنتهي إلى عدد ما. وهذا يستحيل معه اختلاف لفظ الدرجة والجزء. وقيل يمكن أن يكون أحد الحديثين أشير به إلى أقوام بأعيانهم، وخوطب به قوم مخصوصون. والآخر خطاب لمن سواهم. فيبنى الحديثان على صنفين كما يبنى العمومان إذا تعارضا. وقيل يمكن أن يبنى الحديثان على نوعين من الصلوات كما بنى هؤلاء على نوعين من الناس فيكون التضعيف في بعض الصلوات بخمسة وعشرين[2]. وفي بعضها بسبع وعشرين. ويعتضد أصحاب هذا التأويل بما في حديث عثمان أن صلاة العتمة في جماعة تعدل قيام نصف ليلة. وصلاة الصبح في جماعة تعدل قيام ليلة[3]. وقيل يبنى الحديثان على حالين فالسبع والعشرون في الجماعة الكثيرة والإمام الفاضل، والتزام شروط الكمال في حكم الإمامة والصلاة. والخمسة والعشرون فبما قصر عن ذلك. وقيل الخمسة وعشرون فيمن صلى فذاً في المسجد فتفضله الجماعة في المسجد/ بخمسة وعشرين جزءاً. والسبع والعشرون فيمن صلى وحده في بيته فتفضله الجماعة في المسجد بسبع وعشرين. وإنما اختلف الفضل عند هؤلاء ما بين المسجد والبيت لأن من صلى في البيت لم يكتب له ثـواب السعي للمساجد والخطى إليها. وقد نبه في حديث أبـي صالح على معنى فضل صلاة الجماعة. وأشار إلى التعليل

ق 145 وجه

(1) فيحتمل ـ ق ـ.

(2) خمساً وعشرين. وفي بعضها سبعاً وعشرين ـ و ـ.

(3) أخرجه مالك وأحمد وأبو داود والترمذي ومسلم ولفظ مسلم بسنده إلى عثمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من صلى العشاء في جماعة فكأنما صلى نصف الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكأنما صلى الليل كله. إكمال الإكمال ج 2 ص 325. وبلوغ الأماني ج 5 ص 168.

بالخطى إلى المساجد وانتظار الصلاة. ومن صلى في بيته قد أقصر عن درجة من صلى في المسجد فذاً. لعدم خطوه إلى المساجد. فلهذا زاد التضعيف عليه بسبع وعشرين. وعلى هذا قال هؤلا يمكن أن يحمل حديث أبـي صالح على أن صلاة الجماعة في المسجد تفضل صلاة الرجل في بيته / وسوقه. فإن صلاها [و 148] في بيته أو سوقه جماعة فما ذكر من التضعيف. . .[1] الصلاة في البيت ما نبه عليه أبو صالح في حديثه جميع هذه التأويلات أشار أصحابنا إلى إمكان حمل الحديثين عليها وعندي أنه قد يستغنى عن ذلك كله إذا قيل بأن حصر هذا الخطاب بعدد لا يدل على نفي ما زاد بل تكون الزيادة لا حكم لها في الخطاب وأن الله تعالى أوحى إلى رسوله ﷺ بأنه يفضل بعدد من الثواب ثم أوحى إليه بأنه زاد فيه إذا كان حديث الخمسة وعشرين سابقاً. وإذا أمكن هذا لم تكن هذه التأويلات مضطراً إليها ولكن من لم يسلك هذه الطريقة فلا بد أن يركب أحد هذه التأويلات.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: مذهبنا أن من صلى في جماعة فلا يعيد في جماعة أخرى خلافاً لأحمد وإسحاق. والظاهر من مذهب الشافعي أنه يصلي في جماعة أخرى. ومن أصحابه من قال: لا يصلي. ودليلنا قول ابن يسار رأيت ابن عمر جالساً على البلاط والناس يصلون، فقلت: يا أبا عبد الرحمن مالك لا تصلي؟ فقال: إني قد صليت. إني سمعت النبـي ﷺ يقول: لا تعاد الصلاة في يوم مرتين[2]. وقد استثنى مالك رضي الله عنه الثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد المدينة ومسجد إيليا. ووجه استثنائه لهذه الثلاثة المساجد فضل الصلاة فيها على غيرها فتعاد الصلاة فيها طلباً للفضل. كما يعيد الفذ صلاته في جماعة طلباً للفضل.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: من صلى وحده فله أن يعيد في جماعة لقوله ﷺ لمحجن: «إذا جئت فصل مع الناس وإن كنت قد صليت في

---

(1) كلمة غير واضحة في جميع النسخ.

(2) رواه أبو داود والنسائي. نيل الأوطار ج 3 ص 188 ـ 189. وسنن النسائي ج 2 ص 114.

أهلك»[1]. فإن كان أمره بإعادة الصلاة، وإن كان قد صلاها في أهله جماعة، فأمره بذلك إذا كان قد صلاها في أهله وحده أولى. ولقوله ﷺ لرجلين لم يصليا معه: «إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم»[2]. الحديث. ولأن صلاة الجماعة أفضل فكان لمن صلى فذاً طلب الأفضل. فإذا ثبت أن له أن يعيد فلا تلزمه الإعادة وله أن يخرج من المسجد ما لم تقم الصلاة وهو فيه. وكذلك لو رأى الناس يصلون وهو مار فإنه لا تلزمه إعادة الصلاة معهم.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما من صلى في جماعة فلا خفاء في أنه لا يعيدها وحده ولا ينتقل عن الأعلى للأدنى. والإعادة إنما يطلب بها الإكمال فلا يطلب هذا الأنقص. لكن بعض أشياخي قال: يلزم على قول مالك: أن من صلى في جماعة له أن يعيد في المساجد الثلاثة، أن يعيد من صلى في جماعة فذا في هذه المساجد طلباً لزيادة الفضل على صلاته في جماعة[3]. وقد قال مالك فيمن أتى المسجد الحرام ومسجد الرسول عليه السلام وقد صلى في أهله وهو يطمع أن يدرك الجماعة في غيره أنه يصليها فيه فذا، ولا يخرج للجماعة في غيرها. قال لأن الصلاة فيها فذا أفضل[4] من الجماعة في غيرها وهذا يؤكد ما قلناه. ومحمل الحديث في تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على تساوي فضل البقاع المصلى فيها. ولو/ [ق 142] اختلفت البقاع وتساوت الصلاة في الانفراد أو الجماعة لكانت الصلاة في مسجده ﷺ تفضل على غيرها من البقاع بألف صلاة إلا ما استثني في الحديث الوارد بذلك. ولو اختلفت البقاع والصلاة لكانت الصلاة في مسجده عليه السلام جماعة تفضل الصلاة فذا في غيره من البقاع المشار إليها سبع وعشرين ألفاً.

---

(1) رواه مالك في الموطإ وأحمد والنسائي والحاكم وسنده جيد. بلوغ الأماني ج 5. ص 339.

(2) رواه أبو داود والترمذي والنسائي والدارقطني وابن حبان والحاكم. وقال الترمذي حسن صحيح. بلوغ الأماني ج 5 ص 338.

(3) يلزم على قول مالك أن من صلى في جماعة له أن يعيد في المساجد الثلاثة فذاً طلباً لزيادة الفضل = ق.

(4) أعظم ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إذا وجد المصلي فذا رجلين سواه أعاد الصلاة معهما لأنه إنما يعيد طلباً لفضل الجماعة وأقل الجماعة اثنان. فأما إن وجد رجلاً واحداً فإنه لا يعيد معه قاله الشيخ أبو الحسن قال الشيخ أبو عمران إلا أن يكون هذا الواحد إماماً راتباً فهو كالجماعة. ألا ترى أنه إذا صلى الإمام الراتب وحده فإنه لا يعيد في جماعة لأنه وحده كالجماعة.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: من صلى معه رجل بالغ فإنه لا يعيد الصلاة. فإن كان غير بالغ فاختلف الأشياخ فيه إذا كان الصبـي يعقل الصلاة فقال بعضهم لا يمنع ذلك الإعادة لأن صلاة الصبـي نافلة، فلا تمنع الإعادة. وإنما يمنعها الاجتماع على الفرض. وقال بعضهم لا يعيد تلك الصلاة في جماعة وكأنه رأى أن الصبـي دخل بنية الفرض فلا يضره سقوطه في الباطن عنه. وقد كنا قدمنا إلزام بعض أشياخنا لأبـي مصعب على قوله بصحة الائتمام بالصبـي في الفرائض أن يجيز صلاة المفترض خلف المتنفل. وذكرنا أن غيره من الأشياخ تردد في هذا الإلزام لأجل ما أشرنا إليه من كون الصبـي معتقداً للفرض.

ولو صلى في بيته مع امرأته أو مع أخته فهل يعيد في جماعة؟ قال الشيخ أبو الحسن اختلف فيه أصحابنا في أيام الشيخ أبـي محمد، والذي أذهب إليه أنه لا يعيد. لأنه هو والمرأة جماعة. وإلى هذا نحا الشيخ أبو عمران. ولو ائتم رجل بآخر لم يعلم أنه غير متطهر فقد قال / أبو إسحاق لا يعيد المأموم في جماعة. واحتج بإمام الجمعة يصلي ناسياً للطهارة فإن الجمعة تجزي من خلفه وإن كانت الجماعة من شرط الجمعة. فعدم العلم بطهارة الإمام في مسألتنا لا تمنع من حصول حكم الجماعة. قال وانظر لو كان المأموم هو الذاكر أنه على غير وضوء هل يمنع الإمام من إعادة الصلاة في جماعة؟ وهذا الذي تردد فيه أبو إسحاق في المأموم لا يتضح وجه تردده فيه مع إمضائه القول في الإمام لأن اعتقاد الجماعة قد حصل فيما تردد فيه. وحصل مع هذا الاعتقاد فعل الجماعة ظاهراً. فوجب أن يمنع من الإعادة في الجماعة كما لو كان الإمام هو الناسي

[و 149]

لوضوئه. وقد منع في المدونة إماماً راتباً صلى وحده لتأخر الناس عنه أن يعيد في جماعة أخرى ولم يحصل له سوى اعتقاد الجمع فكيف بهذا الذي حصل له اعتقاده وفعله.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: من صلى وحده فلا يصح أن يؤتم به لأنه لا يدري أيتهما صلاته، فالمؤتم به يقتدي بمن لا يتحقق أنه في فرض يعتد به. قال بعض أشياخي: ولو نوى رفض الأولى لجرى صحة الائتمام به على القولين في صحة الرفض. فمن صححه صحح الائتمام به لبطلان الأولى. ومن لم يصححه لم يصحح الائتمام به للتردد في فرضه كما قدمنا. ولو نوى بصلاته الثانية النافلة لجرت صلاة من ائتم به على القولين في صحة الائتمام بالصبـي. وقد كنا نحن قدمنا الكلام على ائتمام المفترض بالمتنفل. وذكرنا تردد بعض الأشياخ في تخريج ذلك على إمامة الصبـي لكون الصبـي معتقداً الفرض. وما قدمناه يغني عن إعادته هاهنا.

فإن أم من صلى وحده فإن صلاة المأموم لا تجزيه. قال سحنون يعيد المأموم وإن خرج/ الوقت ما لم يطل لاختلاف الصحابة في ذلك. قال ابن حبيب [ق 146] يعيد المؤتمون أفذاذاً لأجل صحة صلاتهم عند آخرين فراعى ابن حبيب خلاف هؤلاء القائلين بصحة الصلاة خلفه. والصلاة إذا صحت لا تعاد في جماعة عندنا. ومن لم يراع خلاف ما ذكرناه فيما تقدم من الذاهبين إلى أن الصلاة ولو صحت جازت إعادتها في جماعة وإن صليت في جماعة. وعندي أنه إنما سلك هذا المسلك لأنا إذا راعينا صحة الصلاة على قول غيرنا ترتيباً على هذا، منع إعادتها في جماعة على مذهبنا. وإجازة ذلك على مذهب غيرنا. ومراعاة مذهبنا أولى من مراعاة مذهب غيرنا.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: مذهبنا أن المسجد إذا كان له إمام راتب فصلى فيه فإنه ينهى عن أن يصلي فيه جماعة بعده، وبه قالت الشافعية. واشترطت إذا لم يكن المسجد على قارعة الطريق، وكان في المحلة[1]. وذكر

(1) المحجة ـ و ـ.

ابن مزين عن أصبغ أنه دخل مع أشهب المسجد وقد صلى إمامه. فأمر أصبغ أن يأتم به. وظاهر هذا أنه يجيز الجمع. وحكاه عنه ابن حارث. وأضاف إليه إجازة الجمع. وقال عطاء والحسن والنخعي وقتادة وأحمد وإسحاق بجواز ذلك. وروي ذلك أيضاً عن أنس وابن مسعود. وروي عن أحمد رواية أخرى أنه قال لا يصلي في المسجد الحرام ولا في مسجد المدينة ويصلي فيما سوى ذلك من المساجد. فأما من أجاز ذلك فإنه يتعلق بعموم قوله عليه السلام: «صلاة الجماعة تفضل صلاة أحدكم وحده»[1]. الحديث. ونحن إن سلمنا العموم في مثل هذا خصصناه بضرب من الاستدلال: وهو ما ذكره القاضي إسماعيل من أنه يؤدي إلى العداوة والبغضاء وتفرق الكلمة. لأن الإمام الراتب يقع في نفسه أن المنفردين بجماعة أخرى تأخروا عنه واتخذوا إماماً لأنفسهم، لاعتقادهم أن الإمام الراتب ليس بأهل للإمامة، فتقع الشحناء والعداوة بين الأئمة. ويؤدي إلى افتراق الكلمة. وقد علل أيضاً ذلك بتعليل آخر وهو أن في الأذن فيه تطريقاً لأهل البدع لأن يتخذوا لأنفسهم إماماً يصلون خلفه. وأيضاً فقد كانت الصحابة رضي الله عنهم إذا دخلوا المسجد وقد صلى فيه إمامه صلوا أفذاذاً. وكذلك السفينة عندنا لا يجمع فيها مرتين. لأن ما عللناه في المساجد يوجد مثله في السفن. ولو كان المسجد له إمام راتب في بعض الصلوات خاصة فإنه يمنع الجمع في تلك الصلوات. وأما ما سواها من الصلوات التي ليس فيها إمام راتب فهل يمنع فيها من الجمع إذا تقدمت جماعة أم لا؟ اختلف في ذلك قول مالك. والأظهر[2] على أصلنا في إجازة الجمع في المساجد، التي لا إمام لها راتباً، الجواز. لأن المتقدمين بالجمع لم يكن لإمامهم حق في التقدم في تلك الصلاة، فيقدر من أتى بعده، كالمنازع له في حقه. وإذا ثبت أن المعنى الذي من أجله وقع المنع مراعاة حقوق الأئمة، فإن ذلك يطرد في كل ما فيه حق لهم. فلو حاول قوم أن يجمعوا قبل الإمام الراتب لنهوا عن ذلك. لأن فيه من أذى قلب الإمام ما فيه إذا جمعوا بعده، وكذلك لو استخلف / الإمام الراتب لم

و 150

(1) تقدم تخريجه.

(2) الأشهر ـ ق ـ.

يكن له أن يجمع بعد من استخلفه. وقال مالك إن صلى المؤذن فلم يأته أحد. ثم أتى إمام المسجد والناس. فإن كان المؤذن ممن يؤمهم إذا غاب إمامهم فهو كالإمام صلاته وحده كصلاة[1] جماعة لا يجوز لهم أن يجمعوا بعده تلك الصلاة. وإن كان ممن لا يصلي إذا غاب الإمام فهو كرجل من الناس. ويحمل هذا الذي قاله مالك على أن المؤذن صلى في وقت لا يؤمر فيه بانتظار الإمام. وأما لو صلى في وقت صلاة الإمام المعتاد أو بعد ذلك بيسير لكان من حق الإمام أن يعيد تلك الصلاة لأن من أم قبله كالمتعدي في الإمامة لمسابقة الإمام في الإمامة. وإنما يكون للناس إسقاط حق الإمام إذا طال تأخره حتى أضر بهم، فإنهم يكون لهم حينئذٍ أن يقدموا من يصلي بهم. وعلى طرد التعليل الذي قلناه يمنع الفذ أن يصلي والإمام يصلي، سواء أحب الفذ أن يصلي فرضاً أو نفلاً. ويمنع أيضاً أن يجلس والإمام يصلي وأن يخرج بعد أن تقام الصلاة.

وقد قال في المدونة فيمن صلى في جماعة فليخرج من المسجد إذا أقيمت تلك الصلاة. فمنع الجمع قبله أو بعده ومنع الصلاة في حين صلاته أو الجلوس في حال صلاته تأخراً عن الصلاة معه أو الخروج بعد إقامة الصلاة، كل ذلك معلل بما قلناه من إيذاء قلب الإمام. ولو تعمد الفذ التأخير عن الإمام فيأتي المسجد ويصلي وحده لمنع من ذلك لما فيه من إيذاء الإمام. وإنما يجوز للفذ أن يتقدم بالصلاة أو يتأخر مع عدم القصد لما يؤذي قلب الإمام.

وصحن المسجد حكمه حكم المسجد في جميع ما قدمناه. وما قدمناه من حديث الأسود فيه إشارة إلى بعض ما في هذا الباب.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: من أقيمت عليه الصلاة وهو في صلاة في المسجد فلا تخلو الصلاة التي هو فيها من ثلاثة أحوال[2] أحدها أن تكون هي تلك الصلاة التي أقيمت. والثاني أن تكون صلاة نفل. والثالث أن تكون صلاة فرض آخر.

---

(1) صلاة ـ ق ـ.
(2) أقسام ـ ق ـ

فأما إن كانت تلك الصلاة التي أقيمت فلا تخلو من ثلاثة أقسام إما أن تكون إقيمت عليه الصلاة قبل أن يعقد ركعة أو بعد عقدها أو بعد أن عقد ركعتين. فإن أقيمت عليه ولم يعقد ركعة فظاهر المذهب على قولين: أحدهما وهو المشهور أنه يقطع. وذكر أشهب أنه يتم ركعتين ما لم يخف فوات الركعة مع الإمام فيقطع. وعن ابن القاسم في كتاب ابن سحنون فيمن أقيمت عليه الصلاة وهو في المغرب لم يعقد ركعة أنه يكمل ركعتين ويسلم. ولم يشترط ألا تفوته الركعة مع الإمام وهذا إن أخذ على ظاهره كان قولاً ثالثاً.

وإن أقيمت عليه وقد عقد ركعة فلا يخلو: إما أن تكون الصلاة التي هو فيها وأقيمت عليه ما سوى المغرب. أو المغرب فإن كانت ما سوى المغرب فإنه يضيف إليها ثانية. هكذا[1] مطلق الروايات. وحملها بعض الأشياخ على أن ذلك إذا لم يخف فوات ركعة مع الإمام. واحتج برواية أشهب عن مالك قال: قيل لمالك: فإن علم أن الإمام سيسبقه ببعض صلاته ويدرك بعضها. قال: لا ينبغي له أن يصلي والإمام يصلي إلا أن يفرغ هو قبل أن يرفع الإمام رأسه من الركعة الأولى.

وإن كانت الصلاة هي المغرب فاختلف قول ابن القاسم. فقال يضيف إليها أخرى كسائر الصلوات. وقال: في المدونة يقطع. ورآها بخلاف غيرها من الصلوات لما كانت المغرب لا تنفل[2] قبلها. فلو أمره بإكمال ركعتين لأمره بالتنفل قبل المغرب. وأشار بعضهم إلى أنه إنما رآها بخلاف غيرها من الصلوات لأجل أن نية الوتر ينافي نية الشفع. فلو شفع الركعة لفعل ما ينافي نية الوتر التي دخل عليها. وتشفيعه ركعة الظهر لا ينافي ما دخل فيه لأنه على نية الشفع دخل.

وإن أقيمت عليه وقد صلى ركعتين فلا يخلو أيضاً: إما أن يكون سوى المغرب أو المغرب فإن كانت سوى المغرب فإنه يسلم من ركعتين. وإن كانت

(1) وهكذا ـ و ـ.

(2) لا يتنفل ـ ق ـ.

المغرب فاختلف في ذلك قول ابن القاسم أيضاً. فقال في المجموعة: يسلم من اثنتين كسائر الصلوات وذكر ابن حارث أنها رواية ابن غافق في المدونة. وقال في المشهور من رواية المدونة: يكملها ثلاثاً ويخرج. وأجرى أشهب المغرب مجرى سائر الصلوات فقال إن صلى منها ركعة أضاف إليها ثانية. وإن صلى اثنتين سلم منهما كأحد قولي ابن القاسم.

ولو كان هذا الذي ذكرنا أنه عقد ركعتين لم تقم عليه الصلاة حتى عقد الثالثة فإنه يكمل صلاته بالرابعة بنية الفرض ثم يعيدها مع الإمام على أن ذلك إلى الله تعالى على ما نذكره في إعادة الفذ. وأشار بعض الشيوخ إلى أن محمل ذلك على أنه لم/ يخف فوات ركعة مع الإمام. وأما لو خاف لقطع بسلام. [ق 148] واحتج في هذا بما احتج به فيما قبل من رواية أشهب. وفيه نظر عندي. لأن هذا مأمور بالإكمال بنية الفرض وقد يكون عند الله تعالى هو المحسوب فرضه والقطع فيه مع إكماله بنية / الفرض لخوف فوات ركعة مع الإمام أثقل منه إذا [و 151] قطع من ركعة مخافة أن تفوته ركعة مع الإمام. لأن هذا لم يفسد بقطعه فرضاً. بل فرضه قد فسد. وإنما امتنع من إكمال صورة الفعل. وقد يكون إدراك ركعة مع الإمام أولى من إكمال صورة الفعل بنية النفل.

وسبب الاختلاف فيما اختلف فيه من ذلك: الموازنة بين المنهيات ليعلم أيها أخف فيركب. فقطع العمل أو تغير النية فيه منهـي عنه. وصلاتان معاً منهي عنـه أيضاً وتحصيل ركعة مع الإمام مأمور به. فالمواضع التي أمر فيها بالقطع من أمر به رأى أنه أخف من صلاتين معاً. وأخف من فوت ركعة مع الإمام. والتمادي إنما أمر به من أمر لأنه رآه أخف من قطع الصلاة والتمادي إلى صورة النفل[1] تخفيفاً لقبح القطع فهذا السر الذي دار عليه جميع ما تقدم في مسائل هذا الباب.

وأما إن كانت صلاة نفل ففي المدونة فيمن كان في نافلة ولم يركع حتى أقيمت عليه الصلاة: أنه إن كان ممن يخف عليه الركعتان أن يقرأ فيهما بأم القرآن وحدها ويدرك الإمام قبل أن يركع فلا يقطع نافلته. فإن قيل لم فرق

---

(1) الفعل = ق =.

في المدونة بين من كان في فرض أو نافلة فأقيمت عليه الصلاة قبل أن يعقد ركعة فأمره في النافلة بالإكمال على الشرط الذي ذكرتموه وأمره في الفريضة بالقطع؟ قيل فعل ذلك لثلاث علل: إحداهـا أنه إذا قطع الفريضة عاد إليها. وإذا قطع النافلة لم يعد إليها. لأنه لم[1] يتعمد قطعها. فعوده إلى العبادة يسهل[2] قطعها عند سبب يقتضيه. وما لم يعد إليه يثقل القطع فيه. والثانية أن الفريضة لو أمرناه بالتمادي لم يتماد لإكمال صورة الفرض، لأن ذلك لا يصح. وإنما يتمادى ليكمل صورة النفل. واقتصاره على صورة النفل بعد أن أحرم على صورة الفرض قطع للفرض[3]. فلما كان الفرض لا يخلو من قطع استخف قطعه قبل إكمال صورة النفل. والثالثة أنه لما * أمره بإكمال النفل لم يأمره بتغيير النية التي أحرم عليها وإذا أمره بالتمادي في الفرض إلى صورة النفل *[4] أمره بتغيير نيته واعتقاد نية النفل بعد أن أحرم على نية الفرض. وتغيير النية يثقل فاستخف القطع لأجله.

وأما إن كانت الصلاة التي هو فيها صلاة فرض آخر غير الذي أقيمت عليه كمن كان في الظهر فأقيمت عليه العصر فاختلف في ذلك على ثلاثة أقوال: فأجرى ابن القاسم هذه المسألة مجرى ما لو أقيمت عليه الصلاة بنفسها فقال إن كان ركع ركعة أتم ركعتين إلا أن يخاف فوات ركعة مع الإمام فليقطع. ومراعاته هاهنا فوت ركعة الإمام يؤكد تأويل الذي قدمنا ذكره عن بعض الأشياخ. وقال مالك إن كان يطمع أن يفرغ من صلاته ويدرك الصلاة مع الإمام فعل. وإلا قطع ودخل مع الإمام ثم استأنف الصلاتين. وحمل بعض المتأخرين هذه الرواية على أنه إنما أذن له في الإكمال ما لم يخف فوات ركعة. فإن قيل فما الفرق على هذه الرواية ما بين إقامة صلاة أخرى عليه وبين إقامة تلك الصلاة بعينها؟ قيل: قد قال بعض المتأخرين من أصحابنا: يحتمل أنه يساوي مالك بينهما ويرى إذا

(1) لا ـ و ـ.
(2) لعوده إلى العبادة فيسهل ـ و ـ.
(3) الفرض.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ ق ـ.

أقيمت عليه الصلاة التي هو فيها وطمع بإكمالها قبل ركوع الإمام أكملها وإليه نحا في رواية أشهب. ولا فرق بين أن تقام الصلاة التي هو فيها * أو صلاة أخرى. لأنه إنما أمر بالقطع في الجميع لئلا يقع في صلاتين معاً. وقد يفرق بينهما بأن من أقيمت عليه الصلاة التي هو فيها *[1] إذا قطع وصلى مع الإمام اعتد بصلاته معه، وحصل له فضل الجماعة. والذي أقيمت عليه صلاة أخرى إذا قطع لم تحصل له الصلاتان جميعاً. أما الأولى فلإبطاله إياها وأما التي مع الإمام فلأنه صلاها وعليه صلاة. وإذا أمر بالتمادي والإكمال ثم الصلاة بعد ذلك مع الإمام حصلت له الصلاتان جميعاً فأمر بالتمادي لأن فيه تحصيل[2] الصلاتين، وفي القطع إبطالهما فحسن الفرق بينهما. وقال محمد بن عبد الحكم يتم صلاته التي هو فيها ويخففها. فإن أدرك مع الإمام شيئاً صلى وإن لم يدرك صلى لنفسه. وإن لم يكن دخل في الصلاة خرج من المسجد فأمره بالإكمال لنفسه كما أمره مالك ولكنه لم يشترط ما اشترطه مالك من مراعاة فوت صلاة الإمام. وإنما لم يشترط ذلك لأنه رأى أن في قطع صلاة الظهر[3] التي هو فيها زيادة في فواتها. ومراعاة فوات الوقت عنده أولى من مراعاة حق الإمام.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: مذهب مالك رضي الله عنه إعادة الصلوات كلها سوى المغرب هكذا ذكر عنه مطلقاً. وذكر مالك في العتبية أنه لا يعيد أيضاً العشاء إذا أوتر. وقال المغيرة من أصحابه يعيد الصلوات كلها وبه قال الشافعي. وروي عن ابن عمر وابن مسعود وأبـي موسى رضي الله عنهم أنه يعيد الصلوات كلها إلا المغرب والصبح. وبه قال النخعي والأوزاعي. وقال الحسن وأبو ثور وابن حنبل وبعض أصحاب الشافعي يعيد الصلوات كلها إلا الصبح والعصر، إلا ابن حنبل قال يصليها مع إمام الحي دون غيره.

وأما أبو حنيفة فاختلفت النقلة عنه فنقل ابن القصار من أصحابنا عنه مثل مذهب الحسن أنه يستثني الصبح والعصر. ونقل غيره من أصحابنا وأصحاب

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) لأنه فيه يحصل ـ و ـ.
(3) الظهر = ساقطة ـ و ـ.

الشافعي قصر جواز الإعادة على الظهر والعصر خاصة.

وإذا قلنا بمنع إعادة العشاء إذا أوتر فمتى أعادها أعاد الوتر عند سحنون ولم يعد[1] عند يحيى بن عمر. وإذا قلنا بمنع إعادة المغرب فمتى أعادها اختلف قول مالك فيه. فروى عنه ابن القاسم / * أنه يضيف إليها ركعة ليشفع صلاته بها. وروى عنه ابن وهب أنه يعيدها ثانية *[2]. ودليلنا على إعادة الصلوات كلها حديث محجن لما قال له النبي ﷺ: «إذا جئت فصل مع الناس وإن كنت قد صليت»[3]. ولم يفرق فيه بين سائر الصلوات. وقال الأسود شهدت الصبح مع النبي ﷺ في حجته بمسجد الخيف فلما انصرف رأى رجلين لم يصليا معه. فقال: علي بهما. فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا قد صلينا في رحالنا. فقال لا تفعلا. إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكم نافلة[4]. فعم سائر الصلوات وخرج الحديث على سبب وهو صلاة الصبح فصار كالنص على إعادتها ورداً على من منعه. فإن قيل في مقابلة هذا العموم عموم آخر وهو قوله ﷺ: «لا تُصَلَّى صلاة واحدة في يوم مرتين». قيل معناه لا تُصَلَّى مرتين على جهة الوجوب بدليل ما قدمناه من حديثنا. وأما المستثنون للصبح والعصر فإنهم يحتجون بقوله ﷺ لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس[5]. وجوابهم عن هذا أن المراد ما سوى الصلاة المعادة لأجل الجماعة بدليل حديثنا. وقد ذكرنا أنه خرج على سبب وهو صلاة الصبح.

وأما مالك فإنه إنما استثنى المغرب لأنها وتر صلاة النهار فإذا أعادها

(و 152)

(1) ولم يعده ـ ق ـ.
(2) ما بين النجمين ـ ممحو بالنسخة ـ و ـ.
(3) أخرجه النسائي. السنن ج 2 ص 112.
(4) أخرجه أبو داود والترمذي. جامع الأصول ج 5 ص 651.
(5) البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة وأحمد. فيض القدير ج 6 ص 428 ح 9893.

صارت شفعاً. ولأنه لا بد أن تكون إحدى صلاتيه نافلة[1]. والتنفل بثلاث لا يجوز. ولا تكون صلاة الوتر حجة على جواز التنفل بالثلاث لأن/ الوتر صلاة مسنونة فاتبع في عددها ما سن فيها. [ق 149]

وأشار بعض الناس إلى أن ابن عمر إنما أضاف إلى صلاة المغرب صلاة الصبح لأنه رآها صلاة أقرت[2] على الفريضة الأولى. فأشبهت صلاة السفر وكان لا يتنفل في السفر إلا من جوف الليل حرصاً على أن يلتزم رخصة التخفيف. وإعادة الصبح كالإخراج لها عما شرع فيها من بقائها على الأصل.

وأما منع مالك إعادة العشاء إذا أوتر فإنما ذلك عندي لأنه لا يوتر في ليلة واحدة مرتين، ومن شأن العتمة أن يوتر بعدها. فلو كانت إعادتها مشروعة لأعيدت على حسب ما شرعت أولاً، وذلك يقتضي إعادة الوتر وإعادة الوتر لا تجوز.

وأما اختلاف أصحابنا في إعادة الوتر فيحتمل أن يكون مبنياً على الاختلاف في كيفية نية الإعادة. فمن ذهب إلى الإعادة بنية النفل لم يعد الوتر إذا سلك طريقة من قال: من تنفل بعد وتره فلا يعيد الوتر على ما سنذكره في باب الوتر إن شاء الله تعالى. ومن ذهب إلى الإعادة بنية الفرض أعاد الوتر لأنه لا يدري أي صلاتيه هي الفرض؟ فإذا أمكن أن تكون الثانية هي الفرض ومن شأن الفرض في هذه الصلاة أن يوتر بعده فيؤمر بالإعادة للوتر.

وأما اختلاف قول مالك في إعادة صلاة المغرب ثالثة فإنه إنما أمر به في أحد قوليه لأنه يرى أن منع إعادة المغرب لأجل أنها وتر النهار فإذا صلاها ثانية فقد شفعها فيؤمر بإعادتها ثالثة ليزيل ما أفسد من موضوعها، لا سيما إن قيل إن للوتر مدخلاً في النفل بدليل الوتر في صلاة الليل. وإنما أمر في قوله الثاني أن يشفعها بركعة لأنه كأنه يرى أن منع الإعادة لأجل أن النافلة مطلقة لم يشرع فيها وتر. فإذا فعل تدارك ذلك بإشفاعه ما لم يفت لا سيما إن قيل إن نية الشفع لا

(1) إحدى الصلاتين نفلاً ـ و ـ.

(2) إشارة إلى حديث عائشة رضي الله عنها.

تنافي نية الوتر على طريقة من رأى ذلك.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: اختلفت الرواية عن مالك رضي الله عنه في الصلاة المعادة. فروي عنه أن الأولى فرضه، والثانية نفل. وروي عنه أن ذلك إلى الله تعالى يجعل أيتهما شاء فرضه. وإليه ذهب ابن عمر رضي الله عنه. وهذا يقتضي أن يصلي الثانية بنية الفرض. هكذا قال بعض أصحابنا البغداديين، يؤمر المعيد أن ينوي بها فرضاً، وروي عن الشعبي والأوزاعي أنهما قالا أنهما فرضاه، فإن أرادا فرضيه بمعنى التردد بينهما فهو كقولنا هذا. واختلف قول الشافعي أيضاً على حسب ما اختلف عليه قول مالك. وأما أبو حنيفة فذهب إلى أن الثانية نفل. وروي ذلك عن علي رضوان الله عليه والثوري وأحمد وإسحاق. واختلف عن ابن المسيب وعطاء، فروي عنهما أن الأمر في ذلك إلى الله تعالى كأحد قولينا. وروي عنهما أن الثانية فرضه. وقال بعض أشياخي: إذا اتفق مالك وأصحابه على جواز إعادة الصبح والعصر اقتضى ذلك أن الأخيرة[1] ليست بنافلة. ولو قيل إنها نافلة للزمهم أن يمنعوا إعادة الصبح والعصر. وأشار بعض الأشياخ أن القولين مبنيان على صحة الرفض. فإن منعناه كانت الأولى فرضه لأنها لا ترفض. وإن جوزناه صح أن يكون فرضه متردداً. وقد احتج من قال إن الثانية نفل بقوله في الحديث الذي قدمناه قبل هذا فإنها لكم نافلة. وأجيبوا عن هذا بجوابين أحدهما: أن الضمير محتمل على ماذا يعود، على الصلاة الأولى أو الثانية؟ وإن احتمل / * أن يكون أراد بقوله: نافلة [و 153] الصلاة الأولى لم تكن فيه حجة على أن الثانية نفل. والثاني أن النفل ـ الزيادة ـ فيحتمل أن يريد أنها *[2] زيادة على الواجب الأول. واحتجوا أيضاً بأن الذمة قد برئت بالصلاة الأولى فإذا تيقنا براءتها فلا وجه إلا جزم القول بأن الثانية نفل. وأجيبوا عن هذا بأن تأدية الفرض تقع على وجهين: وجه نقص. ووجه كمال. وإن المكلف إذا أوقعها على وجه النقص كان له إعادتها على صفة الكمال بنية الفرض. فيقبل الله منه أي الصلاتين شاء. وقد يمكن أن يقال إن

(1) الثانية ـ ق ـ.
(2) محو في نسخة ـ و ـ.

الذمة موقوفة فإن لم يعد تحققنا براءتها. وإن أعاد كان الأمر إلى الله تعالى. واحتج من قال بأنه يعيد بنية الفرض أن الإعادة إنما أذن فيها إذا كانت في جماعة، فلو كانت الثانية نفلاً لما شرط في الإذن الجماعة. وأجيب عن هذا أنه إنما شرط ذلك لأن الجماعة سبب هذا النفل، فعلق فعل هذا التنفل عليه. كما علقت السنن بأسبابها. واحتجوا أيضاً بأنها لو كانت نفلاً لم يشترط في الإذن في الإعادة أن يكون صلى الأولى فذا، ولجازت الإعادة في جماعة بعد جماعة إلى غير حد. لأن النفل لا يقف على عدد. وهذا أيضاً قد يجاب عنه فيقال سبب هذا النفل الجماعة فإذا حصلت لم يتكرر بتكررها[1] لأن ما في الثاني من الفضل نحوٌ مما في الأول فلا معنى للتكرير.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: إذا صلى فذاً ثم أعاد في جماعة فذكر بعد إعادته أن الأولى كانت على غير طهارة فهل يكتفي بصلاته الثانية أم لا؟ في ذلك ثلاثة أقوال: قال ابن القاسم تجزيه الثانية. وقال ابن الماجشون لا تجزيه لأنه صلى الثانية على جهة السنة لا على جهة أداء الفريضة[2]. ومراد ابن عمر في قوله في الصلاتين هما إلى الله أي في التقبل لا في الاعتداد. وقال أشهب إن كان حين دخوله في الثانية ذاكراً للأولى فلا تجزيه هذه، وإن لم يكن ذاكراً أجزأته.

وهكذا اختلف أيضاً إذا صلى مع الإمام لفضل الجماعة معتقداً أنه صلى في بيته ثم ذكر أنه لم يصل فقال ابن القاسم تجزيه. وقال أشهب لا تجزيه.

وأما إذا كانت الأولى على طهارة وأحدث في أثناء الثانية فهل عليه قضاؤها أم لا؟ في ذلك أربعة أقوال: روى المصريون عن مالك: ليس عليه أن يعيد الثانية. قال أشهب ولو قصد بصلاته مع الإمام رفض الأولى لم تلزمه الإعادة. وروي عن مالك أنه يعيدها وبه قال ابن كنانة وسحنون، واختلفا في التعليل. فقال ابن كنانة لأنه لا يدري أيتهما صلاته وقال سحنون لأنها وجبت

(1) والنفل يتكرر بتكررها ـ و ـ.
(2) الفرض ـ و ـ.

عليه بدخوله فيها. وفائدة اختلافهما في التعليل عندي أن الحدث إذا كان عن غلبة فمقتضى قول سحنون أن الإعادة لا تلزم. لأنه علل الإعادة بالتزام المعيد إياها، والنافلة إذا حدث فيها عن غلبة لم يعدها. ومقتضى قول ابن كنانه أنه يعيد لأنه علل الإعادة بما يشير إلى أن الأولى قد ارتفضت. وإذا جاز رفضها وجاز أن تكون الثانية هي الفرض، فالفرض من أفسده عن غلبة قضاه. وقد أشار ابن مسلمة في المبسوط إلى هذا الذي ظهر لي إشارة عن بعد. فقال يعيد الثانية سواء كان حدثه عن غلبة أو عمد. فتنبيهه عن الغلبة إشارة لما خرجته على التعليل. وقال عبد الملك إن أحدث بعد عقد ركعة أعاد الثانية لأنه أدرك صلاة الإمام. وإن كان قبل أن يعقد ركعة لم تلزمه إعادتها. وحكى هذا المذهب ابن سحنون عن أبيه. وقال مالك في كتاب ابن سحنون إن كان أراد بصلاته/ مع [ق 150] الإمام أن يجعلها فرضه والتي صلى وحده نافلة، أو كان أراد أن يكون الأمر إلى الله تعالى في صلاتيه فليعد الثانية. وسبب هذا الاختلاف في إجزاء الثانية عن الأولى الاختلاف في كيفية النية للثانية. فإن كانت الثانية صليت بنية النفل فلا شك أنها لا تجزيء عن الأولى إذ لا تجزىء صلاة نفل عن صلاة فرض. وإن صليت بنية الفرض أجزأت الثانية عن الأولى، وإن صليت بنية أن الأمر لله سبحانه أجزأت أيضاً، وفيه نظر عندي. لأن النية للثانية وقع فيها تردد فقد لا تنوب عن نية الجزم. وأشار بعض أشياخي إلى أنه لو ذكر الثانية خاصة على غير طهارة اعتد بالأولى إن صلى الثانية بنية التردد. وإن صلاها بنية الفرض جرى اعتداده بالأولى على اختلاف في صحة رفضها.

وأما الاختلاف في قضاء الثانية إذا أحدث فيها فإنه يجري أيضاً على اعتبار كيفية النية للثانية، هل نوى بها النافلة أو الفرض؟ فإن نوى النفل فإنه يلزمه لدخوله فيه على ما أشرنا إليه. وإن نوى الفرض نظر هل ارتفضت الأولى به أم لا؟ فإن ارتفضت فلا شك في الإعادة لأنه لم تحصل له الأولى ولا الثانية. وإن لم ترتفض الأولى نظر هل تجري الصلاة الثانية مجرى الواجب الأصلي فتقضى وإن أحدث فيها عن غلبة أم لا؟ على هذا يدور الخلاف المتقدم، سوى القول الذي فرق فيه بين أن يعقد ركعة أو لا يعقدها، فإنه لا وجه له سوى ما أشار إليه

من التعليل من أنه إنما يدرك صلاة الجماعة بعقد ركعة مع الإمام. فكأنه يرى أنه إنما التزم وقصد / فضل الجماعة فلا تلزمه الصلاة إلا بالدخول في ذلك [و 154] والدخول في ذلك لا يكون إلا بعقد ركعة وهو توجيه ليس بالواضح. وقد وقع في أحد هذه الأقوال الأربعة قول مالك إن كان أراد بصلاته مع الإمام أن يجعلها فرضه والتي صلى وحده نافلة، أو أراد أن يكون الأمر إلى الله. وهذا إشارة منه إلى صحة كون النية جازمة. وصحة كونها مترددة على ما كنا أشرنا إليه. وهكذا قول مالك في المبسوط فيمن صلى في بيته ثم أتى المسجد فوجد الإمام جالساً آخر صلاته فكبر وجلس معه، أنه إن كانت نيته حين دخل مع الإمام، أن يجعلها فرضاً[1] وصلاته في بيته نافلة، فعليه أن يتمها وقد أجزت عنه صلاته في بيته. فأشار هاهنا إلى صحة الدخول بنية الفرض الجازم وجعل عليه الإتمام لأجل الالتزام وإن كان لم يعقد ركعة مع الإمام.

والجواب عن السؤال الرابع عشر: أن يقال: إذا حضر العِشاء والعَشاء فقال ابن حبيب إنما يؤمر بتقدمة الطعام إن كان جائعاً قد اشتهاه حتى يشغله ذلك عن الصلاة. ونحوه قالت الشافعية يبدأ بالصلاة أيضاً إن كانت نفسه لا تتوق إلى الطعام، فإن كانت تتوق إليه أكل منه ما يسكن نفسه. وقال الثوري وأحمد وإسحاق يبدأ بالطعام بكل حال، وروي ذلك عن عمر وابنه رضي الله عنهما، وقال بذلك داود. ورأى: أنه إن بدأ بالصلاة بطلت صلاته. وقد تعلق من قال يبدأ بالطعام بقوله ﷺ: «إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدأوا بالعشاء»[2]. ورأى داود إن مخالفة هذا وركوب النهي في تقدمة الصلاة يفسدها: فحمل ابن حبيب والشافعية على كون النفس تتوق إلى الطعام لأن ذلك يمنع من استيفاء الصلاة والقيام بسائر حقوقها كما نهي الحاقن عن الصلاة لاستعجال الحقنة له عن استيفاء حقوق الصلاة.

والجواب عن السؤال الخامس عشر: أن يقال: أجاز مالك الإسراع في

(1) ظهراً - و -.

(2) رواه البخاري ومسلم ولفظ مسلم عن أنس إذا حضر العشاء وأقيمت الصلاة فابدأوا بالعَشاء. إكمال الإكمال ج 2 ص 254 و 290.

المشي إلى الصلاة إذا أقيمت ما لم يسع[1] أو يحث وكره الإسراع الذي يبتهر فيه، وسئل عمن خرج إلى الحرمين فسمع مؤذن المغرب في الحرس فحرك فرسه ليدرك الصلاة فقال لا بأس به، وقالت الشافعية المستحب أن يمشي على سجية نفسه وعليه السكينة، وإن خاف فوت الجماعة. وروي ذلك عن زيد بن ثابت وأنس بن مالك وأبي ذر. وروي عن ابن عمر أنه أسرع المشي إلى المسجد لما سمع الإقامة، وعن ابن مسعود أنه اشتد إلى الصلاة وقال: أبادر حد الصلاة: يعني التكبيرة الأولى، وكان الأسود بن يزيد يهرول إذا ذهب إلى الصلاة. والدليل على النهي عن السعي المنافي للخشوع والسكينة قوله عليه السلام: إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون ولكن ائتوها وأنتم تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا[2]. ولأن السعي الشديد يتعبه فيبقى أثره في الصلاة فيمنعه من الخشوع واستيفاء حقوق الصلاة.

فصل قضاء الفوائت

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والترتيب في الفوائت واجب بالذكر في الخمس فدون. وهي أولى عند ضيق الوقت من الحاضرة ويقضيها على صفة أدائها.

قال الشيخ الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل اثنا عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على وجوب القضاء على الجملة؟.

2 ـ وهل يقضي الساهي ما كثر من الصلوات؟.

3 ـ وهل يقضي العامد ما ترك من الصلوات؟.

4 ـ وهل يجب ترتيب الفوائت[3].

---

(1) يسرع ـ ق ـ.

(2) عن أبي هريرة إذا نودي للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا. الموطإ ص 66. وسنن البيهقي ج 2 ص 221.

(3) بعضها على بعض ـ و ـ ق.

5 ـ وهل يجب ترتيبُ الفوائت مع الحاضرة في سعة الوقت؟.

6 ـ وهل يجب في ضيق الوقت؟.

7 ـ وإذا وجب ترتيب القليل فما حده؟.

8 ـ وهل يجب[1] الترتيب بعد فعل الحاضرة؟.

9 ـ وما حكم من ذكر صلاة في صلاة[2]؟.

10 ـ وهل تقضى الفوائت بعد الصبح وبعد العصر؟.

11 ـ وما الدليل على أنها تقضى على حسب الأداء؟.

12 ـ وما حكم الشك في ترتيب المتروكات.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف أهل الأصول في العبادة المؤقتة بوقت هل يجب قضاؤها بالأمر المقيد بالوقت أو إنما يجب القضاء بأمر ثان؟ فإن قلنا يجب القضاء بالأمر الأول لم يفتقر إلى دليل يوجب القضاء. وإن قلنا إنما يجب القضاء بأمر مجدد وهو الأصح لم نوجب القضاء على الحائض والمجنون لفقد الأمر بذلك. على أنه قد قام الدليل على سقوطه عنهما. وأوجبنا القضاء على الناسي والمتعمد والنائم لقوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[3] . فهذا أمر بالقضاء بعد فوات الوقت، لأنه ﷺ أورده لما نام عن الصلاة حتى خرج وقتها. وقد تقرر الإجماع على وجوب القضاء على الجملة وإنما اختلف في تفاصيله.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اتفق العلماء بأسرهم إلا من شذ على أنه تقضى المنسيات وإن زادت على الخمس صلوات، والدليل عليه الحديث المشهور **أنه ﷺ لما عرّس ليلة بطريق مكة** ووكل بلالاً أن يوقظهم للصلاة فرقد بلال ورقدوا حتى استيقظوا / وقد طلعت عليهم الشمس[4] [و 155]

---

(1) يجب = ساقطة ـ و ـ.

(2) وهو في صلاة ـ ق ـ.

(3) مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 344.

(4) رواه مالك مرسلاً في الموطأ ص 33 ـ 35. رواه البخاري ومسلم. نصب الراية ج 2 ص 163. والإكمال ج 2 ص 344.

فاستيقظ القوم وقد فزعوا، فأمرهم النبي ﷺ أن يركبوا حتى يخرجوا من ذلك الوادي وقال: إن هذا واد به شيطان. الحديث. إلى قوله فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلها كما كان يصليها في وقتها. وفي بعض طرقه من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾. فقوله من نسي الصلاة أو إذا رقد أحدكم عن الصلاة فعم الصلوات وإن كانت أكثر من خمس عند من قال بالعموم في مثل هذا. وقد وقع في بعض الطرق: لا كفارة لها إلا ذلك. فأشار إلى كون القضاء مكفراً وهذا يستوي فيه القليل من الصلوات والكثير. فإن قيل أنتم توجبون القضاء على الفور ولا تبيحون التأخير في قضاء الصلاة، بخلاف الصوم إلا أن تكثر كثرة يشق قضاؤها على الفور متوالية/ فيباح التأخير بقدر زوال المشقة. والنبي ﷺ في الحديث المذكور أخر الصلاة عن وقت الذكر وأمرهم بالاقتداء[1] فقد صار الحديث متروك الظاهر عندكم. فأجاب الناس عن هذا التأخير بأجوبة منها: إن ابن وهب وابن دينار قالا: إن التأخير منسوخ. وهذا وإن قال بالنسخ في التأخير خاصة فلا يلزمهما على هذا أن يجعلا الأمر بالصلاة منسوخاً. ولكن لا بد من بيان الناسخ حتى ينظر فيه. فقال ابن دينار هو قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لذكري﴾[2]. وقوله من نام عن صلاة. الحديث. وهذا الذي قاله غير صحيح. أما الآية فلا يصح أن تكون ناسخة لأنها مكية وهذه القصة كانت بعد الهجرة إلى المدينة بأعوام. فالآية متقدمة على القصة ولا يتقدم الناسخ على المنسوخ لأن الحقيقة نسخ الأول بالآخر لا نسخ الآخر بالأول. وأما الحديث فلم تدع ضرورة إلى جعله ناسخاً لأن النسخ إنما يكون مع التنافي الذي لا يمكن أن يحمل قوله من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها على ما إذا ذكرها في كل مكان سوى هذا الوادي. وإذا أمكن ذلك لم يمكن القطع على النسخ على أنه ﷺ لما قال: هذا الذي قال تلا الآية عقيب قوله. وأجرى تلاوتها[3] مجرى التعليل لِمَا قال.

ق 151

(1) هكذا في جميع النسخ.
(2) سورة طه، الآية: 14.
(3) الآية ـ و ـ.

وصار هذا كالإشارة إلى أخذه الحكم من الآية، وإذا صار الحكم مأخوذاً من الآية لم تكن الآية ناسخة لما قدمناه من كونها سابقة للقصة. ومن أصحابنا من أجاب عن ذلك بجواب آخر فقال: إنما أخر الصلاة ليكمل اجتماع الناس إليه لكون الرحيل سبباً ليقظة جميعهم وانتباههم وهذا ضعيف. لأن من لم ينتبه لا لوم عليه في التأخير ومن انتبه لا يسوغ له التأخير. فكيف يقدر فعل ما لا يسوغ في أصل الشرع طلباً لتحصيل فعل من مكلف آخر لا لوم عليه إن لم يفعل؟ ولو استيقظ أحدهم عند طلوع الشمس ولم يصل الصبح فقد لا يسوغ له أن يشتغل بتنبيه آخر ليصلي معه تشاغلاً تفوته معه الصلاة إذا كان معه جماعة[1] سواه. وإن كان ابن القصار قد أجاز لمن فاتته الصلاة أن ينتظر آخر حتى يتوضأ ويصليا جماعة[2]. وفيما قاله من جواز الانتظار مجال للنظر. والنبي ﷺ، الظاهر أنه استيقظ معه جماعة، ففضل الجماعة حاصل. وقد ذكر مالك أنه لم يبلغه أن النبي ﷺ ركع حينئذٍ للفجر. وقال لا يركع النائم حتى يبدو حاجب الشمس للفجر، وإن كانت ركعتا الفجر من سنن هذه الصلاة. فأنت ترى مالكاً كيف نهى عن ركوعهما خوفاً من زيادة الفوات. وإن كان قد قال أشهب بلغني أن النبي ﷺ ركع. قال ابن زياد: وقاله غير مالك. وهو أحب إليّ أن يركع. وقد قال سحنون فيمن ذكر صلاة منسية بعد أن ركع الفجر: أنه يعيد ركعتي الفجر إذا صلى المنسية. كما يعيد الصبح إذا صلاها. فأعطى ركعتي الفجر حكم صلاة الصبح في الأمر بالترتيب لما كانت متعلقة بها، وكأنها جزء من أجزائها. وقد يكون في هذا إشارة إلى ما اختار ابن زياد. ومن أصحابنا من أجاب عن هذا التأخير بأنه إنما كان لكون الوادي به الشيطان. وهذا هو الحق ولا معنى للنظر في معنى آخر سواه. ومتى سلم أن قوله ﷺ إن هذا الوادي به شيطان، خرج مخرج التعليل للتأخير، لم يحسن للفقيه أن يشتغل بالنظر في تعليل آخر إلا أن ينظر في علة أخرى تكون مؤكدة لما علل به النبي ﷺ، أو يقصد به رد الأصول

(1) جماعة = ساقطة ـ و ـ.
(2) جميعاً ـ ق ـ.

بعضها لبعض. وقد ذهب أبو حنيفة إلى تعليل التأخير بمعنى آخر فقال إنما كان ذلك كذلك لأنه استيقظ حين طلوع الشمس وذلك الزمن لا يصلح فيه قضاء الفوائت. وهذا الذي قاله فاسد من ثلاثة أوجه: أحدها على مقتضى أصلنا فإنا نخالفه في منعه قضاء الفوائت عند طلوع الشمس ونجيز قضاءها في كل وقت. والثاني على مقتضى أصله لأنه وإن منع قضاء الفوائت في هذا الوقت فهو يجيز صلاة صبح يومه في هذا الوقت وهو ﷺ إنما صلى يوم الوادي صبح يومه. هكذا حكى بعض أصحابنا عن مذهبه. ومذهبه خلاف ما قال. وسنتكلم عليه في قضاء الفوائت. والثالث على مقتضى / * الحديث، ومقتضى الحديث يرد عليه [و 156] من وجهين لفظاً ومعنى *[1] فأما اللفظ فقوله ـ لم يستيقظوا حتى ضربتهم الشمس وفي بعض طرقه فما استيقظنا حتى أيقظنا حر الشمس. وهذا لا يكون إلا بعد ارتفاع الشمس وتمكنها في الطلوع. وأما المعنى فإنه علل بكون الوادي به شيطان ولم يعلل بكون الشمس طالعة. فالعدول عن تعليله ﷺ لا يصح على حسب ما بيناه. فإن قيل فلو علمنا ذلك الوادي، هل تجوز فيه الصلاة أم لا؟ قيل تعليل النبي ﷺ ينقسم إلى قسمين: تعليل يعلم وجوده حساً وتعليل لا يعلم وجوده إلا من جهته ﷺ. فما كان يعلم حساً أو في معنى الحس لزم طرده والجري معه حيث جرى. وما كان غيباً لا يعلم إلا بوحي كتعليله ترك الصلاة على قتلى أحد بالحالة التي يبعثون عليها. وترك تخمير رأس المحرم بالحالة التي يبعث عليها. وتعليله ترك الصلاة في هذا الوادي بأن به شيطاناً على ما أشار إليه في الحديث لا يلزم طرده إلا حيث تتحقق العلة. وتحقق العلة موقوف على الوحي بالغيب. وهذا الوادي وإن علم السامعون منه ﷺ حينئذٍ قطع أن به شيطاناً وظنناه نحن ظناً إن لم يتواتر الخبر عندنا. فإنا نجوز أن يكون الشيطان ذهب منه الآن. فهل يكون هذا التجويز يبيح الصلاة فيه أم لا؟ ذهب الداودي إلى أنه لا يبيحه[2] وأشار بعض المتأخرين إلى أنه يمكن القول بالإباحة لأجل هذا التجويز. والأصل القضاء على الفور فلا يزال عنه بالشك.

فإن قيل فما معنى تلاوته ﷺ لقوله تعالى: ﴿**أقم الصلاة لذكري**﴾ وإشارته إلى

---

(1) ما بين النجمين ممحو في نسخة ـ و ـ. (2) لا يبيح الصلاة فيه.

أخذ الحكم من الآية. والآية خطاب لموسى ﷺ. وهو غير مخاطب بأن يخاطبنا بشريعة من قبله. قيل هذا مما اختلف فيه أهل الأصول. فمن قال إنا مخاطبون بشريعة من كان قبلنا فلا يلزمه على هذا جواب. ومن قال لسنا مخاطبين بها كان جوابه أن يقول أوحي إليه ﷺ أن يعمل بهذه الآية. فلم يعمل بها بمجرد كونها خطاباً لموسى عليه السلام بل للوحي إليه أن يعمل بها. وتلاوته ﷺ لهذه الآية عند هذه القصة يشهد بصحة قول بعض المفسرين لها القائلين إن معناها أقمها حين تذكرها. والمراد بالذكر ذكر الصلاة. وإن كان قد قال غير هؤلاء المفسرين فيها أقوالاً أُخر. منهم من قال معنى لذكري أي لأذكرك بالمدح. وقيل معناه لتذكرني فيها، وقيل معناه إذا ذكرتني. وقد قرىء في الشاذ للذكر قيل معناه لتذكرني فيها. وقرىء لذكرَى أبدلوا من الياء ألفاً كما قالوا يا غلاماً وقرىء للذكرى.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اتفق جماعة الفقهاء على أن المتعمد لترك الصلاة، عليه قضاؤها. خلافاً لداود وأبـي عبد الرحمن الشافعي وكأنهما رأيا أن قوله ﷺ من نام عن صلاة أو نسيها يقتضي دليل الخطاب فيه أن العامد ليس عليه أن يصليها. ورأى جمهور الفقهاء أن في ذكر النائم والناسي تنبيهاً على العامد، لأن النائم والناسي لا إثم عليهما ولا لوم في ترك الصلاة. والعامد/ مأثوم ملوم فهو أحق بالتكفير من الناسي. لأنه المذنب حقاً، والنائم لا [ق 152] ذنب له. على أنه قد قيل: إنه يمكن أن يحمل قوله عليه السلام أو نسيها على التارك لها عمداً، لأن الناسي يسمى تاركاً. فيكون الحديث انتظم القسمين، ذكر فيه النائم، وفي ذكره تنبيه على الناسي. وعبر على التارك عمداً بالناسي.

وقد اختلف عندنا في الحربـي إذا أسلم ببلد الحرب وترك الصلاة جهلاً بوجوبها هل تلزمه إذا علم بوجوب القضاء لأنه مُخاطَبٌ تَرَكَ الصلاة عمداً، أو لا يلزمه لأنه بموضع لا يمكنه تعلم الشريعة فيه فصار كالمغلوب على الترك بإغماء أو غيره؟ فقال سحنون عليه القضاء. وقال محمد بن عبد الحكم لا قضاء عليه. وهذا كله إنما يحتاج إليه إذا قيل إن قضاء ما فات يفتقر لأمر ثان. وأما إذا قيل يلزم قضاؤه بالأمر الأول كان الاقتصار على مجرد الأمر بالصلاة كافياً في إيجاب القضاء على العامد والناسي.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الفوائت فيجب ترتيب بعضها على بعض مع الذكر لجميعها. فمن نسي صبح يوم وظهره وذكر ذلك فإنه يصلي الصبح ثم الظهر. ولا يجوز له أن يصلي الظهر قبل الصبح. ولما قضى رسول الله ﷺ ما ترك من الصلوات التي حبسه المشركون عن فعلها بدأ بالأول فالأول[1]. فصلى الظهر ثم العصر ثم المغرب ثم العشاء. وهذا يدل على صحة ما قلناه من وجوب ترتيب الفوائت.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إذا فاتت إنساناً، صلواتٌ وأمكنه قضاؤها وإيقاع الصلاة الحاضرة قبل تصرم وقتها كان الحكم البداية بالفوائت لما قدمناه من وجوب الترتيب. ولكن متى هذا الوقت الذي إذا أمكن فعل الحاضرة فيه وجب أن تقدم الفوائت؟ فيه قولان: أحدهما، أنه الوقت المختار قاله أشهب وابن حبيب. وقد روي عن مالك أنه يؤخر الظهر والعصر لأجل الفوائت إلى اصفرار الشمس. وهذه الرواية تحتمل عندي أن تكون جنوحاً منه إلى أن الوقت المختار يمتد في الظهر إلى الاصفرار. / [و 157] والثاني أن المراعى في ذلك وقت الاضطرار. وروى أشهب[2] عن مالك أيضاً أن المراعى في ذلك إلى غروب الشمس، فمتى أدرك فعل الحاضرة قبل الغروب اشتغل بالمنسيات وإن كان متى اشتغل بالمنسيات فاته الوقت الذي أشرنا إليه. فإن كانت المنسيات قليلة فسيرد حكمها. وإن كانت كثيرة فاختلف في ذلك على ثلاثة أقوال: أحدها أنه يبدأ بالمنسيات إلا أن يخشى فوات الحاضرة فيصليها ثم يعود لقضاء ما بقي عليه، وهو مذهب محمد بن عبد الحكم. والثاني أنه يبدأ بالمنسيات، وإن خرج وقت الحاضرة إذا كان يصلي جميعها من غير تأخير لبعضها عن بعض. وهو مذهب محمد بن مسلمة. والثالث مذهب ابن حبيب

---

(1) من حديث ابن مسعود أخرجه الترمذي والنسائي وأخرجه أبو يعلى والبيهقي عن يحيى بن أبي أنيسة. ورواه النسائي عن أبي سعيد الخدري وفي الأسانيد المذكورة مقال. نصب الراية ج 2 ص 164 ـ 166. والنص الذي أثبته الإمام المازري مروي بالمعنى.

(2) أشهب = ساقطة ـ و ـ ق ـ.

وهو جواز البداية بالحاضرة لأنه قال: إن كان أخر الظهر إلى وقت يجوز لغيره تأخيرها إليه أتى بما ذكر. وبدأ بـه[1] وإن كثر. وإن كان إن بدأ به خرج الوقت، بدأ بالظهر إلا أن تكون المنسيات خمس صلوات فأقل. وأما الاختلاف في تحديد الوقت الذي بإدراكه يجب تقديم المنسيات، فسببه الاضطراب فيما بين الاصفرار إلى الغروب. هل يقع التأثيم بتأخير صلاة الظهر والعصر إليه أم لا؟ فمن أثم لم يبلغ بالتحديد إليه. لأن تأخير الحاضرة إليه يصير في معنى تأخيرها إلى بعد الغروب. ومن لم يؤثم بالتأخير إليه أباح تأخير الحاضرة إليه لعدم الإثم. وقد أشار ابن حبيب إلى هذا بقوله فيما حكيناه عنه إذا أخر الظهر إلى وقت يجوز لغيره تأخيرها إليه. فأشار إلى جواز التأخير. وقد حكينا[2] عنه وعن أشهب أنهما يراعيان الوقت المختار، فإن وسعا فيه إلى الاصفرار في الظهر فهو مبني على ما قلناه. وإن لم يوسعا في الظهر إلا إلى القامة فهذا لا وجه له، إلا أن ينظر في تأخير الظهر عن القامة هل هو مما يجوز أم لا؟ وهذا مضى مستقصى في الكلام في الأوقات. أو يسلك في ذلك مسلك من رأى أن الترتيب مستحب وليس بواجب أصلاً على ما سنذكره، ويعتقد أن استحباب[3] فعل الصلاة في الوقت المختار آكد من استحباب الترتيب. وأما الاختلاف فيها إذا كثرت كثرة لا يمكن الإتيان بجميعها إلا بفوات الحاضرة فإن ابن عبد الحكم رأى أن قضاء المنسيات على الفور. فما دام وقت الحاضرة واسعاً فلا رافع لهذا الوجوب. فإذا ضاق وقت الحاضرة ارتفع الوجوب بوجوب آكد منه عنده. فإذا ارتفع هذا المانع بفعل الحاضرة عـاد الوجـوب على ما كان عليه أول مرة. وإن ابن مسلمة رأى أن المنسيات، إذا وفى بجميعها دفعة واحدة قدمت ولو فاتت الحاضرة لوجوب الترتيب، وتقدمة الأسبق. وإذا كان لا يوفي بجميعها دفعة واحدة فلا فائدة في تأخير الحاضرة عن وقتها، لأنه إذا لم يقدم جميع المنسيات فلا بد أن يصلي الحاضرة. فترك صلاتها من غير شغل بالقضاء لا يصح كما لا

(1) بداية ـ ق ـ.
(2) حكي ـ و ـ.
(3) أن استحبابه ـ و ـ.

يصح تعمد تركها لمن لا صلاة عليه. وإن ابن حبيب على ظاهر كلامه، لما رأى أنه لا بد من فعل الحاضرة وعليه بقية من الصلوات المنسيات، أجاز البداية بالحاضرة في سعة الوقت، إذ لا يمكن إيقاع الحاضرة ولا صلاة عليه. وإذا لم يمكن إيقاعها ولا صلاة عليه فلا فرق بين كثرة الصلاة وقلتها إذا خرجت عن العدد الخمس الذي يقدم على الحاضرة.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما المنسيات إذا كثرت فقد فرغنا الآن من حكمها وذكرنا الواجب على القول بمراعاة الترتيب. ويتضح مذهب من لا يوجب الترتيب عند ذكرنا مذاهبهم في هذا السؤال. وأما المنسيات إذا قلت فاختلف في المقدم عند ضيق الوقت هل تقدم الصلاة الحاضرة أو المنسية؟ على ثلاثة أقوال: فالمشهور عندنا تقديم المنسية. وقال ابن وهب تقدم الحاضرة وخيّر أشهب بينهما. وهذا الاختلاف مبني على وجوب الترتيب أو استحبابه. فالشافعي يراه مستحباً. فمن صلى الحاضرة عنده وعليه صلاة أجزأته صلاته. ولكنه خالف الاختيار إذا كان وقت الحاضرة واسعاً. فإن ضاق فالاختيار تقديم الحاضرة. وعندنا أن الترتيب واجب فمن صلى الحاضرة وعليه صلاة خالف الواجب. ويختلف عندنا في اعتداده بما صلى وهو ذاكر لصلاة عليه. فإن قلنا أن الترتيب واجب وهو شرط في صحة الصلاة لم يعتد بما صلاه. وإن قلنا أنه واجب وليس بشرط في صحة الصلاة. أو قلنا بما حكيناه عن المخالف أنه مستحب اعتد بالصلاة التي صلى. والتخريج على هذا الأصل مطرد في ضيق الوقت وسعته. لكن المصلي الحاضرة في ضيق وقتها وعليه صلاة ذاكر لها فيه إشكال عندي: هل يطرد هذا فيه قول من قال من أصحابنا إن الترتيب شرط في صحة الصلاة، وقال بتقدمة الفائتة أو لا يطرد هذا فيه لأجل اختلاف أهل المذهب في الفائتة والتي ضاق وقتها أيهما يقدم؟ وظاهر كلام ابن القصار طرد الخلاف فيه ولكنه ذهب إلى سقوط الترتيب فيما تماثل من الصلوات الفوائت كظهرين فاتتا من يومين ماضيين * واستدل / بتساويهما في الصورة والهيئة ووقت الذكر فلا معنى لاعتبار الترتيب مع هذا التساوي. وإنما يعتبر فيما اختلف من الصلوات

[و 158]

واقتضب هذا من قوله *[1] إن من نسي ظهراً أو عصراً لا يدري السابقة منهما إنه يصليهما ويعيد ما بدأ به منهما. وإنما لم نقل ذلك في ناسي ظهرين من يومين لا يدري أيتهما قبل صاحبتها لتماثلهما. ولو وجب الترتيب مع التماثل لأعاد ظهر اليوم الثالث. وهذا الذي زعم إنا لا نقول به، فيتخرج عندنا[2] فيه اختلاف إذا عين اليومين/ ولم يدر أيتهما قبل صاحبتها على ما سنشير إليه في موضعه. ولكنه مع هذا كله راعى الترتيب في ظهر يومه مع ظهر فائتة لاختلاف معنى وقتيهما بخلاف الفائتتين. وأشار إلى تردد فيه فقال: ولو قيل بسقوط الترتيب فيه لم يبعد.

ق 153

وأما أبو حنيفة فاختلف قوله فقال مرة بما حكيناه عن الشافعي. وقال مرة أخرى بوجوب الترتيب مع الذكر إذا كانت الصلوات المنسية خمساً فأقل، كما حكيناه عن مذهبنا. ولكنه يُسقط الترتيب مع ضيق الوقت وتُقدم الحاضرة كما حكيناه عن ابن وهب. وإذا وجب الترتيب عنده بتقدمة المنسية كان شرطاً في صحة الصلاة. فلا صلاة عنده مع سعة الوقت لمن عليه صلوات.

وحكي عن الزهري وربيعة وغيرهما إيجاب الترتيب على الإطلاق. وأضيف إلى ابن حنبل اعتباره شرطاً في صحة الصلاة مع عدم الذكر. وأن من نسي صلاة في شبابه ولم يذكرها إلا في شيخه أنه يعيد سائر الصلوات التي بين زمن تركه وذكره. وسبب الاختلاف في الترتيب على الجملة أنه روي[3] في ذلك أربعة أحاديث. أحدها قوله عليه السلام: إذا نسي أحدكم صلاة فذكرها وهو في صلاة مكتوبة فليبدأ بالتي هو فيها فإذا فرغ منها صلى التي نسيها[4]. وظاهر هذا سقوط الترتيب، لأنه أمر بالبداية التي هو فيها ولم يأمر بإعادتها بعد قضاء

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.
(2) عندنا = ساقطة ـ ق ـ.
(3) ورد ـ ق ـ.
(4) رواه البيهقي وأعله بأن في سلسلته عمر بن أبـي عمرو وهو مجنون لا أعلم يروي عنه غير بقية .

المنسية. وروي عنه ﷺ أنه قال: «لا صلاة لمن عليه صلاة»[1]. وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد به لا صلاة كاملة فيكون مطابقاً لمذهب من لم يوجب الترتيب وغير مناقض للحديث المتقدم. ويحتمل أن يراد به لا صلاة مجزية فيكون مطابقاً لقول من أوجب الترتيب ورآه شرطاً في الصحة. وإذا احتمل الوجهين حمل عليهما جميعاً أخذاً بالعموم عند قوم من أهل الأصول. وامتنع حمله على العموم عند قوم آخرين، فيجب الوقف فيه. فيعضد حمله على نفي الإجزاء بقوله ﷺ: «من نسي صلاة فذكرها مع الإمام مضى على صلاته مع الإمام فإذا سلم قضى التي فاتته ثم أعاد التي صلى مع الإمام»[2]. فالأمر بالإعادة إن حمل على الإيجاب كان دلالة على كون الترتيب شرطاً في الصحة. وروي عنه عليه السلام أنه لما فاتته أربع صلوات يوم الخندق قضاهن على الترتيب[3]. فمن زعم أن فعله على الوجوب بمجرده أو لكونه هاهنا كالبيان استدل به في وجوب الترتيب. ومن لم يره كالبيان وحمل مجرد فعله على الاستحباب استحب الترتيب ولم يوجبه. فمن أنكر وجوب الترتيب حمل قوله لا صلاة لمن عليه صلاة على نفي الكمال أو على أن المراد به لا صلاة نافلة لمن عليه صلاة أو منع الاستدلال به بأن يغلب الدليل فيه فيقال: الحاضرة إذا ضاق وقتها فهي صلاة عليه فلا يصلي الفائتة، وهذه حاضرة عليه. ويحمل أمره بإعادة التي صلى مع الإمام على الاستحباب. ومن خالفه يحمل النفي على الإجزاء بما قدمناه، ويمنع من حمل قوله لا صلاة على النفل، لحق[4] العموم. وينكر كون اللفظ محمولاً على أن المراد به: إن التي عليه هي الصلاة الحاضرة لأن المفهوم منه صلاة ترتبت في الذمة متى صارت عليه. والحاضرة لم تترتب في الذمة. ويمكن حمل إعادة ما صلى خلف الإمام على الاستحباب لاعتقاده أن الأمر على الوجوب.

---

(1) ذكر ابن الجوزي في العلل أنه سئل أحمد عن هذا الحديث فقال: لا أعرف هذا ولا سمعته عن النبي ﷺ. نصب الراية ج 2 ص 166.

(2) رواه الدارقطني والبيهقي وهو حديث موقوف. نصب الراية ج 2 ص 162. والسنن للبيهقي ج 2 ص 221.

(3) هو من حديث ابن مسعود رواه الترمذي والنسائي وابن حبان عن أبي سعيد الخدري. نصب الراية ج 2 ص 165 ـ 166.

(4) بحق ـ ق.

هذا سبب الخلاف من ناحية الآثار. وأما من ناحية الاعتبار فيستدل من أوجب الترتيب بأن الحاضرة، الزمن الذي هو فيه هو وقت لها في الأصل، والفائتة هو وقت لها لقوله ﷺ: «فليصلها إذا ذكرها. وروي فذلك وقتها لا وقت لها إلا ذلك»[1]. وإذا كان الوقت لهما جميعاً قدمت الفائتة لكونها أسبق. ولأنها في الشريعة هكذا رتبت مقدمة. ولأن الجمع بين صلاتي عرفة والمزدلفة لما وقع قدمت فيه الظهر على العصر لكونها أسبق، وإن كان الوقت قد حول في ذلك اليوم وتغير فلم يكن تغييره وتحويله يبيح سقوط الترتيب. وينفصل عن هذا من خالف فيه. بأن السبق لا تأثير له. لأن الحاضرة أحق بالوقت لكونه وقتاً لها بالأصل، وبأن الجمع بين صلاتي عرفة والمزدلفة إنما لم تقدم العصر لأجل أن وقتها لم يدخل بعد، وإنما يدخل وقتها ذلك اليوم بعد فراغ الظهر. وغلا بعضهم في هذا الانفصال حتى ركب أن الجمع في السفر وبعرفة والمزدلفة لو كان بعد دخول وقت الثانية، لصح صلاة من قدم الثانية على الأولى وأنه مخير بين أن يقدم الثانية أو الأولى. واشتد نكير ابن القصار على راكب هذا. وقال ما ظننت أحداً يقوله ويركبه. ويرى أن تقدمة العصر يوم عرفة إنما لم يجز لحق الرتبة لا لحق الوقت لأن الوقت مشترك. ولعل ابن القصار إنما استبعد / تخييره [و 159] البداية بأي الصلاتين شاء * وأما صحة الصلاة إذا وقعت *[2] فقد أشار بعض المتأخرين إلى تخريج الخلاف عندنا في كون الترتيب ليس بشرط في صحة الصلاة من رواية ابن زياد عن مالك في ذاكر الظهر والعصر من يومه في وقت العصر فبدأ بالعصر جهلاً أو سهواً فليعدهما، وإن لم يذكر حتى ذهب يومه لم يعد شيئاً. فقد ذكر هاهنا في هذه الرواية أن ترك الترتيب في صلاتي اليوم جهلاً بعد دخول وقت الثانية لا يمنع من الإجزاء. واستدل من أسقط وجوب الترتيب بأنه لو كان واجباً وشرطاً في الصحة لاستوى نسيانه وعمده، والترتيب مع النسيان ساقط. وأيضاً فإن الكثير من الصلوات لا يقدم على الحاضرة لضيق وقتها. فلو كان الترتيب واجباً لِحَقّ السبق لاستوى قليل الصلوات وكثيرها.

(1) وروى البخاري ومسلم: لا كفارة لها إلا ذلك. انظر السنن للبيهقي ج 2 ص 218.
(2) محو في ـ و ـ.

ويجاب عن هذا بأنه لا يبعد كون الشيء واجباً مع الذكر دون النسيان. ويسقط كونه شرطاً في الصحة في حق الناسي دون الذاكر كستر العورة وغسل النجاسة في إحدى الطريقتين. وأجاب ابن القصار بأن الإجماع حصل على الصلوات الكثيرة فلهذا لم يقدمها. وأشار إلى أن العلة أن الصلوات إذا زادت على مقدار الخمس المختلفة وقع فيها التكرير، والتكرير يسقط الترتيب على حسب ما كنا قدمنا مذهبه فيه.

وأما سبب الاختلاف من ناحية الاعتبار في كون الترتيب شرطاً في الصحة كما اختاره القاضي أبو محمد أو ليس بشرط في صحتها. فإن من رآه شرطاً رأى أنه معنى لا يتصور انفصاله عن الصلاة فوجب أن يكون شرطاً في صحتها كتكبيرة الإحرام. ومن لم يره شرطاً يرى أن تقديم الصلاة التي هو في وقتها ليس فيها أكثر من تأخير الأخرى عن وقتها فلا يمنع ذلك صحة صلاة الوقت، لأنه لا يقال أنه أوقعها فيما ليس بوقت لها.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف في مقدار القليل من الصلوات التي تقدم على ما ضاق وقته. فذهب بعض أصحاب أبـي حنيفة إلى أنه ست صلوات. والمشهور من مذهب مالك أنه خمس صلوات. وذهب بعض أصحابه إلى أنه أربع صلوات. فأما قول بعض أصحاب أبـي حنيفة فيرد من ناحية أنه عدد دخل فيه التكرير على نحو ما كنا قدمناه عن ابن القصار. وأما المشهور من مذهبنا فالحجة له أنه عدد لا تكرير فيه لأن الخمس صلوات مختلفات. فإذا زادت سادسة كانت السادسة كإحدى الخمس والترتيب يسقط مع التكرير ويثبت مع عدمه. ولا يعدم إلا في الخمس فأقل. فوجب التحديد بها. وأما وجه من حد بأربع فلأن النبـي ﷺ يوم الخندق إنما رتب أربع صلوات، ولم ينقل عنه ترتيب فوائت زائدة على هذا العدد. فوجب الاقتصار عليه. ولأن الترتيب في الصلوات يقاس على الترتيب/ في الركعات، وأكثر الركعات أربع [ق 154] فوجب أن يكون أكثر الصلوات المرتبة أربعاً. وإذا راعينا العدد القليل في وجوب الترتيب لم يفترق الحكم فيه في أن يكون هو جملة العدد الذي لم يكمل عليه سواه. أو كان بقية بقيت عليه من فوائت قضاها. قاله بعض الأشياخ.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إذا صلى صلاة لوقتها غير ذاكر لصلاة عليه ثم ذكرها فلا يخلو إما أن يذكر بعد خروج وقت التي صلى أو قبل خروج وقتها. فإن ذكر بعد خروج وقتها فلم يختلف المذهب ألَّا قضاءً عليه. وكذلك لو قضى منسية ناسياً للأخرى قبلها فلا إعادة عليه. لأنها بالفراغ منها تلتحق بما خرج وقته. وروي عن مالك فيمن ذكر ظهر أمسه وعصره بعد غروب الشمس فبدأ بالعصر ثم الظهر فإن علم مكانه أعادها. وإن طال فلا شيء عليه. قال الشيخ أبو محمد أراه يعني بقوله يعيدها العصر، لأنه صلاها ذاكراً لصلاة عليه. فأما تأويل الشيخ أبي محمد فتعسف على اللفظ. وإن كان صحيحاً من جهة المعنى. لأنه إذا صلى العصر ثم الظهر اعتد بالظهر وجعلها أولى وألغى ما قبلها وأعاد بعد صلاتها صلاة العصر. فيحصل الترتيب. فلا معنى لإعادة الظهر كما قال. وهذا كما نقول فيمن نكس وضوءه حتى ختم بوجهه، أنه يبني على غسل وجهه. لأنه ببنائه عليه يحصل الترتيب. وأما حمله الرواية على أنه صلى العصر ذاكراً لصلاة عليه فليس في لفظها ما يقتضي ذلك. بل نقلها متصلة بالرواية التي قدمنا حكايتها عن ابن زياد فيمن بدأ بعصر يومه قبل الظهر جهلاً أو سهواً. فإن حملت الرواية على ما ذكرت عقيبه فقد يصح حملها على السهو أيضاً. وأيضاً فإن من صلى عصر أمسه ذاكراً لظهر أمسه، فقد خالف الترتيب الواجب. وقد قدمنا اختلاف المذهب على قولين في صحة الاعتداد لما خولف فيه الترتيب عمداً. فمنهم من يعتد بالصلاة. ومنهم من لا يعتد بها، ويقول تعاد الصلاة أبداً. وهذه الرواية قد فُرِّقَ فيها بين قرب الزمن وبعده. فإن كان قدر أن قرب الفراغ من الصلاة المنسية يقدر كأنه وقت لها لجواز أن يمتد الفعل إليه، فتكون الإعادة حينئذٍ لها طريقة. لأن من اعتد بالصلاة المخالف ترتيبها يؤمر بالإعادة في وقتها ليحصل الترتيب. ولكن هذه الرواية تقتضي / أنه لا يكون [و 160] الفراغ * من فعل المنسية تصرماً لوقتها *(1) وأن المصلي يعيدها إذا ذكر في مكانه لإخلاله بالترتيب. وأما إن ذكر من صلى الصلاة الحاضرة صلاة منسية قبل أن يخرج وقت التي صلاها، فإنه يؤمر بالإعادة لها ليحصل الترتيب المشروع.

---

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

وقال أبو بكر الوقار إنما يؤمر بالإعادة في الوقت إذا كانت المنسيات خمساً فأقل. فإن كانت أكثر من ذلك فلا يؤمر بالإعادة في الوقت. وكأنه رأى أن الترتيب غير معتبر إذا كثرت المنسيات. فإن كان غير معتبر فلا معنى لإعادة الصلاة ولا لاعتبار الوقت في تلافي الترتيب. واختلف في تحديد الوقت الذي بالذكر فيه يؤمر بالإعادة. فقيل وقت الضرورة. وقيل من صلى العصر ناسياً للظهر فإنه يعيد العصر ما لم تصفر الشمس. وهذا يراعي وقت الاختيار. والتوجيه للقولين قد تقدم أسلوبه قبل هذا. وهو الموازنة بين فضيلة الترتيب وكراهة[1] الصلاة بعد الاصفرار. فلا معنى لبسطه هاهنا.

ولو أن هذا المأمور بالإعادة في الوقت لما ذكر الصلاة المنسية في الوقت نسي أن يعيدها في الوقت[2] حتى ذهب. فهل يعيدها بعد الوقت أم لا؟ في ذلك قولان: بنفي الإعادة لأن الإجزاء قد حصل. والإعادة طلب للكمال. ولا يطلب الكمال بعد تصرم الوقت. وإثبات الإعادة لأنه بالذكر خوطب بالإعادة. فصارت كالصلاة الأصلية إذا نسيها حتى خرج وقتها. ولو كانت الصلاة المنسية ذكرها بعد أن فرغ من صلاة الجمعة، فإنه إذا قضى المنسية لم يعد الحاضرة. عند أشهب، لخروج وقت صلاة الجمعة بالفراغ منها. وأعادها عند مالك ظهراً لبقاء وقت الظهر.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: من ذكر صلاة وهو في صلاة فلا تخلو الصلاة المنسية من أن تكون قد ذهب وقتها أو لم يذهب. فإن كان قد ذهب وقتها فاختلف في ذكرها هل يفسد الصلاة الحاضرة التي هو فيها أم لا يفسدها؟ وهذا الاختلاف قد سبق ذكره وتوجيهه لما ذكرنا الاختلاف في الترتيب، هل هو شرط في الصحة أم لا؟ فإن قلنا لا يفسدها استحب له القطع على الجملة إن كان فذاً أو إماماً. وإن كان مأموماً لم يستحب له القطع، بل يؤمر بالتمادي إلا أن يكون في صلاة المغرب أو الجمعة ففيها قولان[3]. فأما

(1) كراهية ـ ق ـ.
(2) في الوقت = ساقطة ـ و ـ.
(3) قولان = ساقطة ـ و ـ

المغرب فمذهب المدونة أن المأموم يتمادى فيها كسائر الصلوات. ومذهب ابن حبيب أنه لا يتمادى فيها بخلاف غيرها من الصلوات بل يقطع المغرب عنده المأموم والفذ. وإن كان صلى واحدة شفعها بثانية وإن كان صلى ثالثة شفعها برابعة. وكل بنى على أصله. لأن مذهب المدونة أن من صلى صلاة ذاكراً لأخرى لا تفسد صلاته بل يعتد بها. وإنما يعيدها في الوقت استحباباً ليحصل الترتيب. ومذهب ابن حبيب أن ذكره صلاة فائتة[1] وهو في صلاة أخرى يفسدها ويعيد ما هو فيه في الوقت وبعده. ويرى أن التمادي فيها بنية النافلة. فإذا كان هذا أصله أمر بقطع المغرب لئلا يكون متنفلاً قبل صلاة المغرب. لكن أشار بعض الأشياخ إلى أنه يلزمه قطع المأموم في سائر الصلوات، إذا كان ذكره لصلاة منسية يفسد ما هو فيه، لأن صلاته إذا فسدت فلا معنى لمراعاة فضل الجماعة في صلاة فاسدة. ويلزم أن يكون القطع واجباً لا مستحباً في حق سائر المصلين فذاً كان أو مأموماً. لأن الصلاة إذا فسدت وجب قطعها ولم يجز التمادي على إكمالها بنية الفرض. وأما الجمعة فقال أشهب إن علم أنه إذا قطع وصلى المنسية أدرك ركعة من الجمعة فليقطع. وإن أيقن أنه لا يدرك تمادى. فإذا فرغ صلى المنسية ولم يعد ظهراً لخروج الوقت. وإن أعادها ظهراً فحسنٌ.

وقال الشيخ أبو الحسن مذهب مالك اتباع الإمام. فإذا فرغ صلى المنسية وأعاد الجمعة ظهراً.

وكان بعض أشياخي يرى أن الأولى في النظر أن يستوي سائر المصلين في التمادي على صلاتهم لعقدهم الإحرام فيها ناسياً[2] لصلاة أخرى. لأنهم أحرموا بوجه جائز فلا يؤثر في صلاتهم ما طرأ عليها في أثنائها مما لا يجوز الابتداء عليه مع الذكر، كطريان الماء على المتيمم وهو في الصلاة. وإذا أُمِر الإمام الناسي لصلاة فائتة بالقطع، فهل يسري ذلك لصلاة المأمومين أم لا؟ عن مالك في ذلك روايتان: إحداهما القطع والأخرى الاستخلاف. فوجه القطع أن الترتيب ليس بمعنى منفصل عن الصلاة فيسري فساد صلاة الإمام فيه إلى صلاة

---

(1) فائتة في الذمة ـ ق ـ.

(2) ناسياً بالأفراد ـ هكذا في جميع النسخ.

المأمومين كنسيانه تكبيرة الإحرام. وقد أشار ابن حبيب محتجاً للاستخلاف إلى أن نسيان تكبير الإحرام بخلاف نسيان صلاة فائتة. فقال إنما يقطع المأمومون إذا ذكر إمامهم أنه صلى تلك الصلاة التي صلى بهم أو دخل من نافلة في فريضة بغير سلام. أو نسي الإحرام وشبه ذلك، فهؤلاء يقطعون. وإن لم يعلموا حتى فرغوا أعادوا. غير أن من كان إمامهم/ قد صلى ما صلى بهم فلا يعيدون جماعة لأجل الاختلاف في إجزاء صلاتهم. ولم يذكر فرقاً بين هؤلاء وبين ناسي صلاة فائتة. وقد اعتل بعضهم لقطع المأمومين بأن قال إن القطع لا يتعين على الإمام ولا هو متفق على وجوبه. بل لو تمادى على صلاته لأجزأته. فإذا قطع والحالة هذه صار كقاطع صلاته عمداً لغير سبب. وذلك يفسد صلاة المأمومين. فلما ضارع[1] هذا الإمام الناسي * قاطع الصلاة لغير سبب *[2] / «احتيط للمأمومين بأن أمروا بابتداء الصلاة. وهذا الذي أشار إليه بعضهم من أن قطعه غير واجب، وأن تماديه يجزيه، وإن استحب الإعادة للترتيب. وقد قال خلافه أبو العباس الإبياني: إن الإمام إذا جهل وتمادى بهم لزمتهم الإعادة في الوقت وبعده. وهذا الذي قاله الإبياني إنما يتضح عندي على القول: بأن ذكر صلاة في صلاة يفسدها. وأما على القول الآخر بأنه لا يفسدها. فالذي قاله الآخرون: من صحة اعتداده بالصلاة أظهر.

ق 155

و 161

ووجه القول بالاستخلاف قياساً على الحدث. وإذا قلنا بالاستخلاف فالمعروف ثبوته في سائر أجزاء الصلاة.

وقال ابن كنانة في كتابه: إن كان لم يعقد الإمام بالقوم ركعة استخلف وإن كان قد عقد بهم ركعة أتم ثم أعاد صلاته. ونقل عنه ابن حبيب وغيره الاستخلاف مطلقاً لكنه في كتابه فصله كما قلناه. ولا وجه له إلا أن يكون رأى أن لا حرمة لصلاته قبل أن يعقد ركعة فحسن عنده قطعه واستخلافه. فإذا عقد منها ركعة قبح القطع لحصول حرمة الصلاة..........[3] فأمره

(1) فلما صار ـ و ـ.
(2) من هذا الموضع نقص بنسخة ـ و ـ.
(3) محو بمقدار أربع كلمات.

بالتمادي. وعلى هذا الأسلوب جرى الاختلاف في المأمومين إذا لم يذكر إمامهم الصلاة المنسية حتى فرغ. هل يعيدون الصلاة في الوقت لتحصل فضيلة الترتيب أو لا يعيدون؟ فإذا قلنا يسري من صلاة الإمام إلى صلاتهم هاهنا بعض ما تلافوه أمروا بالإعادة. وإذا قلنا أنه لا يسري لم يؤمروا بالإعادة. وإذا أمر المصلي بالقطع وهو في أثناء الصلاة، فهل يقطع في الحال أو يؤمر بالتمادي، لأن كمال الصورة التي يسلم منها المصلي وهو العدد الشفع؟ لا تخلو الصلاة التي هو فيها من أن تكون فرضاً أو نفلاً. فإن كانت فرضاً لم يخل أن يذكر المنسية قبل أن يعقد ركعة، أو بعد أن عقد ركعة. فإن ذكرها بعد أن عقد ركعة فلا يخلو إما أن لا يكون عقد ركعة سواها أو عقد سواها. وإن عقد سواها فلا يخلو أن يكون على وتر أو شفع. فإن ذكرها قبل أن يعقد ركعة ففيه قولان. أحدهما: وهو المشهور أنه يقطع والثاني أنه يكمل ركعتين.

فوجه القطع أن الصلاة التي لم يعقد منها ركعة ليست لها من الحرمة المتأكدة ما يبيح تأخير الصلاة الفائتة. فلا يحسن به التمادي، فيزيد الفائتة فواتاً. ووجه التمادي إلى إكمال ركعتين أن الفائتة إنما خوطب بها الناسي في الصلاة التي هو فيها، وقد أثرت بإحالتها من نية الفرض إلى نية النفل. فإذا حصل التأثير لم يحسن القطع قبل الصورة التي يسلم منها في الشرع. وتأخير الفائتة إنما يمنع لغير عذر. وهذا عذر.

وإن ذكرها بعد أن عقد ركعة فلا يخلو إما أن تكون الصلاة زائدة على الثنائية كالظهر والمغرب، أو ثنائية. فإن كانت زائدة عن الثنائية أضاف إلى ركعته أخرى لأن عقد الركعة يؤكد حرمة الصلاة. والخروج من الصلاة على ركعة واحدة لا يحسن. فأمر بالتمادي إلى صورة النفل. وهي ركعتان. والمنسية مع هذا لم تخل من تأثير كالتي هو فيها لأنها نقلتها من أربع إلى ٱثنتين. ومن نية الفرض إلى نية النفل.

وإن كانت الصلاة ثنائية كصلاة الصبح. فمقتضى إطلاق الروايات أنها كسائر الصلوات. وقال بعض الأشياخ مقتضى اختيار ابن القاسم في الرباعية أن

يقطع بعد ثلاث ليؤثر ذكر المنسية في منع الإكمال، أن يقطع في الصبح بعد ركعة ليؤثر ذكر المنسية أيضاً في منع الإكمال. وإن ذكر المنسية بعد أن زاد على عقد ركعة وهو على شفع فإن كان على أربع فقد كملت صلاته. وصار كالذاكر بعد الفراغ. وإن كان على ركعتين في صلاة الصبح فقد كملت صلاته أيضاً. وإن كان في الثانية من الرباعية سلم من شفعه. ولم يعتد بصلاته لعدم كمال عدد ركعاتها. وإن ذكر المنسية بعد أن زاد على ركعة وهو على وتر فإن كان في المغرب فقد كملت صلاته. وإن كان في الرباعية ففيه روايتان، إذا ذكرها بعد ثلاث. إحداهما الإكمال لحصول جل الصلاة. والثانية القطع ليحصل للمنسية تأثير في هذه التي هو فيها. لأنه إن تمادى للإكمال لم يكن للمنسية تأثير.

وإن كانت الصلاة التي هو فيها نفلاً فلا يخلو من قسمين. أحدهما أن يذكر ذلك قبل أن يعقد ركعة أو بعد أن عقد ركعة. فإن ذكر ذلك قبل أن يعقد ركعة قطع لأنه لا كبير حرمة لما هو فيها. ولو أمر بالتمادي إلى إكمال ركعتين لم يكن للمنسية تأثير لا في نقص عدد ولا في نقل نية. وإن ذكر بعد أن عقد ركعة فعنه روايتان. إحداهما الإكمال لتأكد حرمة ما هو فيه بعقد الركعة. والثانية القطع لأن الإكمال يمنع من كون المنسية لها تأثير. فركعة من النافلة كثلاث من الفريضة. واختلف قول مالك في المسألتين جميعا. ولكن اختلف اختيار ابن القاسم فيها. فاختار من قوله في النفل أن يكمل ومن قوله في الفرض أن يقطع.

فإن قيل ما وجه اختلاف اختياره؟ قيل إنما اختلف اختياره فيهما لأن المنسية إنما يجب أن يكون لها[1] تأثير عنده في صلاة أوجبت الشريعة الترتيب بينها وبينها. والشريعة إنما جاءت بالترتيب بين صلاتي فرض لا بين صلاتي فرض ونفل. فلما لم يكن بين الفرض والنفل ترتيب في أصل الشرع لم يقتض عنده ذكر الفرض في النفل تأثيراً. ولما جاء الشرع بالترتيب بين الفرضين أثرت المنسية في التي هو فيها لاستحقاقها رتبة السبق عليها، فاقتضى ذلك القطع. وهذا معنى يروق لولا ما يعترض عليه بأن مقتضاه يوجب أن لا يؤثر الفرض في النفل وإن لم يعقد ركعة من النفل. وابن القاسم يرى أن ذكر الفرض يؤثر في

(1) إنما يجب لها تأثير -ق-.

النفل إذا لم يعقد من النفل ركعة، ويأمر بقطع النافلة. قد ينفصل عنه بأن يقال إنما افترق الحكم عنده في النفل بين أن يعقد ركعة أو لا يعقدها لأنه إذا عقد ركعة صارت لصلاته حرمة استحقت بها الوقت. ألا تراه ﷺ يقول: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[1]. وإذا استحقت النافلة الوقت لم تقطع لغيرها، وإذا لم يعقد منها ركعة لم تكن لها حرمة تستحق بها الوقت، فوجب قطعها للمنسية التي استحقت الوقت لقوله ﷺ: «فليصلها إذا ذكرها»[1] وفي رواية أخرى: فإن ذلك وقتها.

فهذا وجه اختلاف اختيار ابن القاسم. والانفصال عما قد يعترض به على التوجيه.

وأما إذا كانت الصلاة المنسية لم يذهب وقتها، فهل يستحب لبعض المصلين ألاّ يقطع كما يستحب له ذلك في الفائتة أم لا؟ في ذلك قولان: أحدهما أنه يستحب للمأموم أن يتمادى. قاله في المدونة فيمن نسي الظهر فذكرها وهو مع إمام في العصر أو مغرب ليلته. وقال ابن حبيب: يقطع المأموم إذا ذكر ظهر يومه وهو في عصره أو مغرب ليلته وهو في عشائها. ويقطع/ وإن كان على وتر لأنه في خيار من وقت الأولى. وهي فرض والتي هو فيها لا تجزيه، فمبادرته للأولى أولى. فأما ابن حبيب فقد وجه قوله. وأما وجه القول الآخر فإنه رأى أنه إنما استحب التمادي إذا ذكر ما فات وقته مع استحقاقه الوقت بالذكر فأحرى أن يستحب التمادي إذا ذكر صلاة لم يذهب وقتها ذهاباً كلياً كما ذهب في الفائتة.

[ق 156]

وأما الفذ الذي لا يستحب له التمادي بل يؤمر بالقطع فإن حكمه حكم من نسي سجود السهو الذي يبطل تركه الصلاة. وقد ذكرنا حكمه مبسوطاً في باب السهو.

وإن ذكر قبل أن يعقد ركعة وهو في فريضة قطع وفي النافلة يتمادى فإن ذكر بعد أن عقد ركعة أضاف إليها أخرى كان في نفل أو فرض. قال بعض الأشياخ: لا يختلف قول مالك هاهنا في النفل بعد ركعة، ولا في الفرض بعد

---

(1) تقدم تخريجه.

ثلاث. كما اختلف قوله في ذاكر الفائتة، لاتساع الوقت هاهنا وضيقه في التي فات وقتها. وقد ذكرنا في باب السهو أن ناسي السجود قبل السلام المبطل للصلاة إذا لم يطل ما مضى من الصلاة التي هو فيها فإنه يقطع ليرجع لإصلاح الأولى. وها هنا بعقد النفل يمضي عليه إذا لم تتقدم منه صلاة يجب أن يعود لإصلاحها، بل هو ناس للصلاة أصلاً. وإنما أحلناك على باب السهو إذا لم يجب العود للإصلاح.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: اختلف الناس في قضاء الفوائت المفروضة هل يجوز قضاؤها في سائر الأوقات أو يمتنع في بعض الأوقات؟ فذهب مالك والشافعي إلى إجازة ذلك في سائر الأوقات. ومنع أبو حنيفة من قضائها عند طلوع الشمس وعند استوائها وبعد اصفرارها. وأجاز أداء عصر يومه عند الغروب والاصفرار. ومنع من ذلك في صبح يومه حتى قال: لو صلى ركعة من الصبح فطلعت عليه الشمس فإن صلاته تبطل.

ودليلنا قوله ﷺ: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها». الحديث[1]. فجعل وقتها وقت الذكر ولم يفرق بين وقت ووقت. فاقتضى عمومه استيعاب سائر الأوقات. ويحتج أبو حنيفة بأخبار النهي. ويؤكد حجته بأن النهي إنما كان لمقارنة الشمس الشيطان على ما أشار إليه في الحديث. وهذا المعنى موجود في صلاة الفرض كوجوده في صلاة النفل. وهذه الأخبار متعارضة فيجب بناؤها فنقول نحن أخبار النهي محمولة على النوافل. ويقولون هم أخبار الأمر بقضاء المنسية محمول على ما سوى هذه الأوقات. وإذا أمكن أن يبنى حديثهم على حديثنا وحديثنا على حديثهم وجب النظر في الأرجح من التأويلين. والأولى من البناءين. فنرجح نحن بناءنا بأن قد أبقينا أحد الخبرين على عمومه وهو خبر الأمر بقضاء المنسية، وخصصنا أحاديث النهي فحملناها على النوافل. وأبو حنيفة في بنائه يخصص كلا الخبرين، فيخصص من خبرنا الأوقات التي ذكر. ويخص من خبره عصر يومه. فإنه يبيح صلاته في الوقت الذي يقتضي عموم خبر النهي المنع منه. فإذا كان بناؤه فيه تخصيص كلا الخبرين وتخصيص

(1) تقدم تخريجه.

الخبر إزالة له عن ظاهره. وكان بناؤنا إنما فيه تخصيص أحد الخبرين كان بناؤنا الأولى. لأن إخراج خبر واحد عن ظاهره أخف من إخراج خبرين عن ظاهرهما. ويرجح أبو حنيفة بناءه بأن خبره معلل بعلة يستوي فيها الفرض والنفل. فكان البناء الذي يصح طرد التعليل معه أولى من الذي لا يطرد التعليل معه. وأجيب عن هذا بأن الكفرة إنما كانت تصلي حين مقارنة الشمس قرن الشيطان صلاة ليست عليها وإنما بقصد السجود للشمس. فحقيقة التعليل إنما يطرد فينا إذا صلينا صلاة ليست علينا. وأيضاً فإنا نرجح بأن تفريقنا بين الفرض والنفل، يظهر للفرقان بينهما وجه. وتفرقته بين عصر يومه وصبحه لا وجه لها. فإن قيل بل له وجه لأن الفراغ من العصر يكون في وقت تجوز فيه الصلاة والفراغ من الصبح يكون وقت نهي عن الصلاة فيه. قيل لو عكس هذا فأجيزت الصبح ومنعت العصر لكان أولى. لأن الابتداء بالعصر يكون في وقت النهي، والابتداء بالصبح ليس في وقت النهي. فمراعاة حال الابتداء أولى. لأن المؤثر في التمادي أولى أن يؤثر في الابتداء. وقد يؤثر النهي في الابتداء ولا يؤثر في التمادي. وقد وافقنا أبو حنيفة على جواز قضاء الفوائت بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر إذا لم تطلع الشمس ولم تصفر، وإن كانت النوافل عنده وعندنا حينئذٍ لا تجوز. فلم يطرد النهي في هذا. ولا ساوى بين الفرض والنفل. بل فرق بينهما. وكون النهي في هذا لأجل الفعل وهو صلاة الصبح والعصر. والنهي عند الطلوع والاصفرار لأجل الوقت لا يدرأ ما قلناه من ضعف بنائه واضطراب أصله فيه.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: مذهبنا أن الفوائت تقضى على حسب ما توجه الخطاب بها حين الأداء. فمن فاتته صلاة يسر بقراءتها في وقتها فإنه يسر قراءتها في وقت قضائها. وإن فاتته صلاة يجهر بقراءتها حين أدائها جهر بقراءتها حين قضائها. خلافاً للشافعي في مراعاة حكم زمن القضاء. فقال من فاتته صلاة بالليل فإن قضاها بالنهار أسر. وإن قضاها بالليل جهر. ووافقه الأوزاعي إلا أنه جعله بالخيار إذا قضاها بالليل بين أن يجهر أو يسر. ووافقنا الشافعي على أنه إن فاتته صلاة نهارية فإنه يسر القراءة. وإن قضاها بالليل جهر اعتباراً بحال الأداء. والفرق على أصله هو صلاة النهار وصلاة الليل. أن

صلاة النهار يجب أن يعتبر فيها حالة الأداء لأنه إذا قضاها بالليل وجهر بالقراءة صارت حالة القضاء أكمل من حالة الأداء[1]. وإذا فاتته صلاة الليل فقضاها بالنهار أسر لأنه لا ينكر أن يكون القضاء أقل كمالاً من الأداء. والجهر صفة معلقة بالوقت فتسقط بفوات الوقت. كتكبيرات أيام التشريق. ولنا أن الصلاة إذا فاتت فقد ترتبت في ذمته ووجب قضاؤها. والقضاء يجب أن يكون مماثلاً للمقضي. والأصل في القضاء الأمثال[2]، فوجب اعتبار حالة الأداء لتحقق المماثلة، لا سيما على القول إن القضاء إنما يلزم بمجرد القول الأول. ولهذا قلنا وقال جمهور الفقهاء إن من نسي صلاة في الحضر فذكرها في السفر أنه يقضيها حضرية كما وجبت عليه خلافاً لداود والمزني وإحدى الروايتين عن الحسن في مسيرهم إلى أنها تقضى سفرية اعتباراً لحالة الفعل لا بحالة الترك. ولا حجة لهم في أنه عليه السلام جعل وقت الذكر وقتاً للمنسية، فيجب أن يعتبر وقت الذكر. لأنه عليه السلام قال: فليصلها. وهذه إشارة إلى حالة الصلاة المتروكة. ولا حجة لهم بمن فاتته صلاة في حال الصحة فذكرها في حال المرض أنه يصليها على مقتضى حالته من المرض، لأن المريض لا يمكنه فعلها على الوجه الذي وجبت عليه. وفي تأخيرها إلى زمن الصحة تفويت. والمسافر يمكنه فعلها في الحال تامة على حسب ما وجبت عليه. ومن شرط توجه الأمر الإمكان. فتوجه على المسافر الإتمام لإمكانه وسقط عن المريض القيام لعدم إمكانه. وأما لو نسي صلاة في السفر فذكرها في الحضر فإنه يقضيها على/ حسب ما كان يؤديها عندنا وعند أبي حنيفة. فعلى قولنا[3] أن القصر فرض، يتعين عليه القصر في القضاء. وعلى قولنا أنه سنة يسر أيضاً في القضاء. ومن ذهب إلى التخيير خير أيضاً في القضاء. فذهب الشافعي في أحد قوليه إلى أنه يقضيها تامة. وكمن فاتته صلاة حكمه أن يتيمم لها فإنه يقضيها بطهارة الماء إذا وجد الماء وكالمريض إذا فاتته صلاة حكمه أن يصليها جالساً فإنه يقضيها إذا صح قائماً. ودليلنا على ما قدمناه من وجوب اعتبار حالة الوجوب وأن الثابت في الذمة لا يجب الزيادة عليه لا

ق 157

(1) أن صلاة الليل يجب أن يعتبر فيها حال الأداء. والقضاء لا يكون أكمل من الأداء ـ ق ـ.

(2) المثال ـ ق ـ.

(3) هكذا في النسختين. ولعل الصواب فعلى قوله.

سيما على القول إن القضاء يجب بمجرد الأمر الأول. فإنما يقضى بحسب ما توجه عليه الأمر الأول. فأما ما ذكروه من صلاة الجمعة فلا حجة فيه لأن الأصل الظهر، والجمعة بدل منها. فإذا استحال فعل الجمعة رجع إلى الأصل وهو الظهر. وهكذا ما ذكروه في التيمم فإن الأصل طهارة الماء والتيمم بدل عنها بشرط. فإذا لم يوجد الشرط رجع إلى الأصل. وكذلك المريض الأصل فرض القيام عليه. وإنما رخص له في القعود بشرط. فإذا لم يوجد الشرط الذي هو العجز عن القيام وهو سبب الرخصة رجع إلى الأصل وهو القيام.

وقد فرق بعض أصحابنا أن قال: القيام والقعود من الهيئات والهيئات يعتبر فيها حال الأداء كمريض لم يصل في مرضه، فإنه إذا صح صلى قائماً. أو صحيح لم يصل في صحته فإنه إذا مرض قضى الصلاة قاعداً. وأما العبد فإنه يعتبر فيه حالة الوجوب كحاضر سافر فإنه يقضي تامة، ومسافر حضر فإنه يقضي مقصورة. ولو نسي صلاة سفر فقضاها في سفر آخر فإنه يقضيها مقصورة خلافاً لأحد قولي الشافعي في أنه يقضيها تامة لزوال سبب الترخيص عندهم الذي هو السفر المبيح لقصرها حال الخطاب بها وما قدمناه من مراعاة حال الوجوب يرد قولهم في هذا.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: أما الشك في ترتيب المتروكات، فإن الناس قد أكثروا في التفريع منه ومدار جميع ما فرعوه على اعتبار تحصيل اليقين ببراءة الذمة. والنظر في تحصيل عدد الأحوال المشكوك فيها، فيوقع من الصلوات أعداداً على ترتيب ما يحيط بجميع حالات الشكوك. هذا هو الأصل الذي يشمل جميع هذه المسائل، وما نذكره من الفروع يوضح وجه العمل فيه. فمن ذلك أن من نسي صلاة لا يدري أي الصلوات الخمس هي؟ فإنه يصلي الصلوات الخمس * لأن كل صلاة من الخمس يمكن أن تكون هي المنسية يصلي على عدد حالات الشك خمساً *[1] لتستوفي جميع أحوال الشك. وأما إن علم عين الصلاة وجهل يومها فإنه يصليها غير ملتفت لعدد الأيام. لأن الصلاة الواحدة لا تختلف باختلاف الأيام. وإذا كان اليوم المنسي منه تلك

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ ق ـ.

الصلاة مجهولاً فصلى تلك الصلاة، ينوي بها يومها الذي تركت منه فقد برئت ذمته. ولا قدرة له على أكثر من ذلك. لأنه وإن كرر فعل تلك الصلاة فلا يحمل في نيته إلا على يوم مجهول. فإذا كان لا بد من الإحالة على جهالة فلا فائدة في التكرار. وقد كنا قدمنا ما ذكره ابن القصار من قولنا: إن من نسي ظهراً أو عصراً ما يدري أيتهما قبل صاحبتها فإنه يصلي ظهراً بين عصرين أو عصراً بين ظهرين مراعاة لحال الترتيب لما اختلفت الصلوات. وأنا لم نقل ذلك فيمن نسي ظهرين من يومين لا يدري أي اليومين قبل صاحبه. وإنما ذلك لسقوط مراعاة الترتيب، للتماثل[1] بين الصلوات. وهذا الذي قدمناه يقدح في قوله هـذا لأنا لو أمرناه أن يصلي الظهر ثلاثة أيام مجهولات كما أمرنا ناسي الظهر والعصر هاهنا أن يصلي ثلاث صلوات لم يفده التكرير، لأنه وإن كرر الظهر لم يحمل في نيته إلا على يوم مجهول. وهكذا نرى[2] في اليومين الأولين فلا فائدة في تكرير ثالث مجهول. لكن لو علم هذا الشاك أعيان الأيام وجهل رتبتها لكان المذهب على قولين: فمنه إذا نسي ظهراً لا يدري أمِنَ السبت هي أو من الأحد؟ ففي كتاب ابن حبيب أنه يصلي ظهر السبت وظهر الأحد. وفي كتاب ابن سحنون أنه يصلي ظهراً واحدة. وهكذا ذاكر صلاة يوم واحدة لا يدري سفراً أو حضراً أنه يصلي صلاة يومين يوم للسفر ويوم للحضر سوى المغرب والصبح فإنه لا يكررهما لأنهما لا يقصران. هذا مذهب ابن القاسم. وحكى ابن سحنون عن بعض أصحابنا أنه يكررهما وهذا مراعاة للاختلاف في الأيام. ومنه أيضاً إذا نسي ظهراً أو عصراً لا يدري الظهر للسبت والعصر للأحد أو العصر للسبت والظهر للأحد فإنه يصلي ظهراً للسبت ثم عصراً للأحد ثم عصراً للسبت ثم ظهراً للأحد. وهذا على مراعاة اختلاف الأيام. وأما على القول بترك مراعاتها فإنه يصلي ظهراً بين عصرين أو عصراً بين ظهرين. وقد قال ابن المواز إن ذكر ظهراً أو عصراً من يومين لا يدري أيهما قبل. فليصل ظهراً بين عصرين أو عصراً بين ظهرين. قال الشيخ أبو محمد: لم يذكر ابن المواز وسحنون تفرقة بين يوم معروف أو غير

(1) وإذا لم نقل ذلك فيما يماثل من الصلوات ـ ق ـ.

(2) كلمة غير واضحة تحتمل نرى ـ ونوى وهي ممحوة في ـ ق ـ.

معروف. وهذه إشارة من الشيخ أبـي محمد إلى ما قلناه من تصور الخلاف في الأيام المعينة المجهول ترتيبها. وقد كنا قدمنا نحن الاختلاف في إعادة المغرب والصبح في مسألة الشاك في اليوم المنسي هل هو سفر أو حضر؟ ولعل اختلاف هذا اليوم بالسفر والحضر يلحقه بالأيام المعينة. وأما الأيام المجهولة فيبعد الخلاف فيها. ولو روعيت الأيام المجهولة على من نسي ظهراً لا يدري يومها من غيره أن يكررها بعدد ما مضى له من أيام عمره في زمن البلوغ. وحضرت شيخنا أبا محمد عبد الحميد رحمه الله فأتاه بعض الخواص عنده ممن كان يقرأ معنا عليه ممن اشتهر بالوسوسة فقال: لقد كنت أصلحك الله البارحة أصلي صلاة المغرب بمسجد فلان فأتى هذا الفتى وأشار إلى الموسوس فصلى إلى جانبـي وسمعته عند الإحرام يقول صلاة المغرب ليلة كذا. فأنكرت نفسي تسميته الليلة. ثم خشيت أن يكون ما قاله إنما هو لما يسمع منك. فجئت أسألك. فأظهر شيخنا النكير على صاحبنا. واعتذر للسائل عنه بما اشتهر من وسوسته. فلما انصرف السائل أقبل علينا حملة أهل الميعاد فقال هل يتخرج من المذهب اعتبار ذكر[1] القلب يوم الصلاة عند النية فلم يظهر لنا شيء. فأشار رحمه الله إلى نحو ما نحن فيه من هذا الباب من اضطراب الأصحاب في مراعاة اختلاف الأيام وذكر ما قيل في إمامة من نسي صلاة في يوم لمن نسيها من يوم آخر. وهذا الذي قاله رحمه الله يفتقر إلى بسط طويل وإنما ذكرناه عنه لتعلقه بما نحن فيه ولكونه منبهاً على ما قد يؤمر به المصلي عند عقد النية. وتحقيق القول في ذلك لا يمكن بسطه هاهنا.

ومن فروع هذا الباب: أن من نسي ظهراً ولا يدري هل هي سفرية أو حضرية فإنه يصلي ظهراً تامة وظهراً مقصورة ليستوعب الصلاتين حال الشكين. ولو نسي ظهراً أو عصراً ولا يدري أيتهما قبل صاحبتها فإنه يصلي ظهراً بين عصرين أو عصراً بين ظهرين كما قدمناه. لأن بهذا العدد وهذه الرتبة يحاط بجميع حالات الشكوك. فإذا صلى الصلاتين أعاد ما بدأ به منهما. فإن كانت المعادة هي الأولى كانت المعادة لغواً واكتفي بما تقدم. وإن كانت هي الآخرة كانت البداية بها ملغاة وحصلت الرتبة بالإعادة. ولو/ انضاف إلى هذا [ق 158]

(1) أهل القلب ـ ق ـ.

الشك في هاتين الصلاتين شك آخر وهو أن يشك بعد علمه أن إحداهما من سفر والأخرى من حضر في السفرية منهما حتى صار الشك في حالتين. إحداهما: هل الظهر قبل العصر أو بعدها وهل الظهر هي سفرية أو العصر؟ فإن في ذلك اختلافاً. ذكره ابن القاسم في العتبية: أنه يصلي ست صلوات ظهراً أو عصراً تامتين ثم مقصورتين ثم تامتين فإن شاء بدأ بهما مقصورتين وختم بما بدأ به على حسب ما قلناه فيمن نسي ظهراً أو عصراً لا يدري أيتهما قبل صاحبتها. والتعليل فيهما واحد. لكن بالجملة الأولى فيها شك واحد وهي الرتبة. فاكتفى فيها بثلاث. وهذه زاد فيها شك آخر وهو القصر والتمام. فضوعف العدد لتضاعف الشك. فصارت الثلاث ستاً. وذكر ابن سحنون عن بعض أصحابنا أنه رتب هذه الست على خلاف هذه الرتبة فيصلي ظهراً تامة ثم عصراً مقصورة ثم يعيد العصر تامة ثم الظهر مقصورة ثم يعيد الظهر تامة ثم الظهر مقصورة ثم العصر تامة. ونقل ابن حارث هذا السؤال في كتابه فجعل شكه في الظهر والعصر هل هما سفريتان أو حضريتان؟ ونقل جواب ابن القاسم من المستخرجة الذي بدأ بذكره. وليس الأمر كما نقل عن المستخرجة. بل ذكر في المستخرجة أنه يعلم أن إحداهما سفرية والأخرى حضرية ولا يدري السفرية من الحضرية. ونقل عن ابن سحنون ما حكاه عن بعض أصحابنا لكنه جعل الأخيرتين عصراً ثم ظهراً خلاف ما نقله الشيخ أبو محمد أنه ظهر ثم عصر ولكنه مضى في نقله عن ابن سحنون على أن صورة السؤال أنه حكى عن أبيه قولين آخرين في السؤال الذي صوره: أحدهما أنه يصلي أربع صلوات ظهراً حضرية وعصراً سفرية ثم يعيد الظهر سفرية والعصر حضرية. قال ابن سحنون وهذا كله جوابه. ثم رجع عنه. فقال يصلي ست صلوات: ظهراً تامة ثم يعيدها مقصورة ثم عصراً تامة ثم يعيدها مقصورة. ثم ظهراً تامة ثم يعيدها مقصورة. فصار في الجملة أربعة أقوال على ما نقل ابن حارث. ولكن هذا الذي حكي من القول الآخر المرجوع إليه ذكره ابن حبيب عن أصبغ في السؤال الذي نقلناه نحن عن المستخرجة أنه أجاب فيه بما نقلناه عن ابن القاسم من المستخرجة. وظاهر نقل ابن حبيب عن أصبغ أنه يشير إلى أن تصور السؤال على الصورتين مخالف بين الجوابين عنه. فأول ما يجب أن يعلم في هذا أن الجواب الذي حكاه سحنون أنه رجع إليه. ونقل ابن حبيب مثله عن أصبغ هذا الجواب الصحيح الذي أرى

أن يعتمد عليه. وهو جواب يصح على النقلين جميعاً على نقلنا ونقل ابن حارث[1]، وعليه يعول أئمة الحساب. ونحن نذكر أهل الحساب في هذا. فإذا فرغنا منه تعقبنا ما سواه من الأجوبة. فالذي أصله الحساب في هذا أن من نسي ظهراً وعصراً لا يدري أيتهما قبل، فإنك تأخذ عدد المنسيات وهما اثنان فتضربهما في أقل منهما بواحد وذلك واحد في اثنين باثنين وتزيد على هذا العدد الصلاة الأولى فتكون ثلاث صلوات عصراً بين ظهرين على حسب ما قدمناه لك. ولو كان مع ذلك لا يدري سفريات ولا حضريات ولا إحداهما سفرية والأخرى حضرية فإن وجه العمل واحد، تأخذ هذه الثلاث صلوات الحضرية التي أدى إليها هذا الحساب فتعيد عند فراغك من كل حضرية تلك الصلاة بعينها سفرية ولو كان الذي نسي ثلاث صلوات حضريات صبحاً وظهراً وعصراً من ثلاثة أيام لا يدري أيتهما قبل. فإنك تضرب أيضاً العدد ثلاثة في أقل منها بواحد وهو اثنان فثلاثة في اثنين بستة. ثم يزيد الصلاة الأولى فيصير سبع صلوات فتبدأ بالصبح. فإذا كملت الثلاث أعدتها ثم أعدت ما بدأت به وهو الصبح. وإن كانت الثلاث صلوات لا يدرى هل هي حضريات أجمع أو سفريات أجمع أو منهن حضريات ومنهن سفريات. فكل صلاة تقضى صلاة حضر وصلاة سفر. وإذا صليت الظهر أولاً حضرية أعدتها سفرية. وكذلك العصر ثم يعيدها كذلك بتكريرهما فتبلغ عدد الصلوات إحدى عشرة صلاة الصبح ثم الظهر تامة ومقصورة ثم العصر كذلك ثم تعيد ما بدأت به وهو الصبح. فإن كان الذي نسي أربع صلوات صبحاً وظهراً وعصراً ومغرباً فتضرب أيضاً الأربعة في أقل منها بواحد وتزيد الصلاة الأولى فإذا ضربت ثلاثاً في أربع وزدت الصلاة الأولى بلغت ثلاث عشرة صلاة. هذا إذا كان يوقن أنها كلها حضرية فإن شك في السفر والحضر على حسب ما قلناه فيزيد مع كل صلاة حضرية تقضى صلاة سفرية فتبلغ سبع عشرة صلاة فيصلي صبحاً ثم ظهراً تامة ومقصورة ثم عصراً كذلك إلى المغرب ثم الصبح. فإذا كانت الصلوات المنسية المجهول رتبتها خمساً فيكون عليه إحدى وعشرون صلاة لأنه تضرب الخمس في أقل منها بواحد. وذلك

---

(1) على التعليلين جميعاً على ما نقلناه ـ ونقل ابن حارث.

خمس في أربع بعشرين. وتزيد الصلاة التي بدأت بها فيكون الجميع إحدى وعشرين صلاة. فإن كان مع ذلك شك في السفر والحضر على حسب ما قدمناه فيزيد مع كل صلاة تقصر صلاة سفر. ويكون التكرير في هذا على حسب ما تقتضيه الرتبة التي بيناها. وهذا على القول بأن ما لا يقصر لا يعاد إذا شك في يومه هل هو من السفر أو الحضر. وقد قدمنا في ذلك اختلافاً في المذهب. فإن قلنا بإعادته زاد تعداد الصلوات على ما رسمناه ولم يقصر الإعادة على ما تقصر خاصة.

وهذا إذا تدبروا حكم تصوره في الذهن، لم يصعب، وفرعت عليه ما شئت من المسائل بعد الآن إلى تعقب الأجوبة المتقدمة. فأما ما حكاه ابن حارث في السؤال الذي يصوره أنه يصلي أربع صلوات ظهراً وعصراً سفرية ثم ظهراً سفرية ثم عصراً حضرية فإنه ينحل من وجهين: أحدهما أنه يمكن أن يكونا جميعاً سفريتين. فالظهر مقدمة ولا يوجد في هذه الرتبة ظهر سفرية سابقة لعصر سفرية. والثاني أنه يمكن أن يكونا حضريتين والعصر مقدمة ولا يوجد في هذه الرتبة عصر حضرية سابقة لظهر سفرية. وأما من قال يصلي ست صلوات ظهراً وعصراً حضريتين ثم يصليهما سفريتين ثم يعيدهما كما بدأهما حضريتين وإن شاء بدأ بالسفر وختم به فإنه جواب صحيح على ما نقلناه نحن من المستخرجة. وعلى ما يستقيم على ما نقله ابن الحارث عنها. لأنه إن بدأ بهما حضريتين وختم بمثل ذلك انحل عليه وجود عصر سفرية بعدها ظهر سفرية. وإن بدأ بهما سفريتين وختم بمثل ذلك، انحل عليه عصر حضرية بعدها ظهر سفرية. فكأنه إن بدأ بشيء انحل عليه وجود عكسه مع عكس الصلاتين في الحالين. وأما من قال يصلي ست صلوات ظهراً حضرية ثم عصراً سفرية ثم ظهراً حضرية ثم عصراً سفرية، فإنه صحيح على نقل الشيخ أبـي محمد وتصويره السؤال على أنه إنما شك في عين أي الصلاتين صلاة سفر. وأما على ما صوره ابن الحرث من السؤال أنه شك هل هما جميعاً سفريتان أو حضريتان ونقله أنه يختم بالعصر سفرية. ثم الظهر حضرية، فإنه ينحل لعدم وجود/ ظهر سفرية بعدها عصر سفرية. وإن بنينا نقل ابن حرث السؤال على نقل الشيخ أبـي محمد للجواب وهو عدم ظهر سفرية بعدها عصر سفرية. ومن هذا الباب لو أنه نسي صلاة

[ق 159]

وتاليتها ولا يدري ما هما، فإنه يصلي الخمس صلوات على رتبتها في الشريعة. ويبدأ بالصبح ثم يعيدها إذا فرغ من الخمس صلوات التي تليها خاصة في هذه الرتبة، كيفما قدرت، وبإعادة الصبح يتحقق إتيانه بما نسي. لأنا نجوز أن تكون المنسية العتمة ثم الصبح. فلو لم يعد الصبح لم يتحقق براءة الذمة. ولو كان نسي صلاة وتاليتها ولا يدريهما أيضاً، فإنه يصلي ست صلوات يبدأ بالصبح ثم يمر بثالثتها وهي العصر. ثم الثالثة من هذه الثالثة وهي العشاء. ثم الثالثة من هذه الثالثة وهي الظهر. ثم الثانية من هذه الثالثة وهي المغرب. ثم يعيد الصبح. وإعادة الصبح هاهنا لما قلناه من جواز أن تكون المنسية، المغرب وثالثتها الصبح. فلولا الإعادة لم تتحقق براءة الذمة. ولو كان نسي صلاة ورابعتها فإن ما عليه ست صلوات أيضاً. الصبح ثم رابعتها وهي المغرب ثم رابعة الرابعة وهي الظهر. ثم رابعة رابعة هذه الرابعة وهي العشاء ثم رابعة هذه الرابعة وهي العصر ثم يعيد الصبح للمعنى الذي ذكرناه، لجواز أن تكون المنسية العصر. فلولا إعادة الصبح لم تتحقق براءة الذمة أيضاً. ولو كان نسي صلاة وخامستها فإنه يصلي أيضاً ست صلوات وليس عليه أكثر من هذا العدد ويعيد ما بدأ به فيصلي الصبح وخامستها وهي العشاء ثم خامسة هذه الخامسة وهي المغرب ثم خامسة هذه الخامسة وهي العصر ثم خامسة هذه الخامسة وهي الظهر. ثم يعيد الصبح للعلة التي ذكرناها. وهي لجواز أن تكون المنسية العشاء وخامستها الصبح فلولا الإعادة للصبح لم تتحقق براءة الذمة. ولو كان نسي صلاة وسادستها وحادية عشرها وسادسة عشرها على هذه السنة وهي أن تكون الصلاة الثانية بعد حصول الخمس فإنه يصلي عشر صلوات يصلي كل[1] * واحدة من الخمس/ ويعيدها فيصلي صبحين وظهرين وعصرين ومغربين [و 151] وعشاءين. وإنما كان هذا كذلك لأنه إذا كانت الثانية بعد عدد له خمس كالسادسة والحادية عشر، والسادسة عشر فإن الصلاة الأولى مثل الثانية سواء. والسادسة من الصبح صبح والسادسة من الظهر ظهر وكذلك الحادية عشر من الصبح صبح، ومن الظهر ظهر. فصار محصول السؤال أنه نسي صلاتين

(1) هنا ينتهي النقص من نسخة ـ و ـ.

متماثلتين من يومين لا يدري عين الصلاة فإن عليه صلاة يومين. فإن نسي صلاة واحدة من يوم واحد عليه الصلوات الخمس. فإذا علم أنه نسي مثل تلك الصلاة من يوم آخر صار عليه صلاة يومين. وهذا واضح. وإنما ذكرنا هذه المسائل ليكد الطالب فيها فهمه فيكتسب من كده بفهمه فيها انتباهاً وتيقظاً فيما سواها من المعاني الفقهية وغيرها مما يطالعه. وفيما أوردناه منها كفاية.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومن فاته بعض الصلاة[1] قضى أولها كما فعل الإمام.

قال الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن المأموم يقضي كما فعل الإمام؟.

2 ـ وهل الفذ يكون فيما بطل من صلاته قاضياً كالمأموم أم لا؟.

3 ـ وما حكم المأموم إذا فاته شيء من صلاة الإمام بعد دخوله فيها وهو بصفة من تُمْكِنه الصلاة كالناعس والغافل؟.

4 ـ وما حكمه إن كان بصفة من لا تمكنه الصلاة كالراعف؟.

5 ـ وما حكمه إذا سبق إمامه بالفعل؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف قول مالك فيما أدركه المسبوق من صلاة الإمام هل هو أول صلاته أو آخرها؟ فروي عنه أنه أولها. وبه قال الشافعي ومحمد بن الحسن. وروي عنه أنه آخرها وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف. قال القاضي أبو محمد في إشرافه وهو المشهور عن مالك. وفائدة هذا الاختلاف النظر في الصفة التي يفعل المأموم، هل يفعل كما يفعل إمامه في أقواله وأفعاله، أو في القول الذي هو القراءة دون ما سواها من الأفعال التي هي قيام وقعود. أو يفعل على حكم نفسه غير ملتفت لفعل إمامه؟ فتنازع المتأخرون في تأويل هذا الاختلاف. فذهب جمهورهم: إلى أن المذهب لم يختلف في حكم قيام المأموم وقعوده أنه يفعله على مقتضى صلاة نفسه لو كان منفرداً لا على مقتضى ما فعله إمامه. وذهب بعض أشياخي إلى أن المذهب

(1) الصلوات ـ غ ـ.

يختلف في حكم قيامه وقعوده، هل يعمل فيه على حكم نفسه لو كان منفرداً أو على فعل إمامه؟ فأما الجمهور فإنهم يستدلون بأجوبة المتقدمين من أصحاب مالك في آحاد مسائل سنذكرها في قضاء الراعف. وهي مشتملة على أنه وإن اعتبر في القراءة حكم إمامه، فإنه يعتبر في القيام والقعود حكم نفسه. ومن آكد ما يستدلون به من هذه المسائل قول مالك في المدونة: فيمن أدرك ركعة من الظهر أنه يأتي في أول قضائه بركعة يقرأ فيها بأم القرآن وسورة ويجلس، لأنها وسط صلاته. ثم بركعة أخرى يقرأ فيها بأم القرآن وسورة، ثم يقوم منها ولا يجلس لأنها ثالثته. فأنت ترى مالكاً كيف فرق في هذه الركعة الثالثة بين القراءة وبين القيام والقعود. فجعله في القراءة قاضياً لأنها ثانية. وفي القيام بانياً لأنها ثالثة المصلي. وقد قال الشيخ أبو محمد: لا خلاف بين مالك وأصحابه أن القاضي إنما يفترق من الباني في القراءة فقط لا في قيام أو جلوس. وإن كل مأموم فقاض. وكل فذ أو إمام فبان. وأما شيخنا هذا الذي ذهب إلى إجراء[1] القولين في القيام والقعود فإنه يحتج بعموم إطلاق ما نقل من الخلاف عن مالك، ولم يفصل الناقلون عنه القراءة من[2] القيام والقعود. ويحتج أيضاً بقول القاضي أبي محمد هاهنا أنه يقضي كما فعل الإمام. وبقوله في موضع آخر: إن مقتضى القول إن الفائت هو أول الصلاة، أن يقضي من فاتته ركعتان من المغرب ركعتين لا جلوس بينهما. وينفصل عما تعلق به الآخرون من مسألة المدونة بأنه إنما أمره بأن يقرأ في الثالثة بسورة مع أم القرآن وإن كان عنده بانياً على حكم نفسه احتياطاً لأجل الاختلاف في ذلك. والذي قاله الأولون هو الصحيح. ومن تتبع أقاويل سلف المذهب ومسائلهم في هذا الباب علم أنهم لا يختلفون في القيام والقعود. ولم يرد ما رتب[3] عليه من ذلك بإطلاق القاضي أبي محمد هاهنا. وليس إطلاقه بأعظم من إطلاق مالك رحمه الله تعالى. وقد حمله بعض أصحابه على ما ذكرناه عنهم. وكذلك يجب أن يحمل إطلاق

(1) أحد ـ ق ـ.
(2) بين ـ و ـ.
(3) ما وقف ـ و ـ.

أبـي محمد هاهنا. وأما ما أشار إليه في صلاة المغرب فلا معتصم لشيخنا هذا فيه. لأنا لو سلمنا أن طريقة القاضي أبـي محمد كطريقته، لكان ما أشرنا إليه من الروايات يرد عليه. فكيف ومن الممكن أن يكون القاضي أبـو محمد إنما أراد بهذا مناقضة لمن ركب أحد القولين وتصحيحاً للقول بالبناء. وإن المُدرَك هو أول الصلاة، لا على أن ذلك قولاً قيل في المغرب. كيف وقد قيل[1] يجهر بالقراءة فيهما مع كونه يجلس بينهما ففرّق بين القراءة والجلوس. وتأويل مسألة المدونة بأنه فعل ذلك احتياطاً لا معنى له. لأنه قد يغلب عليه. فيقال ولعل الذي قاله في القراءة هو الأصل/ وإنما جلس في أول قضائه احتياطاً. وبالجملة فلا معنى لإخراجه الرواية عن ظاهرها بغير دليل/ يلجىء إلى ذلك وعلى هذا يعتمد فيها. لأنه قد يقول قد يصح الاحتياط بزيادة سورة فلا يصح الاحتياط بالجلوس في غير موضعه. لأن الزيادة في القراءة لا تفسد الصلاة. والجلوس تعمداً في غير موضعه قد يفسد الصلاة. فإن قيل إذا صححتم طريقة من قال إن المذهب لا يختلف في القيام والقعود، فعلى ماذا تحملون الخلاف المنقول عن مالك. قيل المشهور من مذاهب الأشياخ أنه يحمل على حالين. فما روي عنه أن المدرك هو أول الصلاة فمحمول على اعتبار القيام والقعود على حكم نفسه. وأما ما روي عنه أنه آخرها فمحمول على اعتبار القراءة على ما كان الإمام يقرأ. وأما مذهب شيخنا الذي قدمناه فإن الاختلاف عنده محمول على ظاهره في القيام والقعود وفي القراءة. وأظن أن بعض الأشياخ كان يميل إلى حمل الخلاف على القراءة خاصة دون القيام والقعود. فأما من يقول إن المدرك هو أول الصلاة، فإنه يحتج بقوله عليه السلام: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا»[2]. والتمام إنما يكون بعد حصول الأول. وأما من يقول إن المدرك هو آخر الصلاة، فإنه يحتج بقوله: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا»[3]. وهذا

ق 160 — د 162

(1) قال إنه يجهر ـ ق ـ.

(2) تقدم تخريجه.

(3) البخاري في كتاب الأذان وما فاتكم فأتموا هكذا في رواية الزهري. ورواه ابن عيينة =

يقتضي أن المدرك هو آخر الصلاة. لأنه جعل الفائت يقضى. والقضاء يحل محل الأداء. ولو لم يفت وأدى لكان أولاً بإجماع. فإذا فات وعبر عنه بالقضاء، دل على أنه يفعل على أنه أول. ويؤكد هذا وصفه بالفوات. وذلك[1] يشير إلى أن الأول فات، فيؤدى على حسب ما فات. وقد تأولت كل طائفة خبر الأخرى. فمن تعلق بقوله: ﴿وما فاتكم فأتموا﴾يحمل على قوله: ﴿وما فاتكم فاقضوا﴾. على أن المراد به فأدوا. وقد يكون القضاء بمعنى الأداء بدليل قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾[2]. ومعنى القضاء هاهنا الأداء لا خَلفُ ما فات. ويدفع عن هذا التأويل بأن الظاهر في الخبر أن يحمل القضاء على خلف ما فات. لأن ذكر الفوات قبل القضاء يشعر أن المراد به ما قلناه. وقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة﴾ليست هناك صلاة فائتة. فلهذا لم تحمل الآية على خَلَف ما فات. وأيضاً فإن قوله: ﴿فما أدركتم فاقضوا﴾أمر بالأداء. وقد قابله بقوله: ﴿وما فاتكم فاقضوا﴾. وهذه مقابلة تقتضي أن يكون القضاء هاهنا بخلاف الأداء. ومن تعلق بقوله: ﴿وما فاتكم فاقضوا﴾يحمل على قوله: ﴿فأتموا﴾. على أن المراد به الإكمال[3] الذي هو ضد النقصان. والإكمال[3] لا يقتضي أولاً ولا آخراً. وقد يبتدأ الشيء من آخره فيكمل بأوله. ويبتدأ من أوله فيكمل من آخره. وتنازعت أيضاً الطائفتان طرق الاعتبار، فيحتج من يقول المدرك أول الصلاة، بأن التحريم أول الصلاة فيجب أن يكون الذي يليه أولها أيضاً. ويحتج من يقول إنه آخرها بأن المدرك لو كان أول الصلاة لكانت نية المأموم ونية الإمام يختلفان. لاعتقاد الإمام أن ركعته آخر الصلاة. واعتقاد المأموم أنها أول الصلاة. وقد قال عليه السلام: «إنما جعل الإمام ليؤتم به»[4].

= فاقضوا. قال ابن حجر بعد أن تتبع الروايات والحاصل إن أكثر الروايات ورد بلفظ فأتموا. وأقلها بلفظ فاقضوا. فتح الباري ج 2 ص 259. وكذلك الترمذي. انظر العارضة ج 2 ص 124.

(1) وهذا ـ و ـ.

(2) سورة الجمعة، الآية: 10.

(3) الاتمام ـ ق ـ.

(4) البخاري. فتح الباري ج 2 ص 319 مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 168.

وقال: (فلا تختلفوا عليه). واختلاف هذين في هذا الاعتقاد ركوب لهذا النهي. ولأن المدرك لسجدة يسجدها مع الإمام ولا يعتد بها. فلو كان بانياً على حكم تحريم نفسه لما صح أن يسجد ما لا يعتد به. وإنما سجد ما لا يعتد به لأنه بان على حكم الإمام.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الفذ فإذا بطلت إحدى ركعات صلاته، مثل أن يذكر في آخر صلاته أنه نسي سجدة من الأولى. فإن المذهب على قولين. هل يكون في الركعة التي يأتي بها عوضاً عما بطل قاضياً أو بانياً؟ فقال ابن القاسم وغيره يكون بانياً بخلاف المأموم. وقال أشهب وغيره يكون قاضياً كالمأموم. فوجه ما ذهب إليه ابن القاسم أن الفذ لو كان قاضياً فيما بطل حتى يجب أن يقرأ فيما يأتي به عوضاً عن الأولى بأم القرآن وسورة لأدّى ذلك إلى عكس الترتيب. وأن يكون المفعول آخراً هو المعتقد أولاً. وأن يكون المقروء في آخر الصلاة أم القرآن وسورة. وذلك خلاف للترتيب. وما أدى إلى خلاف الترتيب[1] فمعدول عنه. وإنما استخف في المأموم مخالفة هذه الرتبة مراعاة لرتبة أشد منها وهي المخالفة على الإمام. فلو لم يعتقد فيما أدركه أنه آخر صلاته، والمفعول آخراً أولها، لخالفت نيتـه نية الإمام. ومخالفة الإمام قد نهي عنها. ولما كان الفذ لا يتوقع في مخالفته الرتبة الوقوع في مخالفة في[2] رتبة أشد منها، بقي على الأصل الذي قلناه.

ووجه ما ذهب إليه أشهب أن الفذ لو كان بانياً لأدّى أيضاً إلى فساد الرتبة من ناحية النية. بأن[3] تصير الركعة التي فعلها بنية كونها ثانية أولى، وتصير الثالثة ثانية. وتبدّل نيات الركعات يؤثر في الاعتداد بها. ألا ترى قوله في المدونة في ناسي سجود الأولى وسجد للثانية ولم يركع لها إنه لا يجزيه ذلك عن سجود الأولى. لأنه إنما سجد بنية الثانية. فرأى أن نية الأركان تمنع من تبدلها.

(1) الرتبة ـ ق ـ.
(2) في = ساقطة ـ ق ـ.
(3) من أن ـ ق ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا غُلب المأموم عن أن يفعل ركناً من أركان الصلاة كالركوع والسجود، فهل يفعله بعد فراغ الإمام منه أم لا؟ لا يخلو هذا الركن من أحد قسمين. إما أن يكون ركوعاً أو سجوداً. فإن كان ركوعاً وغلب على فعله قبل أن يشرع الإمام فيه حتى فرغ منه الإمام وفعله ورفع رأسه من ركوعه، فعنه في ذلك ثلاث روايات. إحداها أنه يقضي ما فاته. والثانية أنه لا يقضيه ويلغي تلك الركعة. والثالثة التفرقة بين أن يكون عقد ركعة أو لم يعقدها. فإن كانت هذه الغلبة / في أول ركعة ألغاها. وإن كانت في ركعة [و 163] ثانية[1] مما بعدها قضى ما فاته. فوجه القضاء أنه قد حصل مؤتماً بالإمام وواجب عليه الاقتداء به. فإذا منع من الائتمام به، عاد إليه بعد زوال المـانع. ولا يكون هذا ممنوعاً كما يمنع من قضاء ما فاته قبل الدخول حتى يفرغ من الصلاة. لأن هذا فاته ما لزمه أن يقتدي بإمامه فيه والآخر فاته ما لم يتوجه عليه الاقتداء به فيه. ووجه نفي القضاء فيه قياساً على ما فات قبل دخوله في الصلاة. ووجه التفرقة بين الركعة الأولى وما بعدها أن من عقد ركعة حصل بها مدركاً للصلاة. ومن أدرك الصلاة قضى ما فاته مع الإمام وهو في الصلاة. ومن لم يدرك ركعة فلم يحصل له ما يبيح له القضاء قبل فراغ الإمام[2]. بل صار كمن فاته شيء قبل الدخول في الصلاة. وإذا وجب القضاء فإنه إنما يجب بشرط أن لا يفوته أن يفعل مع الإمام ما هو آكد من تشاغله بالقضاء. واختلف في هذا الذي هو آكد، فقيل هو سجود الركعة التي غلب على ركوعها. وقيل بل هو عقد الركعة التي تليها. فوجه القول باعتبار السجود وهو المشهور أن السجود مجمع على كونه فرضاً وهو ركن من أركان الصلاة. فلا وجه لأن يتشاغل بقضاء ركن فات، حتى يفوته ركن آخر هو حال.

ووجه القول باعتبار عقد الركعة التي تليها أن الركعة وإن كانت مركبة من أجزاء مختلفة، فهي في حكم الشيء الواحد الذي لا يتعدد. فركوعها/ وسجودها [ق 161] كالشيء الواحد. فإذا دخل الفوات في بعضها لم يعتبر فوات البعض الاخر

(1) غير واضحة في ـ و ـ.
(2) الصلاة ـ ق ـ.

هاهنا. وإذا لم يعتبر فلا ركن بعد ذلك إلا الركعة التي تليها. والركعة التي تليها تشتمل على قراءة وركوع. والقراءة لا تجب على المأموم. فوجب اعتبار عقد الركعة. فإن قلنا باعتبار السجود، فهل تعتبر السجدتان جميعاً أم الأولى منهما؟ في ذلك قولان. المشهور منهما اعتبار السجدتين جميعاً لأن بهما تفرغ الركعة. والثاني اعتبار السجدة الأولى لأنها ركن وفرض مجمع عليه، فوجبت مراعاتها ومحاذرة فواتها. وهذا القول ذكره ابن أبي زمنين عن بعض أشياخه[1]. فقال معنى القول إنه يتبعه ما لم يرفع رأسه من سجودها: معناه السجدة الثانية. وقد سألت عنها أحمد بن عبد الله اللؤلئي ففسره لي كذلك. وذلك أن بعض أصحابنا خالفني فيها وقال يعني[2] السجدة الأولى.

وإذا قلنا باعتبار الركعة فما عَقْدُها هاهنا؟ المنصوص رفع الرأس منها. ويتخرج على القول الآخر تمام الانحناء فيها. ومن شرط إجازة القضاء لمن غلب على الركعة[3] أن يمكنه بعد إحرامه فعلها مع الإمام. فأما لو أحرم والإمام راكع فلم يمكنه الركوع حتى رفع الإمام لأن الزمن الذي بين إحرامه ورفع الإمام لا يحمل الركوع، فإنه لا يقضي هذا الركوع. وقد فاتته الركعة من غير خلاف في المذهب. ومن شرط الركعة الحائلة أيضاً بينه وبين قضاء ما فاته أن يكون فيها متمكناً من متابعة الإمام تصح مخاطبته بذلك.

وأما لو نعس عن ركوع الإمام وتمادى نعاسه إلى أن عقد ركعة أخرى، فإنه لا يمنعه ذلك من إصلاح أول ما نعس فيه من الركعات. لأنه غير مخاطب حال نعاسه في الركعة الثانية بمتابعة الإمام فيها. وإن كان هذا الركن المغلوب عليه سجوداً فإنه يتبع الإمام ما لم يعقد الركعة التي تليها بأن يرفع رأسه منها. قاله في المدونة في المزاحم في صلاة الجمعة عن سجود الأولى أنه يتبعه ما لم يرفع رأسه من التي تليها وعلى القول بأن عَقْد الركعة تمام الانحناء يتبعه ما لم يتم انحناؤه ويُكمل ركوعه. ولو اعترته هذه الغلبة وهو في ركوعه لم يرفع رأسه

---

(1) أصحابه ـ ق ـ.

(2) يعني ساقطة ـ ق ـ.

(3) على الركعة منها ـ و ـ.

فإنه يؤخذ حكمه مما قدمناه. فإن قلنا أن عقد الركعة رفع الرأس منها، صار هذا كالمغلوب قبل أن يركع الإمام. وقد تقدم حكمه. وإن قلنا أن الركعة تنعقد بتمام الانحناء فهو كالمغلوب بعد رفع الإمام رأسه يتبع الإمام ما لم يعقد التي تليها. والغلبة المعتبرة في هذا: النعاس والغفلة.

وأما المزاحمة ففيها قولان. أحدهما: وهو مذهب ابن القاسم أنها بخلافهما لا يباح معها قضاء ما فات من الركوع. لأن الزحام فعل آدمي يمكن التحرز منه. فعد المزاحَم عن الركوع مقصراً، فيلغي تلك الركعة. والناعس والغافل مغلوبان بفعل الله تعالى لا صنع للخلق فيه فعذرا. والثاني وهو مذهب أشهب وابن وهب وعبد الملك أنها مثلهما يباح معها قضاء ما فات. قال عبد الملك المزاحم أعذر لأنه مغلوب.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الراعف إذا رعف بعد أن عقد مع الإمام ركعة فخرج لغسل الدم ثم رجع فوجد الإمام قد صلى بعده ركعة، فإنه لا يتشاغل بقضائها. بل يدخل مع الإمام بما هو فيه. فإذا فرغ من صلاة الإمام قضى ما فاته معه. وقد يقع في النفس أن منع مالك رحمه الله للراعف أن يقضي ما فاته قبل فراغ صلاة الإمام يشير إلى خلاف ما كنا قلناه من أن الناعس إذا تمادى نعاسه حتى عقدت عليه ركعة ثانية، فإنها لا تحول بينه وبين إصلاح ما نعس فيه أولاً لما كان غير مخاطب باتباع الإمام في حال نعاسه. وهذا الذي قلناه في الناعس مما اختاره بعض أشياخي. وقد يفرق بين الناعس والراعف، / [و 164] أن الراعف خرج من الصلاة وفارق الإمام. وإنما رخص له في العودة إلى الصلاة * بعد الخروج منها لأمر سنذكره في موضعه. فصار ما فعله الإمام وهو مفارق له خارجاً عن صلاته، كما فعله *[1] قبل أن يدخل معه في الصلاة. فلما كان لا يقضي المسبوق ما فاته قبل دخوله في الصلاة، فكذلك الراعف لا يقضي ما فاته بعد خروجه من الصلاة. لأن الإمام فعل ما فعل والمسبوق والراعف خارجان عن صلاته. والناعس لم يخرج عن صلاته ولا معه ما يمنعه من متابعة الإمام من ناحية الشرع. والراعف لو حاول متابعة الإمام قبل غسل الدم لمنع من

(1) محو في - و -.

ذلك من ناحية الشرع. مع أن الراعف، الغالب عليه أن تفوته أركان كثيرة من الصلاة لا يمكن قضاؤها وإدراك الإمام. والغالب في الناعس أنه إنما تفوته أركان يسيرة يمكنه فعلها وإدراك الإمام. إذ لو نام نوماً طويلاً لانتقضت طهارته. فهذا أقصى ما يمكن أن يفرق به بين الناعس والراعف فيما قلناه. وهذا الراعف إذا قضى ما فاته، فإنه[1] يقرأ فيه بما كان الإمام يقرأ فيه. وقد يجتمع على الراعف خطاب بقضاء وبناء، بأن يفوته شيء قبل الدخول في الصلاة فيوصف فعله فيه بأنه قضاء، وبعد دخوله فيها فيوصف فعله فيها بأنه بناء، فاختلف بأيهما يبدأ: فقيل بالبناء وإليه ذهب ابن القاسم وقيل بالقضاء وإليه ذهب سحنون. ومثال ذلك أن يصلي الراعف الركعة الثانية لا أكثر، أو الثالثة لا أكثر، أو إياهما جميعاً لا أكثر. فإن قلنا بتقدمة البناء قرأ في أول ما يأتي به بأم القرآن لا أكثر حتى يفرغ مما عليه من أفعال البناء. لأنه إنما يتصور البناء هاهنا في الركعتين الأخيرتين من الصلاة أو إحداهما. وإن قلنا بتقدمة القضاء قرأ على حسب قراءة الإمام فيما سبقه به ثم يعود بعده إلى البناء. واختلف القائلون بالبناء إذا فرغ منه وصادف فراغه منه موضع قيام على عدد ركعاته هل يقوم مراعاة لمقتضى صلاته لو انفرد أو يجلس لأن القضاء لا يقام إليه إلا من جلوس؟ فقال ابن حبيب لا يجلس. وكأنه رأى أنه إنما جلس من عليه قضاء مع الإمام لئلا يخالفه. فإذا لم يكن إمام يحاذر مخالفته بنى في القيام والقعود على حكم نفسه على ما ذكرنا أنه أصل المذهب. وقال ابن القاسم بل يجلس وكأنه رأى أنه لما كانت رتبة القضاء ألا يقام إليه إلا من جلوس، أمر هذا بالجلوس، وإن لم يكن في موضعه مراعاة لهذه الرتبة. وهكذا اختلف المذهب فيمن ليس عليه بناء وقام إلى القضاء وكان قيامه من جلوس لم يقع في موضعه لو كان فذا كمدرك ركعة أو ثلاث. فالمشهور أنه يقوم بغير تكبير، لأن جلوسه مع الإمام إنما كان محاذرة للمخالفة. فهو كالعدم فقدرت تكبيرته عند رفع رأسه من السجود كأنها مقارنة لقيامه للقضاء. وقيل يقوم بتكبير. وكأن هذا قدر أن

---

(1) فإنه = ساقطة ـ و ـ.

الجلوس فاصل بين تكبيره وقيامه، فلا بد أن يأتي بتكبير لافتتاح القيام. وقدّر أن التكبير في الوتر من الركعات لرفع الرأس من السجود لا للقيام، وقد فعله. ولو كان جلوسه في موضع الجلوس لاتفق/على أنه يقوم بتكبير. وما ذكرناه من [ق 162] اختلاف القائلين بالبناء في الجلوس يتصور فيمن أدرك الثانية والثالثة لا أكثر، ثم أتى بعد غسل الدم بالرابعة. فهي رابعة إمامه فيجلس فيها عند ابن القاسم ليقوم للقضاء من جلوس. ولا يجلس عند ابن حبيب، لأنها ثالثته[1]. وكذلك لو أدرك الثانية لا أكثر، كان بانياً في ركعتين يجلس في الأولى منهما لأنها ثانيته، ويختلف في الثالثة منهما على ما تقدم. ولو كان مدركاً للثالثة لا أكثر لارتفع الخلاف هاهنا إذا أتى بالرابعة، لأنها موضع جلوس لإمامه وله لو انفرد. فوجه البداية بالبناء أن المسبوق لو لم يرعف لأتى ببقية الصلاة قبل قضاء ما سُبق به. فإذا رعف في بقية الصلاة بقيت هذه الرتبة في استحقاق النية المتقدمة على ما فات على حاله لا تتغير. ووجه القول بتقدمة القضاء، أن الأصل تقدمته لأنه أول الصلاة. وإنما أخره المسبوق إلى الفراغ لئلا يخالف الإمام ويقع في صلاتين معاً ويكون شغله بقضاء ما سُبق يمنعه من فعل ما لحق. فإذا زالت هذه العلل عادت الرتبة لأصلها. وقد أشار[2] إلى هذا سحنون فقال: إنما كان يبني أولاً قبل القضاء اتباعاً لإمامه. وهذا الذي صورناه في اجتماع[3] القضاء والبناء في الراعف يتصور في حاضر أدرك من صلاة مسافر ركعة فإنه ما فاته يعد قضاء وما يكمله من صلاةِ الحاضرة يعد بناءً. وقد كنا قدمنا أن في مسائل الراعف ما يشير إلى صحة ما قاله الجمهور من الأشياخ أن القيام والقعود لا يختلف المذهب فيهما. فمن ذلك قول ابن القاسم فيمن أدرك الثانية من الظهر بسجدتيها ثم رعف فخرج لغسل الدم، فإذا الإمام قد فرغ، أنه يبني ثم يقضي يأتي بركعة بأم القرآن ويجلس لأنها ثانيته ثم يأتي بأخرى بأم القرآن ويجلس كما كان يفعل إمامه ثم يأتي بركعة القضاء بأم القرآن وسورة. وهكذا فرع مسائل الراعف من

(1) ثالثة ـ ق ـ.
(2) ذهب ـ ق ـ.
(3) من اجتماع ـ ق ـ.

قدمنا قوله من الأشياخ أن المذهب يختلف في القيام والقعود وجرى في تعريفه على أن القيام والقعود يراعى فيه حكم نفسه غير معرج على إشارة للخلاف فيه. فهذا الراعف / * المدرك للثانية من الظهر، جعله يجلس في ثانيتها وإن كان الإمام لا يجلس في ثانيتها، فلم يعتبر فعل الإمام. وقد لا يتضح الفرقان بين نفي اعتباره هاهنا واعتبار فعله مما[1] سواه من ليس براعف. وقد يتعلق هاهنا بأمر ابن القاسم له *[2] بالجلوس في رابعة الإمام وإن كانت ليست بموضع جلوس. وقد كنا قدمنا الاعتذار عن هذا. ووجهنا أمره بالجلوس. ولما كانت صلاة الظهر يستغرب الجلوس فيها إلا مرتين كثر في الأولى[3] امتحان الخواطر. فإن قيل كيف يتصور صلاة ظهر يجلس في الأربع ركعات كلها. ومسألة ابن القاسم هذه فيها[4] يجاوب عن ذلك، لأن مدرك الثانية من الظهر جلس فيها متابعة للإمام، فلما عاد بعد غسله الدم وقد فرغ الإمام من الصلاة جلس في أول ما يقضيه لأنها ثانية، وفي الثاني مما يقضيه لأنها رابعة الإمام ولا يقوم للقضاء إلا من جلوس. وجلس في ركعة القضاء لأنها آخر صلاته فقد صارت صلاة الظهر كلها جلوساً.

[د 165]

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: المأموم حكمه أن يتابع إمامه ويقتدي به في أفعاله لقوله ﷺ: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**»[5]. والائتمام يقتضي أن تكون أفعال المأموم بعد أفعال الإمام، إذ السابق له غير مؤتم به. وقد قال عليه السلام: «أيها الناس إني إمامكم فلا تسبقوني بالركوع ولا بالقيام ولا بالانصراف»[6]. وكذلك فاعل الفعل مع إمامه معاً، لا تحصل له حقيقة الائتمام لأن الفعلين إذا وجدا في زمن واحد فليس أحدهما بأن يقال فيه هو تبع للآخر أولى من الآخر بأن يقال ذلك فيه. فأما مسابقة الإمام فلا شك في منعها.

(1) فيما يساويه - ق -.
(2) ما بين النجمين ممحو - ز -.
(3) الأولى = ساقطة - ق -.
(4) بها - ق -.
(5) تقدم تخريجه.
(6) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 179 كما رواه النسائي.

فإن فعل وسبقه بأن يركع ويرفع ساهياً قبل إمامه فذلك ملغى غير معتد به. وعليه متابعة الإمام فيما يفعله بعد ذلك من الركوع، وإن لم يرفع رأسه من ركوعه حتى حصل الإمام راكعاً ولكنه رفع قبله فإنه إن كان[1] لم يتابع الإمام في حال ركوعه بمقدار الفرض من الركوع فحكمه حكم من رفع قبل ركوع إمامه، فإن كان قد تابع الإمام في حال ركوعه بمقدار الفرض فركوعه معتد به لحصول متابعة الإمام بمقدار الفرض. فإذا حصل الركوع معتداً به وخالف في الرفع قبل إمامه، فإن علم أنه يقدر على أن يعود للركوع ليتابع الإمام في الرفع فعل ذلك. لأن المتابعة مأمور بها ولم يفت محلها. فتركه العود للمتابعة مع القدرة عليها مُخالفة على الإمام. وإن علم إن عاد لا يدركه راكعاً ولا يقدر على متابعته في الرفع فهل عليه أن يعود أم لا؟ فيه قولان: أحدهما أنه لا يعود وإليه ذهب مالك وأشهب. والثاني أنه يعود وإليه ذهب سحنون، وأمره إذا عاد أن يبقى بعد الإمام بقدر ما انفرد الإمام به بعده.

فوجه قول مالك إنه قد خالف الإمام فيما انتقل عنه الإمام فلا يتلافى هذه المخالفة بمخالفته فيما عليه الإمام الآن. فلما كان تلافي المخالفة لا يمكن إلا بمخالفة لم يأمره مالك بذلك.

ووجه قول سحنون أنه يجب أن يعود للمتابعة وإن أدى ذلك إلى مخالفة في الحال كما فعل ذلك من فاته بعض الركعة مع الإمام فإنه يفعله وإن خالف الإمام في الحال، لا سيما إن[2] قلنا بأن الرفع من الركوع فرض، ولكن ليس في هذا التوجيه ما يقتضي أمر المأموم بلبث ما انفرد الإمام دونه. لأن الغرض تلافي ما خالف فيه الإمام من المتابعة. وذلك يحصل بالعودة والرفع بعده من غير مراعاة لبث[3].

ويمكن عندي أن يكون وجه اللبث أن مقدار ما انفرد به الإمام بلبثه قد كان مما يؤمر المأموم فيه بمتابعة الإمام. فالعودة وإن لم تكن لأجله فإنها إذا

(1) وإن كان ـ ق ـ.
(2) بأن ـ و ـ.
(3) اللبث ـ ق ـ.

وجبت وجب أن تعود المتابعة على حسب ما كانت. وقد كان مقدار ما انفرد الإمام به مما تجب المتابعة فيه. وقد قال مالك فيمن ظن أن الإمام قد رفع رأسه فرفع هو رأسه فإذا الإمام لم يرفع، فإنه يرجع فيسجد ثم يرفع برفع الإمام ولا يتخلف عنه إلا أن يكون لم يتم السجدة فليتمها. فأمره هاهنا بأن لا يتخلف ولم يعتبر مقدار ما فاته من سجود الإمام حال تشاغله بالرفع فيأمره أن يتخلف بقدره. ويمكن عندي أن يكون إنما لم يأمره هاهنا بالتخلف لأجل أن في التخلف مخالفة الإمام في الرفع، والرفع فرض مقصود. فلا تصح مخالفة الإمام فيه في الحال لزيادة لبث في هذه السجدة على مقدار الفرض وقد فات. فهذا حكم الرفع قبل الإمام.

فأما الخفض قبله لركوع أو سجود فإنه إن قام بعد ركوع الإمام راكعاً[1] أو بعد سجوده ساجداً مقدار فرضه صحت صلاته. وإن كان قد أخطأ في سبقه الإمام وإن لم يقم بعد ركوع الإمام وسجوده مقدار فرضه لم يصح ركوعه ولا سجوده، وعليه أن يرجع لاتباع الإمام بالركوع والسجود على حسب الواجب، وقد تقدم في تفاصيل الكلام بيانه. وقد روي عن مالك أنه قيل له فيمن سبق الإمام بالسجود ثم سجد الإمام وهو ساجد فهل يثبت على سجوده أم يرفع رأسه ثم يسجد/ ؟ فقال يسجد كما هو إذا أدركه الإمام بسجوده وهو ساجد. وقد اختلفت / إشارات المتأخرين في هذا الأصل فأشار بعضهم إلى أنه لا يختلف في هذا الذي قاله مالك من بقائه ساجداً ولا يرفع ليسجد بعد الإمام. وذكر أنه لم يختلف المذهب في أن الخفض للركوع والسجود غير مقصود وإنما المقصود الركوع والسجود. وأشار إلى أن الإتفاق للمذهب على كونه غير مقصود يمنع من إجراء الخلاف في رفعه ليخفض بعد إمامه.

ق 163 — و 166

وأشار بعض أشياخي إلى أن إجراء الخلاف فيه مما ذكرناه من الرفع قبل الإمام، لأن الغرض حصول المتابعة في الرفع فكذلك في الخفض. وقد قال مالك في الأعمى يخالف إمامه في فعله إن كان ركوعه وسجوده قبل الإمام فليستأنف الصلاة وإن كان بعد ركوع الإمام وسجوده بقليل فلا بأس به.

---

(1) راكعاً = ساقطة ـ و ـ.

ومحمل قوله إذا ركع قبل الإمام أو سجد قبله على أنه فعل الركوع والرفع منه قبل أن يركع الإمام أو السجود والرفع منه قبل أن يسجد الإمام. فأما لو ركع قبله أو سجد قبله وبقي راكعاً أو ساجداً حتى ركع الإمام أو سجد لكان حكمه على التفصيل الذي قدمناه فيمن فعل ذلك سهواً أو غلطاً.

وأما قوله إن فعل ذلك بعد الإمام بقليل فلا بأس به. فلا معنى لاشتراطه القرب. بل حكمه حكم الناعس والغافل يقضي ما فاته به الإمام إذا ركع الإمام ورفع قبل أن يركع، أو يسجد ورفع قبل أن يسجد ما لم يمنع من قضاء ما فات من ذلك مانع قد ذكرناه في مسألة الناعس، إلا أن يريد مالك أن الأعمى يمكنه التحرز من مخالفة الإمام فيصير كتعمد الفوات فإن هذا يمنع من قضاء ما فات إذا بعد. فهذا صحيح فيما بعد. ولكنه يلزم عليه منع قضاء ما قرب إذا صار كالمتعمد لأن يفوته الركوع والرفع منه. وهذا حكم المسابقة في الأفعال.

وأما المسابقة في الأقوال فإن الأقوال على قسمين. : فضائل وفرائض. فأما الفضائل فإنه ينهى عن تقدم الإمام فيها فإن تقدمه فيها لم تفسد الصلاة لأن تركها مما لا يفسد الصلاة، ففعلها قبل الإمام كالترك لها. وأما الفرائض كالإحرام والسلام فإن تقدم الإمام في أحدهما عمداً لم يعتد بصلاته. وإن تقدمه سهواً لم يعتد بها في الإحرام، لأنه عقد صلاته غير مؤتم. واعتد بها في السلام، وحمله عنه الإمام كما يحمل عنه سهو الكلام. فهذا حكم مسابقة الإمام في الأفعال والأقوال.

وأما تأخره عنه بأن يدخل في الفعل بعد خروج الإمام عنه فإن تعمد هذا ممنوع. وأما فعله مع الإمام معاً، فلا خلاف في الإحرام والسلام والقيام من اثنتين في أنه لا يفعل ذلك مع الإمام معاً. وأما ما سوى ذلك من الركوع والسجود والتكبير ففيه قولان: أحدهما وهو الأظهر أنه لا يفعل ذلك إلا بعده، فلا يركع حتى يراه راكعاً ولا يسجد حتى يراه ساجداً لقوله عليه السلام: «إذا ركع فاركعوا»[1]. والفاء هنا للتعقيب والثاني أن له أن يفعل ذلك معه. وروي

(1) تقدم تخريجه. حديث إنما جعل الإمام ليؤتم به.

ذلك عن مالك ولا وجه له فإن تقارن فعل الإمام والمأموم فأما الإحرام والسلام ففيهما قولان: أحدهما أنه يعيد الإحرام، فإن لم يفعله أجزأته صلاته * والثاني أنه لا يعتد بذلك الإحرام المفعول مع الإمام ولا تجزيه صلاته ويعيدها أبداً *[1]. وقد قدمنا فيما سلف ذكر الخلاف في هذه المسألة. وقول محمد بن عبد الحكم إذا لم يسبق الإمام بشيء من حروف التكبير لم تُجْز المأموم صلاته.

وأما الركوع والسجود فإن فعل الإمام منه أكثر من مقدار الفرض صحت صلاة المأموم لأنه قد اتبع الإمام في مقدار الفرض وفيما يقع عليه اسم ركوع وسجود، وهذا بخلاف تكبيرة الإحرام على القول بمنع الاعتداد بالصلاة. لأن الركوع والسجود يدوم ويتكرر منه مقدار الفرض، وما يقع عليه اسم ركوع. وتكبيرة الإحرام لا تكرر فيها وهي فرض واحد لا يتبعض ولا يقع عليه اسم[2] تكبير. وإن كان الإمام لم يأت من الركوع إلا بمقدار الفرض فقد أجراه بعض المتأخرين على الاختلاف في تكبيرة الإحرام إذا وقعت مقارنة لإحرام الإمام لما لم يحصل هاهنا من المأموم متابعة كما لم تحصل في تكبيرة الإحرام. وقد حصلت المتابعة للإمام إذا زاد على مقدار الفرض والاقتداء به فيما يسمى ركوعاً وسجوداً فلهذا لم تجر على تكبيرة الإحرام.

---

(1) ما بين النجمين = ساقطة - و -.

(2) ولا يقع على إجزائها تكبير - و -.

النـوافــل

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والنوافل ضربان: منها ما له وقت مرتب وهو ما لا سبب[1] له سوى وقته، ومنها ما يتعلق بسبب فهو تابع له لا يتعلق[2] بالوقت. ومنها مبتدأ لا سبب له. فالمتعلق بالأوقات منها صلاة العيدين والوتر وركعتا الفجر. والمتعلق[3] بسبب: صلاة الكسوف والاستسقاء وسجود القرآن وتحية المسجد، والركوع عند الإحرام وركوع الطواف. ويلحق بالأول قيام شهر رمضان، وقيام الليل والركوع قبل العصر وبعد المغرب. فأما صلاة العيدين والكسوف والاستسقاء فتذكر في مواضعها.

قال الإمام رضي الله عنه: هذا الفصل نتكلم على ما يتعلق به عند تفصيل القاضي أبي محمد الكلام على ما أجمل فيه لكنه قد وقع في كلامه هذا ما يسبق إلى النفس إنكاره. وذلك أنه حصر التقسيم بعدد جعله كالجنس له، ثم نوعه وفسره بما هو أكثر من ذلك العدد. فقال: والنوافل ضربان: منها ما له وقت مرتب، ومنها ما يتعلق بسبب، ومنها مبتدأ لا سبب له فأتى بثلاثة بعد أن ذكر أنها اثنان ولعله رحمه الله لما ذكر في تفسير المتعلق بالأوقات العيدين / والوتر [و 167] مما قد يظن به أن له سبباً وهي[4] صلاة العشاء أعاد في القسم الثالث ذكر ما أشار إليه في الأول بلفظ مقابل للقسم الثاني مقابلة تضادد وعكس حتى ينبه على أن من النوافل ما ابتدىء ابتداء بغير سبب كالعيدين فإنها يعلم أنها شرعت غير

(1) سبيل ـ غ ـ.
(2) ولا ـ الغاني ـ.
(3) وما يتعلق بسبب فصلاه ـ غ ـ ق ـ.
(4) وهو ـ ق ـ.

متعلقة بسبب يزول بزواله بخلاف صلاة الكسوف المتعلقة بسبب لا يثبت إلا عنده فكأن حرصه على البيان أوقعه في هذا الذي قد يستدرك عليه في هذا التقسيم. ولو أورده على غير هذه الرتبة لكان أشبه بعلو منصبه في تحقيق المعاني والبلاغة في إيرادها. وقد أورد هذا المعنى في أول كتاب الصلاة على غير هذه الرتبة فقال السنة على ضربين: سنة مبتدأة إما لأوقات وإما لأسباب تفعل عندها. وسنة مشترطة في عبادة غيرها. وفسر الأول بالوتر والعيدين والكسوف والاستسقاء وفسر الثاني بركوع الإحرام والطواف. فأنت تراه كيف جمع الوتر مع الكسوف وجمعها مع العيدين اللذين لا إشكال في أنهما من غير سبب. وعد هاهنا أيضاً ركوع الطواف فيما هو مشترط في عبادة، وعده في الفصل الذي نتكلم عليه فيما يتعلق بسبب. والشيء قد يكون له وصفان، فيعد تارة بأحد وصفيه في نوع. ويعد تارة أخرى بوصفه الآخر في نوع آخر. ثم قال هاهنا ويلحق بالأول قيام رمضان وقيام الليل والركوع قبل العصر وبعد المغرب. وكان من حق هذا المستلحق أن يعد غير ملحق لأنه نافلة معلقة بوقت. ولكنه لما قصر المندوب إليه عن رتبة ما مثل به القسم الأول لأنه لم يقل فيه أحد أنه سنة، جعله ملحقاً ليشعر بذلك انخفاض رتبته في النوافل عن رتبة ما قبله، وأنه غير معدود معها في الرتبة. وذكر قيام رمضان مع ذكره قيام الليل وإن كان قيام رمضان داخلاً في قيام الليل، والتداخل في التقسيم عيب. لينبه أيضاً على ارتفاع رتبة قيام ليل رمضان على ليل ما سواه/ مما لم يرد الشرع بإلحاقه برمضان. وذكر الركوع قبل العصر وبعد المغرب لتأكدهما عنده على غيرهما من النوافل. ولقد عد ابن الجلاب الركوع بعد المغرب من السنن وهذا لتأكده. وقد كنا أوردنا فيما سلف من الأحاديث ما يقتضي فضيلة الركوع قبل العصر. وذكر القاضي أبو محمد في هذا الفصل ركعتي الفجر. وقد كنا قدمنا الكلام على الاختلاف فيهما، هل هما من الرغائب كما قال مالك أو من السنن كما قال أشهب؟ قال بعض المتأخرين رأى أشهب أن السنن كل ما قدّر ولم يكن للمكلف الزيادة فيه بحكم التسمية المختصة به. وركعتا الفجر من ذلك أنها[1] ما فعله عليه السلام

[ق 164]

(1) يظهر أن في الكلام نقصاً.

في الجماعات وتكرر. وركعتا الفجر ليستا من ذلك. ويستحب مالك الاقتصار فيهما على أم القرآن والإسرار لقول عائشة رضي الله عنهما: إني لأقول أقرأ فيهما بأم القرآن أم لا؟ ولو سمعت ما قدرت[1]. ولأنها مع صلاة الصبح في صورة الصلاة الرباعية وركعتان من الرباعية تسر قراءتهما ويقتصر فيهما على أم القرآن. ولمالك في مختصر ابن شعبان يقرأ فيهما بسورتين من قصار المفصل. وثبت أنه عليه السلام قرأ فيهما بـ ﴿قُل يا أيها الكافرون﴾ و ﴿قل هو الله أحد﴾. وروي أنه قرأ في الأولى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾[2] الآية. وفي الثانية ﴿قل يا أهل الكتاب﴾ الآية.

ومن أتى المسجد بعد أن ركع الفجر في بيته[3] فاختلف قول مالك هل يركع أم لا؟ فأشار ابن الحرث إلى أنه اختلاف قول في إعادتهما. وعقب نقله اختلاف قول مالك بقول سحنون ليس عليه أن يعيدهما. وإلى هذا مال بعض المتأخرين من أهل العصر. وأنكر ذلك بعض الأشياخ وحمل الاختلاف على الاختلاف في تحية المسجد وإليه ذهب أبو عمران. واعتل بأن مالكاً عورض بقوله عليه السلام: لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر[4]. فانفصل[5] بحديث تحية المسجد. وهو أثبت مما عورض به.

ولو لم يركع الداخل المسجد للفجر في بيته فقال الشيخ أبو الحسن بن نقابسي يركع للتحية ثم يركع للفجر وقال أبو عمران إذا ركعهما للفجر نابا له عن التحية كما تنوب صلاة الفريضة. وأشار إلى ضعف قول أبي الحسن. قال بعض أشياخي: أما على قول مالك فيمن ركع للفجر أنه لا يحيي المسجد فإن هذا يقتصر على ركعتي الفجر. وأما على قوله الآخر فهو بالخيار بالاقتصار على

(1) رواه مالك في الموطإ. (2) سورة البقرة، آية 136.
(3) وقد ركع في بيته الفجر.
(4) رواه الترمذي. العارضة ج 4 ص 211: لا صلاة بعد الفجر إلا سجدتين. علق عليه القاضي بأنه حديث غريب ورواه البيهقي: لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر. بطرق عديدة. السنن ج 2.
(5) ففصل - و -.

ركعتي الفجر لكونهما تنوبان عن التحية أو يصلي التحية ثم ركعتي الفجر. قال وهذا يرجع إلى الخلاف في التنفل بعد الفجر. فمن أجازه ركع للتحية وتنفل بما أحب. وقد قال مالك لا بأس أن يصلي بعد الفجر ست ركعات وأجاز صلاة الحزب لمن فاته. وإنما كرهه ابتداءاً حماية. فللفذ أن يتنفل بما شاء إذا تأخرت إقامة الصلاة. ومن أقيمت عليه الصلاة وهو بالمسجد ولم يركع للفجر فليصل مع الإمام ويترك ركعتي الفجر لقوله عليه السلام: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة[1]. وإنكاره عليه السلام على المصلي[2] عند إقامة الصلاة بقوله: أصلاتان معاً؟[3] فكان عمر رضي الله عنه يضرب على الصلاة[4] بعد الإقامة. وخالف / ابن مسعود فكان يصليهما والإمام يصلي. ودخل ابن عمر المسجد والناس في الصلاة فدخل بيت حفصة فصلى ركعتين ثم خرج...[5] وقال ابن الجلاب يخرج من المسجد ويركعهما إذا كان الوقت واسعاً ولم يعتبر ما في الخروج من أذى الإمام. وأما إن كان لم يدخل المسجد فإن قدر على صلاتهما خارجاً منه وإدراك ركعتي الفرض صلاهما. وإن كان إن تشاغل بهما فاته الركوع مع الإمام فليتركهما. وروي عن مالك رواية أخرى أنه يصليهما ما لم يخف فوات الصلاة. وبه قال أبو حنيفة. وراعى الأوزاعي وسعيد ابن عبد العزيز فوات الركعة الآخرة أيضاً لكنهما قالا إذا لم يخش فواتها[6] وكان في المسجد أنه يركعهما في ناحية من المسجد. ومن صلى الصبح ولم يركع للفجر ناسياً فله أن يركعهما بعد طلوع الشمس. قال الأبهري يكونان تطوعاً لا ركعتي الفجر. قال بعض المتأخرين إنما صلاهما بعد طلوع الشمس لأنه[7] لم يحل بينه وبين فعلهما صلاة فرض. قال ومقتضى هذا أنه يصليهما ما لم يصل الظهر. وقال

[و 168]

---

(1) رواه أحمد ومسلم والأربعة من حديث أبي هريرة. الهداية ج 4 ص 169.

(2) على المصلي = ساقطة ـ و ـ.

(3) رواه مالك مرسلاً. الموطأ ص 99 حديث رقم 31.

(4) على صلاة ـ و ـ.

(5) محو ـ و ـ.

(6) فواتهما ـ و ـ.

(7) لأنهما ـ و ـ.

الشافعي يمتد وقتهما إلى الزوال. وحكى بعض أصحابنا عن مالك أنه لا يصليهما بعد الزوال. وقال بعض أصحاب الشافعي يمتد وقتهما إلى طلوع الشمس. وقال أبو حنيفة إن أحب قضاهما عند ارتفاع الشمس. وقد كنا قدمنا في باب الصلاة المنسية حكم صلاتهما لمن نسي الصبح حتى طلعت الشمس وإنما أوردنا الكلام على ركعتي الفجر على خلاف رتبتنا في تعديل المسائل إجمالاً ثم الشروع في الجواب بعد ذكر جميعها لأن القاضي أبا محمد لم يقصد الكلام على حكمهما وإنما ذكرهما هاهنا متمثلاً بهما. فلهذا عدلنا عن الرتبة فيها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: وأما الوتر فسنة بعد العشاء الآخرة وهو ركعة بعد شفع منفصلة عنه.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل الوتر واجب أم لا؟.

2 ـ وما عدده واحدة، أو ثلاث؟.

3 ـ وهل من شرطه أن يكون متصلاً بشفع أم لا؟.

4 ـ وهل يعاد إذا أعيد التنفل أم لا؟.

5 ـ وهل من شرطه أن ينوي عدده؟.

6 ـ وما حكم السهو في عدده والشك فيه؟.

7 ـ وما حكم مدرك ركعة مع الإمام من الشفع؟

8 ـ وما وقته؟.

9 ـ وما قراءته؟.

10 ـ وما حكم ذكره في الصلاة؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد قدمنا فيما سلف ذكر الاختلاف في وجوبه وما ذهب إليه أبو حنيفة فيه وقول سحنون يجرح تاركه. وأصبغ يُؤَدب تاركه. وما قاله بعض الأشياخ في طريقة هذين وذكرنا الأدلة في ذلك لنا وعلينا فمن أحب مطالعة ذلك فليقف عليه هناك.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في عدد الوتر فقالت الشافعية أقله ركعة وأكثره إحدى عشرة ركعة. يسلم في[1] كل ركعتين وإن صلاها بتسليمة واحدة جاز. وقال أبو حنيفة الوتر ثلاث لا يفصل بينهما بالسلام ولا ينقص منها ولا يزاد عليها. وبه قال علي وعمر وأبـي وأنس وابن مسعود وابن عباس وأبو أمامة رضي الله عنهم.

وأما مذهبنا فإنه اختلف القول فيه فقال مرة الوتر واحدة. وقال في كتاب الصوم يوتر بثلاث. وفي الموازية فيمن ذكر سجدة لا يدري من الشفع أو الوتر أنه[2] يسجد سجدة ثم يعيد الشفع والوتر. وقد ذهب بعض أشياخي إلى أن هذا يقتضي كون الوتر ثلاثاً وأن الاقتصار على واحدة لا يجزىء لأنه أمر هاهنا بإعادة الشفع ولا معنى لإعادته إلا أن يكون الوتر لا يصح إلا به. لأنه إذا سجد سجدة الإصلاح تيقن سلامة الوتر لأن السجدة إن كانت من الوتر فقد أصلحه. وإن كانت من الشفع فقد بطل الشفع وسلم الوتر، فلا معنى لإعادة الشفع إلا أن يكون شرطاً في صحة الوتر. وهذا عندي تأويل ضعيف. لأن المذهب لم يختلف عندنا في كراهة الاقتصار على ركعة واحدة في حق المقيم الحاضر الذي لا عذر له. وإنما اختلف المذهب في المسافر ففي المدونة لا يوتر بواحدة. ولمالك في كتاب ابن سحنون إجازة وتره بواحدة، وأوتر سحنون في مرضه بواحدة ورآه عذراً كالسفر. فإذا ثبت أن المذهب لم يختلف في نهي الحاضر عن الوتر بواحدة، صح أن يأمره ابن/ المواز بإعادة الشفع ليأتي بالوتر على الصفة الكاملة كما تعاد الفرائض في الوقت ليؤتى بها على الصفة الكاملة. [ق 165]

وقد اختلف المذهب في الموتر بواحدة، فقال سحنون إن كان بحضرة ذلك شفعها بركعة ثم أوتر. وإن تباعد أجزأه، فأمره سحنون بشفع الركعة بالحضرة يطابق قَول ابن المواز. لأن ابن المواز أمره بالإصلاح بالسجدة، ولا يصح الإصلاح بها إلا في القرب. لكن أشهب قال فيمن أوتر بواحدة أنه يعيد وتره

(1) من ـ و ـ.
(2) أنه = ساقطة ـ و ـ.

بإثر شفع ما لم يصل الصبح. وهكذا ذكر ابن سحنون أن ابن نافع ذكر في الموتر بواحدة يأتي بركعتين ثم بالوتر لأن النبي ﷺ قال: «يوتر له ما قد صلى»[1]. وهذا لم يصل شيئاً. فمقتضى قول أشهب وابن نافع منع الاعتداد بواحدة / وأن الوتر ثلاث والتعويل عليهما في هذا المذهب أولى من التعويل على ما ذكره ابن المواز. وكأن أشهب لما رأى الركعة موترة اقتضى ذلك أن يكون قبلها موتراً. ويجب أن يكون من جنسها. فإذا وقعت الركعة غير موترة[2] خرجت عن حقيقتها. وإذا خرجت عن حقيقتها بطلت وإذا بطلت قضيت ما لم يخرج وقتها بصلاة الصبح. فإذا خرج وقتها لم تقض لأن النوافل لا تقضى بعد أوقاتها. وكأن سحنوناً رأى أن هذه الركعة لما فصلت بالسلام مما قبلها اقتضى ذلك استقلالها بنفسها. وأشعر بأن الشفع قبلها من شرط الفضيلة لا من شرط الصحة. إذ لو كان من نفس الوتر لم يُفصل فيه بسلام.

[د 169]

وأما الشافعية فاحتجت بأنه عليه السلام قال: «**إن الوتر حق وليس بواجب فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل ومن أحب أن يوتر بواحدة فليفعل**»[3]. وبأن ابن عمر قال: الوتر ركعة. ويقول كان ذلك وتر رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، قالوا وهو مذهب جماعة من أصحاب النبي ﷺ لا ينكر ذلك منهم أحد[4]. وقال أبو أيوب لمن شاء أن يوتر بسبع أو بخمس أو بثلاث أو بركعة. وقال ابن عباس إنما هي واحدة أو خمس أو سبع أو أكثر من ذلك يوتر بما شاء. وروي عن سعد ابن أبي وقاص أن ثلاثاً أحب إليه

---

(1) رواه الشيخان. فتح الباري ج 3 ص 134 ـ 135. ورواه أحمد ج 2 ص 49.

(2) كلمة ممحوة غير واضحة بجميع النسخ.

(3) روى أبو داود والنسائي وابن ماجة والبيهقي عن أبي أيوب الأنصاري وليس في مروياتهم وليس بواجب. ونص أبي داود الوتر حق على كل مسلم فمن أحب أن يوتر بخمس فليفعل ومن أحب أن يوتر بثلاث فليفعل ومن أحل أن يوتر بواحدة فليفعل. مختصر المنذري ج 2 ص 137 والسنن ج 3 ص 24 ـ 25 ونصب الراية ج 2 ص 112. وروى الترمذي أيضاً عن علي قال الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة ولكن سنة رسول الله ﷺ. وعلق عليه بأنه حديث حسن. العارضة ج 3 ص 242.

(4) أحد = ساقطة ـ و ـ.

من واحدة وخمساً أحب إليه من ثلاث وسبعاً أحب إليه من خمس. وروي مثله عن أبي موسى الأشعري.

وأما أبو حنيفة فإنه يحتج بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ لم يسلم قبل الوتر[1]. وبأنه ﷺ نهى عن الصلاة البتيراء[2]. وبقول ابن مسعود ما أجزت ركعة قط. وقياساً على صلاة المغرب. وأجيبوا عن هذا بأن حديث عائشة رضي الله عنها إن ثبت فمحمول على الجواز والآخر أفضل لأنه أمر به، وهو أثبت منه وأصح. وأجيبوا عن نهيه عن الصلاة البتيراء. فإنه إن ثبت، وكان المراد به الوتر كما فسره الراوي، فمحمول على الاقتصار على ركعة لا شفع قبلها، هذا تأويل أصحابنا فيه. وأما تأويل الشافعية فيه فإن معناه عندهم الركعة الناقصة التي لا يكمل ركوعها ولا سجودها. وإنما حملوه على هذا لأنهم لا يمكنهم أن يتأولوه كتأويلنا لإجازتهم الاقتصار على ركعة واحدة. وأما قول ابن مسعود فمحمله على الفرائض لأنه قيل له: صلاة السفر ركعتان وصلاة الخوف ركعة. فقال ما أجزت ركعة قط. وأما القياس على المغرب فلا يسلم إلا بعد إبداء جامع بينهما. ثم الفرق أن المغرب وتر لشفع هو أربع. والوتر الذي نتكلم عليه إنما هو وتر لنافلة غير محصورة بعدد. وأما نحن فنحتج بقوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى»[3]. فأمر بالوتر بواحدة وذكر تقدم الشفع قبلها، وقال: الوتر ركعة من آخر الليل. وقال ابن عباس صلى النبـي ﷺ ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ركعتين ثم أوتر فتلك ثلاثة عشرة ركعة. ولو أوتر بثلاث لكانت خمس عشرة ركعة. وإن أجابوا عن هذا بما ذكرناه عن عائشة رضي الله عنها بأنه لم يسلم قبل الوتر فقد تقدم جوابه.

---

(1) رواه النسائي والحاكم. نصب الراية ج 2 ص 118.

(2) رواه أبو عمر بن عبد البر في التمهيد. وفي سنده عثمان بن محمد بن ربيعة. قال عبد الحق الغالب على حديثه الوهم. نصب الراية ج 2 ص 120 و 172.

(3) رواه مالك والبخاري ومسلم والبيهقي. الفتح ج 3 ص 134 والسنن ج 3 ص 121 ومختصر المنذري ج 2 ص 95.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف في الوتر هل من شرطه أن يكون متصلاً بشفعه فروي عن مالك فيمن تنفل بعد العشاء ثم انصرف فلا ينبغي أن يوتر حتى يأتي بشفع. وروي عنه أيضاً إجازة ذلك. وبالأول أخذ ابن القاسم فقال فيمن صلى مع الإمام أشفاعًا ثم انصرف ثم رجع فوجده في الوتر فدخل معه فقال لا يعتد بها، وأحب إليّ أن يشفعها بركعة ثم يوتر. قيل له فإن فعل قال: إن فعل فالوتر ليس بواحدة وفي رواية أخرى فالوتر ليس بواجب[1]. وقد روي عن ابن القاسم فيمن أصبح ولم يوتر أنه إن كان تنفل بعد العتمة فليوتر الآن بواحدة. وهذا لأنه ليس بوقت للنافلة إلا لضرورة، مع تقدم النفل المصحح للوتر على أحد القولين، وإن لم يقارنه. قال أصبغ فيه: إذا لم يتنفل بعد العتمة فإنه يشفع قبل وتره.

فوجه الأول الاتباع لفعله ﷺ والصحابة بعده، وأيضاً فإن الشفع مختص بالوتر، ألا تراه ينسب إليه ويسمى باسمه. وهذا يقتضي مقارنته له.

ووجه الثاني أنه قد وُجد من النافلة ما يكون هذا وتراً له فوجب[2] صحة الوتر وإن لم يقارن ما كان وتراً له[3]. ألا ترى أن المغرب توتر صلاة النهار ووقتها مفارق لوقت صلاة النهار.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: المشهور من المذهب أن من تنفل، بعد وتره فإنه لا يعيد الوتر. وقال في المبسوط فيمن أوتر ثم ظن أنه لم يصل إلا ركعتين فأوتر بركعة ثم ذكر بعد أن فرغ أنه كان أوتر فإنه يضيف إليها أخرى[4] ثم يستأنف الوتر. وظاهر هذا أن من شفع بعد وتره يعيد الوتر. هكذا جعله بعض أشياخي قولاً آخر. فوجه الأول قوله عليه السلام: لا وتران في ليلة[5]. ووجه القول الثاني قوله عليه السلام: «واجعلوا آخر صلاتكم بالليل

(1) ليست بواحدة ـ و ـ.
(2) يوجب ـ و ـ.
(3) له = ساقطة ـ و ـ.
(4) أخرى = ساقطة ـ و ـ.
(5) رواه الترمذي حسن غريب. العارضة ج 3 ص 235.

وتراً»[1]. وقد ذهب بعض الناس إلى أن من كان له تهجد فالأولى أنه لا يوتر مع الإمام وهذا / ليكون وتره آخر تنفله على مقتضى ظاهر قوله: واجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً. واختار ابن المنذر أن يوتر مع الإمام، وهذا لقوله ﷺ: «إن الرجل إذا قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له بقية ليلته»[2]. وقد ذهبت طائفة إلى أن من سلـم من وتره ثم رأى أن عليه ليلاً فأراد التنفل أنه يشفع وتره بركعة أخرى. وروي ذلك عن عثمان وعلي وابن عمر وأنكره جماعة من الصحابة، وأكثر الفقهاء. لقوله ﷺ: «لا وتران في ليلة. ولأن السلام ينافي استدامة الصلاة ويمنع إضافة ما بعدها إليها[3].

[د 170]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: اختلف المذهب فيمن أحرم بشفع ثم أحب أن يجعله وتراً. أو أحرم بوتر ثم أحب أن يجعله شفعاً فقال مالك في الموازية: ليس له ذلك في الأمرين جميعاً. وذكر الداودي عن[4] أصحابنا أنه لا يجوز أن يوتر بركعة تفتتح بغير نية الوتر. واختلف إن أحرم فيهما على شيء ففعل خلافه فقال أصبغ يجزيه. وقال محمد لا يجزيه إذا أحرم بشفع ثم جعله وتراً، ولعله يجزيه إذا أحرم بوتر فشفعه. فوجه الإجزاء فيهما قوله/ ﷺ: «فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة»[5]. وظاهر هذا أنه إذا خشي الصبح وهو في الشفع انصرف من ركعة لأنه لم يفرق بين من خشي الصبح وهو في صلاة أو في غير صلاة. وإذا ثبت بظاهر هذا الحديث صحة وتر من أحرم على شفع فقس عليه من أحرم على وتر فشفعه. وأيضاً فإن الوتر والشفع نفلان. والقصد إلى العدد ليس بشرط في صحة الصلاة. وهذا قد نوى النفل فلا يمنعه الإجزاء مخالفة القصد في العدد. ووجه تفرقة ابن المواز أن الوتر آكد من الشفع فإذا أحال الأضعف إلى الأقوى لم يجزه. لأن الأقوى يفتقر إلى زيادة نية لقوته

[ق 166]

(1) رواه أحمد ج 2 ص 20 والبخاري. الفتح ج 3 ص 141.

(2) رواه عبد الرزاق بسنده إلى أبي ذر من حديث قيام شهر رمضان ليلة ثلاث وعشرين وخمس وعشرين. أخرجه البيهقي ج 2 ص 494.

(3) إليه - و -.

(4) من.

(5) أبو داود. المختصر للمنذري ص 2 ص 95.

فلهذا لم يُجز من أحرم بشفع أن يجعله وتراً. وإذا أحرم[1] وأحال الأقوى إلى الأضعف أجزأه. فلهذا أجزأ من أحرم بوتر إذا شفعه. ومما يشهد بصحة هذا أن الفرض يصح أن يحال إلى النفل ولا يصح أن يحال النفل إلى الفرض. ومما خُرّج على هذا قول مالك فيمن افتتح الصلاة في المسجد فلما صلى منها ركعة أقيمت عليه الصلاة أنه يشفع ركعته. ولو كان في المغرب لقطع ولم يشفع. فلما كانت المغرب وتراً لم تحل إلى الشفع بخلاف غيرها من الصلوات التي ليس في إحالتها تحويل الأقوى إلى الأضعف. وقد كنا تكلمنا على علة التفرقة بين المغرب وغيرها في موضعه وعللناه بعلة أخرى سوى هذه العلة.

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: من زاد في وتره ركعة ساهياً فقال مالك يجزيه ويسجد لسهوه، وفي المبسوط يستأنف وتره وهذا مخرج على ما قدمناه من الاختلاف في كثرة السهو. وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب في حد ما يفسد الصلاة منه. فتُرد هذه المسألة إليه. وكذلك إذا شك فلم يدر هل جلوسه في الأولى أو في الثانية أو في الوتر فإنه يبني على ما قدمناه من الشك في عدد الركعات. وأنه مأمور بأن يبني على اليقين، واليقين هاهنا ركعة فليأت بأخرى ويسلم. ويسجد لسهوه ثم يوتر لواحدة. وهذا جار على ما أصلناه من البناء على اليقين لأنه لم يستيقن إلا صلاة الشفع خاصة. وشك هل أوتر أم لا، فكان عليه أن يوتر كمن شك هل صلى أم لا؟.

فأما أمر ابن القاسم له في المدونة بالسجود فقد خالفه غيره وقال لا سجود عليه. واختلف المتأخرون في وجه أمر ابن القاسم له بالسجود بعد السلام. فصار الأبهري وبعض الأشياخ إلى أنه إنما أمره بذلك لجواز أن يكون أضاف ركعة الوتر إلى ركعتي الشفع من غير سلام فيصير قد صلى الشفع ثلاثاً فيسجد بعد السلام لأجل الزيادة. وأنكر هذا بعض الأشياخ ورأى أن مقتضى هذا التعليل أن يكون السجود قبل السلام لتركه السلام من الشفع. كقول أشهب فيمن لم يسلم من الشفع وصلى الوتر أنه يسجد. قال ابن المواز يريد قبل السلام. وذهب بعضهم إلى أن وجه ما قاله ابن القاسم أنه لما شك في الوتر

(1) أحرم = ساقطة ـ ق ـ.

وكان من حقه أن يأتي به، شفع ما هو فيه بسجدتين لئلا يكون متنفلاً بركعة واحدة. واقتصر هاهنا على تشفيعها بسجدتين دون أن يشفع بركعة أخرى لئلا يكون لم يوتر فتقع له هذه الركعة مفردة. ثم بعدها ركعة الوتر. والإتيان بركعة مفردة ثم أخرى مفردة غير مشروع، لأن التنفل لا يكون بواحدة. وكذلك لو قدرنا أنه أوتر لكان فيه التكرير الممنوع. فلما كان الشفع بركعة يوقع في مكروه عدل عنه إلى الشفع بسجدتين. وقد جاء الشرع بكونهما شافعتين لقوله في حديث الشاك وإن كانت الركعة التي صلاها خامسة شفعها بهاتين السجدتين[1].

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: من أدرك ركعة من الشفع مع الإمام فلا يسلم معه وليصل معه الوتر. فإذا سلم منه سلم معه ثم أوتر، إلا أن يكون الإمام لا يسلم في شفعه. ففي سلام هذا مع الإمام قولان: أحدهما أنه لا يسلم إذا سلم الإمام من وتره / لأنه شفع المأموم وقد كان إمامه لا يسلم من شفعه فيؤمر هذا بأن يفعل كفعل إمامه. وهذا مذهب ابن القاسم. والثاني أنه يسلم لأن المأموم مأمور عندنا أن يسلم من الشفع. وإنما أمرنا من دخل مع الإمام في أول شفعه بأن لا يسلم من الشفع إذا كان الإمام لا يسلم منه لئلا يخالف على الإمام فيكون الإمام يفعل فعلاً ويفعل هو خلافه. وهاهنا لا مخالفة على الإمام بل صورة الحال موافقة للإمام في الظاهر. وإذا لم تكن فيه مخالفة أمر أن يفعل فيما ينفرد بفعله ما هو الجاري على مذهبه. وإلى هذا ذهب مطرف وابن الماجشون. وطريقة الشيخ أبي محمد في هذا حمل قولهم يصلي معه الوتر على أن المراد به محاذاة الإمام في الركوع والسجود لا الائتمام به في ركعة الوتر، لأنه لو ائتم به لكان محرماً قبل إمامه. وعلى هذا الأسلوب جرى الأمر في مدرك الركعة الأخيرة من أحد أشفاع رمضان. فإنه إذا صلاها مع الإمام لا يسلم بسلامه ولكنه إذا قام الإمام إلى شفع ثان حاذى هذا في قضاء ركعته فعل

[و 171]

(1) رواه أحمد ومسلم وأبو داود والحاكم والبيهقي: إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثاً أم أربعاً؟ فليصل ركعة وليسجد سجدتين وهو جالس قبل التسليم فإن كانت الركعة التي صلاها خامسة شفعها بهاتين السجدتين وإن كانت رابعة كانتا ترغيماً للشيطان. نيل الأوطار ج 3 ص 142.

الإمام فإذا صلى ركعة القضاء جلس فتشهد وسلم، ثم هو بالخيار بين أن يدخل هو في صلاة الإمام أيضاً أو ينتظره حتى يسلم. إلى هذا ذهب مالك رحمه الله. وذهب ابن القاسم إلى أنه يتبع الإمام في ركعة القضاء. وكأن هذا يقتضي ألا يحاذيه في ركعة الوتر. لكن الشيخ أبا محمد حمل الأمر في هذه الرواية عن ابن القاسم، على أن ابن حبيب تأول ذلك عليه. وإنما مراد ابن القاسم أن يصحبه بصلاته إذا قام الإمام إلى الشفع الآخر من أشفاع رمضان. وقول مالك هاهنا يوافق تأويل الشيخ أبـي محمد.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما صلاة الوتر فمبدأ وقتها عند الفراغ من صلاة العشاء فإن قدمت على ذلك مع الذكر والعمد لم يعتد بها، وإن قدمت نسياناً لصلاة العشاء، أو أخرت عنها ولكن بطلت صلاة العشاء لعدم الطهارة وشبهه فإنه لا يعتد بها أيضاً خلافاً لأبـي حنيفة والثوري في مصيرهما إلى الاعتداد بها إذا قدمت نسياناً قياساً على سقوط الترتيب بين صلاتي فرض مع النسيان. وهذا لا يسلم له لأن الوتر عندنا غير واجب. ولأنه يفعل تبعاً لصلاة أخرى والفرضان ليس أحدهما تبعاً للآخر. فالفرع بخلاف[1] الأصل، مع تسليم الأصل. وأما آخر وقتها فطلوع الفجر. واختلف في صلاته بعد الفجر إذا لم يصلّ الصبح فقال مالك: يصلي حينئذٍ. ووجّهه بعض المتأخرين على أنه وقت ضرورة للوتر. وبصلاته حينئذٍ قال ابن عباس وابن عمر وغيرهما من الصحابة، رضي الله عنهم. وقال ابن مسعود: وقت الوتر ما بين صلاة العشاء وصلاة الصبح. وذهب أبو مصعب إلى أنه لا يُقْضى بعد الفجر. وقال ابن الجهم: إنما قال مالك يُصلى بعد الفجر وإن كان من صلاة الليل للاختلاف في الفجر. فقد قال قوم هو من الليل وقال قوم من النهار وقال قوم حال بين حالين. فلتأكده أحب قضاءه في هذا الموضع. ومذهب الشافعية أن بطلوع الفجر يخرج وقته. كما قال أبو مصعب/ لكنهم يقولون بقضائه. وقال سعيد بن [ق 167] جبير من فاته الوتر يوتر من الليلة القابلة. وقال طاوس يصلي الوتر وإن صلى

(1) يخالف ـ و ـ.

الصبح. فحجة من جعل آخر وقته طلوع الفجر قوله ﷺ في كتاب مسلم: «بادروا الصبح بالوتر»[1]. وقوله: «فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة توتر له ما قد صلى»[2]. وروي أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا طلع الفجر فقد ذهب فعل صلاة الليل والوتر فأوتروا قبل الفجر»[3]. وأما إجازة مالك صلاته بعد الفجر إذا لم يصل الصبح، فقد أشار إلى توجيهه ابن الجهم. وأما من قضاه بعد خروج الوقت فلأنه سلك بالسنن مسلك الفرائض في قضائها بعد الوقت على الجملة.

ولو كان قد ذكر الوتر ولم يصل الصبح في زمن لم يبق بينه وبين طلوع الشمس سوى قدر ركعتين فاختلف في ذلك: فقيل يصلي الصبح وقد فات وقت الوتر. وقيل لم يفت لأنه إذا صلى الوتر أدرك ركعة من الصبح قاله أصبغ. وقال في مدرك مقدار أربع ركعات أنه يوتر بثلاث ويصلي الصبح. وعلى القول الآخر يوتر بواحدة ليحصّل جميع الصبح قبل الطلوع.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما القراءة في الشفع فقد اختلفت الرواية فيها عن مالك، فروي عنه في المجموعة أن الناس يلتزمون في الوتر قل هو الله أحد والمعوذتين وما ذلك بلازم وإني لأفعله. أما الشفع فما عندي فيه شيء يستحب القراءة به دون غيره. وروى عنه ابن شعبان أنه يقرأ في الأولى بسبح وفي الثانية قال يا أيها الكافرون وإليه ذهب الشافعي إذا اختار المصلي أن يوتر بثلاث لأن مذهبه إباحة الوتر بواحدة كما قدمنا. وقد كنت في سن الحداثة وعمري عشرون عاماً وقع في نفسي أن القراءة في الشفع لا يستحب تعيينها إذا كانت عقب تهجد بالليل. وإن الاستحباب إنما يتوجه في حق من اقتصر على شفع الوتر فأمرت من يصلي التراويح في رمضان أن يوتر عقيب

(1) إكمال الإكمال ص 2 ص 383.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) رواه الترمذي وابن عدي ولفظه إذا طلع الفجر فقد ذهب كل صلاة الليل والوتر فأوتروا قبل طلوع الفجر. قال الترمذي تفرد به على هذا اللفظ سليمان بن موسى. قال في إرواء الغليل سليمان بن موسى خلط قبل موته وهو لين الحديث. انظر عارضة الأحوذي ج 3 ص 243. وإرواء الغليل ج 3 ص 154.

[و 172] فراغه من عدد الاشفاع ويأتي بجميع مقروآته بالحزب / الذي يقوم به فيه ويوتر عقيبه. فتمالأ المشائخ المفتون حينئذٍ بالبلد على إنكار ذلك واجتمعوا بالقاضي وكان ممن يقرأ علي، ويصرف الفتوى فيما يحكم به إلي. فسألوه أن يمنع من ذلك فأبى عليهم إلا أن يجتمعوا لمناظرتي على المسألة فأبوا، فأبى. واتسع الأمر وصارت المساجد تفعل كما فعلت وخفت اندراس ركعتي الشفع عند العوام إن لم تُخص في رمضان بقراءة. فرجعت إلى المألوف. ثم بعد زمن طويل رأيت أبا الوليد الباجي أشار في كتابه إلى الطريقة التي كنت سلكت، فذكر في بعض كتبه قول مالك في الشفع: ما عندي فيه شيء يستحب القراءة به فيه، فقال هذا يدل على أن الشفع من جنس سائر النوافل. قال وهذا عندي لمن كان وتره واحدة عقيب صلاته بالليل. فأما من لم يوتر إلا عقيب الشفع فإنه يستحب له أن يقرأ في الشفع بسبح وقل يا أيها الكافرون، فأنت ترى أبا الوليد كيف فصل التفصيل الذي كنت اخترته. وذكر أن الوتر إذا كان عقيب صلاة الليل لم يفتقر في الشفع إلى قراءة معينة، اللهم إلا أن يكون أراد قيام المتهجدين في غير رمضان. لأن[1] رمضان يجتمع فيه الناس على التنفل ويُتّبع فيه فعل السلف بالاقتصار على عدد معلوم فيكون مخالفاً لما سواه من قيام الليل. فقد يمكن أن يقصد إلى ذلك. وقد روي عن النبي ﷺ أنه كان يقرأ في الأولى بسبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية بقل يا أيها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله أحد[2]. وقالت عائشة رضي الله عنها كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين اللتين يوتر بعدهما في الأولى بفاتحة الكتاب وسبح، وفي الثانية بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثالثة بفاتحة الكتاب وسورة الإخلاص وقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس. وظاهر حديث عائشة هذا يرد على ما كنا اخترناه في سن الحداثة، واختاره أبو الوليد الباجي لأن عائشة رضي الله عنها حكت فعل النبي ﷺ. والظاهر أنها حكت وتره عقيب تهجده في السحر ﷺ. لكن مما

(1) لأجل أن ـ ق ـ.
(2) أخرجه الترمذي وقال حسن غريب. عارضة الأحوذي ج 2 ص 249 ـ 250 وكذلك أبو داود مختصر السنن ج 2 ص 124 ـ 125.

يحتج لهذا المذهب الذي كنا اخترناه أن غيرها ممن حكى قيام النبـي ﷺ وعدد ركعاته ووصفها لم يذكر أنه خص الركعتين اللتين يليهما الوتر بقراءة. وقد قال بعض الأشياخ المختار ما قاله مالك من أن الشفع لا تستحب فيه قراءة معينة لقوله عليه السلام: «فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة توتر له ما قد صلى»[1]. وظاهره أن الشفع لا يفتقر أن يخص بنية ولا بقراءة. وأما القراءة في الوتر فإن المختار عند مالك أن يقرأ بأم القرآن والإخلاص والمعوذتين. وقال في المجموعة أن الناس يلتزمون في الوتر قراءة قل هو الله أحد والمعوذتين وما ذلك بلازم، وإني لأفعله. وذهب أبو حنيفة وأحمد والثوري وإسحاق إلى الاقتصار فيها على فاتحة الكتاب وسورة الإخلاص. وحجتهم ما روي أنه ﷺ كان يوتر بسبح وقل يا أيها الكافرون وَقل هو الله أحد ويَقْنُت في الثالثة قبل الركوع[2]. ولنا عليهم حديث عائشة رضي الله عنها المتقدم وهو أولى. ولأن فيه زيادة والزيادة مقبولة من العدل. ولو قرأ بأم القرآن خاصة في وتره سهواً فلا سجود عليه، قاله مالك. ولو نسي أن يقرأ في ركعة وتره، فقد استحب مالك أن يضيف إليها أخرى ويسجد لسهوه ثم يوتر. وقال بعض المتأخرين[3]. والقراءة في ركعة الوتر جهراً. وهو بالخيار في شفعها. إن شاء جهر وإن شاء أسرّ. فإن أسرّ في الوتر ناسياً سجد قبل السلام. وإن جهل أو تعمد فعليه الإعادة في ليلته، وبلغني ذلك عن يحيى بن عمر. قال بعض الأشياخ هذا استحسان بعيد. وقد اختلف فيمن تعمد الإسرار في الفرض هل يعيد فكيف في الوتر؟ وقال بعض الحذاق: المجهور فيه الصبح والجمعة والأوليان من المغرب والعشاء ومن غير الفرائض العيدان والاستسقاء والوتر إذا أمّ فيها بالناس. فأما الناس في المساجد فإنهم يسرون إذا أوتروا أفذاذاً لئلا يجهر بعضهم على بعض في القراءة. ويُسرّ في غير الفرائض في ركعتي الفجر وصلاة الكسوف. وأما النوافل التي لا تتعدد

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) تتبع النسائي الروايات ولم يذكر ويقنت في الثانية قبل الركوع وكذلك ابن ماجة وكذلك أحمد. شرح سنن النسائي ج 3 ص 243 ـ 247 وابن ماجة 1171 ـ 1172 وبلوغ الأماني 1093.

(3) الأشياخ ـ ق ـ.

فهو بالخيار بين الجهر والإسرار. واستحب ابن حبيب الجهر في نافلة الليل. وقال الشيخ أبو محمد يستحب الإسرار في نافلة النهار. وهكذا في المبسوط أنه يخافت بالقراءة. وقال القاضي أبو محمد اختلف في الجهر في نافلة النهار فقيل جائز وقيل مكروه.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما الوتر إن ذكرها وهو في صلاة الصبح وهو في وقت يمكن إذا قطع وأوتر أن يدرك الصبح قبل طلوع الشمس فإنه لا يخلو من أن يكون فذاً أو إماماً أو مأموماً. فإن كان فذاً فالمشهور أنه يقطع وفي المبسوط لا يقطع. وإن كان إماماً، ففي كتاب ابن حبيب أنه يقطع. ويتخرج على القول الآخر أنه لا يقطع. وإن كان مأموماً فقيل: يقطع وقيل لا يقطع، وقيل إن شاء تمادى مع الإمام فإذا فرغ أوتر وأعاد الصبح. وهذه الثلاثة أقوال مروية عن مالك. وحمل بعض أشياخي تماديه إذا اختار ذلك / على القول بالتخيير على أنه يتمادى بنية النفل. وسبب الاختلاف/ في جميع هذه الأقسام تقابل الأعمال وترجيح بعضها على بعض. فمن أنكر القطع فلأن الوتر سنة وصلاة الصبح فريضة فلا يقطع الفرض لما هو دونه. ومن قال بالقطع فلأن الوتر سنة مؤكدة يخشى فواته والصبح إن قطعها لم تفت وعاد إليها. ومن فرق بين المأموم وغيره فلأجل أن الجماعة مسنونة فاجتمع صلاة الفرض وسنة الجماعة. فكان آكد. من الوتر. فلهذا لم يقطع المأموم.

[د 173]
[ق 168]

ولو أن ذاكر الوتر ذكرها وهو بالمسجد وقد أقيمت الصلاة فإنه يخرج لصلاتها لتأكدها ولا يخرج لركعتي الفجر. وقد أسكتَ عبادةُ المؤذن لأجل الوتر مع ما روي من قوله عليه السلام: إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة[1]. قال بعض حذاق المتأخرين يحتمل أن يعتقد حمل الحديث على المأموم. وأما الإمام فله إسكات المؤذن والإتيان بمؤكد النفل. لأن الصلاة لا تنفذ إقامتها دونه. وهو بخلاف غيره. وقد روى ابن القاسم عن مالك إذا أخذ المؤذن في الإقامة للفجر ولم يكن الإمام ركع ركعتي الفجر فلا يخرج إليه ولا يُسْكته. وليصل ركعتي الفجر قبل أن يخرج إليه. قال بعض الأشياخ أسكت عبادة

(1) تقدم تخريجه.

المؤذن لتأكد أمر الوتر. ولأنه لو صلى لم يأت به بعد ذلك. وركعتا الفجر إن شاء صلاهما إذا طلعت الشمس. وهذه إشارة إلى أنه لا يسكت المؤذن لركعتي الفجر. وقد قدمنا قول مالك لا يسكته وليصل ركعتي الفجر قبل أن يخرج إليه. فقد نهى عن إسكاته. ولكنه ذكر أنه يصليهما قيل الخروج إليه. ولم يذكر إذا لم يمكنه صلاتهما. وقد قدمنا إشارة بعض الأشياخ في هذا. والأسبق إلى النفس من ظاهر هذه الروايات أنه لا يسكته. وقد ذكرنا تفرقته في الخروج من المسجد إذا أقيمت الصلاة بين صلاة الوتر وركعتي الفجر فأخرجه في الوتر لتأكدها. ولم يخرجه لركعتي الفجر لانخفاض رتبتهما عن حرمة الإقامة[1].

(1) إلى هنا تنتهي النسخة التي كان الفراغ من نسخها يوم الجمعة العاشر من جمادى الأولى من عام 698.

سجـود التـلاوة[1]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: وأما سجود القرآن فعزائمه[2] إحدى عشرة سجدة. أولها خاتمة الأعراف[3]، وثانيها في الرعد عند قوله وظلالهم بالغدو والآصال[4]. وثالثها في النحل عند قوله: ﴿**ويفعلون ما يؤمرون**﴾[5]. ورابعها في بني إسرائيل في قوله: ﴿**ويزيدهم خشوعاً**﴾[6]. وخامسها في مريم عند قوله: ﴿**وبكيا**﴾[7]. وسادسها أولى الحج في قوله: ﴿**إن الله يفعل ما يشاء**﴾[8]. وسابعها في الفرقان عند قوله: ﴿**وزادهم نفوراً**﴾[9]. وثامنها في النمل عند قوله: ﴿**رب العرش العظيم**﴾[10]. وتاسعها في آلم تنزيل عند قوله: ﴿**وهم لا يستكبرون**﴾[11]. وعاشرها في «ص» عند قوله: ﴿**وخر راكعاً وأناب**﴾[12] وقيل ﴿**وحسن مآب**﴾[13] والحادية عشر في

---

(1) من هنا اعتمدنا الجزء الثاني من نسخة مكتبة القرويين بفاس ونشير بقث = قرويين ثاني.

(2) فعزائمها ـ و ـ.

(3) آخر سورة الأعراف، الآية: 206.

(4) سورة الرعد، الآية: 5.

(5) سورة النحل، الآية: 50.

(6) سورة الإسراء، الآية: 109.

(7) سورة مريم، الآية: 58.

(8) سورة الحج، الآية: 58.

(9) سورة الفرقان، الآية: 60.

(10) سورة النمل، الآية: 26.

(11) سورة السجدة، الآية: 15.

(12) سورة ص، الآية: 24.

(13) سورة ص، الآية: 25.

فصلت عند قوله: ﴿إن كنتم إياه تعبدون﴾[1]، وقيل: ﴿وهم لا يسئمون﴾[2] وليس في المفصل منها شيء. ويسجدها من قرأها في صلاة فرض أو نفل، واختلف عنه في فعلها في الأوقات المنهي عنها.

قال الإمام رضي الله تعالى عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة عشر سؤالاً. منها أن يقال:

1 ـ هل سجود التلاوة واجب أو مستحب؟.

2 ـ وما عددها؟.

3 ـ وما مواضعها؟.

4 ـ وما حكم قراءتها في الصلاة؟.

5 ـ وما حكم من نسي أن يسجدها في الصلاة؟.

6 ـ وما حكم من أراد أن يسجدها فنسي فركع؟.

7 ـ وما حكم سامعها؟.

8 ـ وما حكم تكررها؟.

9 ـ وهل تفرد بالقراءة؟.

10 ـ وما حكم السلام فيها والإحرام؟.

11 ـ وهل من شرطها الطهارة؟.

12 ـ وما حكم سجودها في الوقت المنهي عنه؟.

13 ـ وما حكم سجود الشكر؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في سجود التلاوة فذكر بعض أصحابنا أنه سنة عند مالك والشافعي، وواجب عند أبي حنيفة. فأما ما[3] ذكره عن أبي حنيفة والشافعي فصحيح. وأما ما(3) ذكره عن مالك فإن المتأخرين من أصحابه اضطربوا، فبعضهم أطلق القول بأنها سنة. والقاضي أبو محمد أطلق القول في هذا الكتاب أنها فضيلة. والذي اشتهر من قول مالك

---

(1) سورة فصلت، الآية: 37.

(2) سورة فصلت، الآية: 38.

(3) ما = ساقطة ـ و ـ.

فيها: ـ اجتمع[1] الناس ـ وروي عنه: الأمر المجتمع عليه عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس في المفصل منها شيء. قال بعضهم معنى العزائم: إنها آكد مما سواها. ومعنى قوله: اجتمع[1] الناس: أنهم أجمعوا على السجود فيها. ولم يرد أنهم أجمعوا على[2] ألا سجود إلا فيها كما ظن به بعض الناس. وقد[3] استدل كل واحد من المتأخرين على أن ما ذكره هو مذهب مالك بما وقع في المدونة. فاستدل من قال: أنها سنة، بقوله يسجدها بعد الصبح ما لم يسفر وبعد العصر ما لم تصفر الشمس، فألحقها بحكم صلاة الجنازة. ورفعها عن رتبة النوافل. وهذا يقتضي كونها سنة.

واستدل الشيخ أبو القاسم بن الكاتب على أنها مستحبة بقوله: كان مالك يستحب له إن قرأها في إبان الصلاة ألا يدع سجودها. وينفصل عن هذا الأولون بأن إطلاق الاستحباب لا ينفي كونها سنة.

وأما أبو حنيفة فيستدل بما ورد في القرآن من الأمر كقوله واسجد واقترب[4]. وأجيب عنه بأنه يمكن أن يحمل على سجود الفرض. وبأنه[5] يقتضي السجود قبل التلاوة. وهذا لا يجب إلا بالتلاوة. ويستدل أيضاً بأن السجدة جعلت في القرآن علماً على ترك الاستكبار. وترك الاستكبار واجب، وعلماً على ترك السآمة / والنفور عن الطاعة وما جعل علماً على الواجب فهو [د 174] واجب. وأجيب عن هذا بأنه * لم يرد ما ذكره في سجود التلاوة. وإنما ورد إنكاراً للتكذيب والعناد. ودعاءً *[6] إلى الطاعة والانقياد. ويستدل أيضاً بأن صيانة الصلاة عن الزيادة فيها وإضافة ما ليس منها إليها واجب. فلو كانت السجدة نفلاً لما سجدها المصلي. لأن الصيانة الواجبة أولى من النفل. فلما

(1) أجمع ـ قث.
(2) على = ساقطة ـ و ـ.
(3) قد = ساقطة ـ و ـ.
(4) سورة العلق، الآية: 19.
(5) وأنه ـ قث.
(6) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

كانت في الصلاة دل سجودها على أنه واجب من وجوب الصيانة. وأجيب عن هذا بأن المصلي لم يقطع القيام المفروض لأن القيام المفروض هو ما اشتمل على القراءة الواجبة وما زاد فليس بمفروض: فلا ينكر قطع ما ليس بفرض بما ليس بفرض. وإن صوروا مصلياً لا يحسن أم القرآن ويحسن آيات فيها سجدة، وأوجبوا عليه الإتيان بتلك الآيات، فقد قال بعض المتأخرين من أصحاب الشافعي لا يبعد المنع هاهنا من سجود التلاوة، وحتى لا ينقطع القيام المفروض. وأما مالك والشافعي فيستدلان بأن رجلاً قرأ بحضرة النبي ﷺ فلم يسجد فقال ﷺ: «كنتَ إماماً فلو سجدت لسجدتُ معك»[1] ولم ينكر عليه ترك السجود. وبأن عمر رضي الله عنه قرأ سجدة على المنبر فسجد ثم قرأها في يوم آخر فتهيأ الناس للسجود فلم يسجدها. وقال إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء. ولم ينكر ذلك عليه أحد. وأجيب عن هذا بأن ترك النبي ﷺ السجود إنما كان في الحال. قال المخالفون: عندنا السجود على الفور إذا لم يسجد القارىء. وهذا الذي قالوه خلاف لتعليل النبي ﷺ بأنه لم يعلل بأكثر من تَركه السجود. ولم يذكر عزمه على السجود على الفور إذا لم يسجد القارىء في المستقبل. والظاهر أنه لو كان لذكره. وأجيب عن فعل عمر أن معناه إلا أن نشاء قراءتها ولم يكتب علينا تعجيلها إلا أن نشاء. وهذا خروج أيضاً عن ظاهر قول عمر.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف المذهب في عدد سجود التلاوة فالمشهور أنه إحدى عشرة سجدة. وذكر القاضي أبو محمد في غير هذا الكتاب عن مالك أنه قال العزائم أربع عشرة سجدة. وأضاف إلى الإحدى عشرة ثلاث سجدات من المفصل وجعلها من العزائم. وقال ابن وهب وابن حبيب هي خمس عشرة سجدة. وأثبتا ثانية الحج. وأما الشافعي فإنه اختلف قوله: فقال مرة أربع عشرة سجدة سوى سجدة «ص» فإنها سجدة شكر. وقال مرة أخرى

(1) حديث عطاء بن يسار أن رجلاً قرأ عند النبي ﷺ السجدة فسجد النبي ﷺ ثم قرأ آخر عند السجدة فلم يسجد النبي ﷺ فقال يا رسول الله أقرأ فلان عندك السجدة فسجدت وقرأت عندك السجدة فلم تسجد فقال كنت . . . الخ روي موصولاً وهو واهي الإسناد وروي مرسلاً قال الحافظ ورجاله ثقات. انظر إرواء الغليل ج 2 ص 227.

إحدى عشرة سجدة فأسقط منها سجدات المفصل وبه قال ابن عباس وابن عمر وأبي وزيد رضي الله عنهم. وأما أبو حنيفة فإنه قال بالأربع عشرة إلا أنه أسقط الثانية من الحج وعد مكانها سجدة «ص». وقال أبو ثور ثلاث عشرة فأسقط منها سجدة النجم. وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال عشرة وأسقط سجدة «ص». وقال علي وابن مسعود العزائم أربع: ألم تنزيل وحم تنزيل والنجم. واقرأ باسم ربك لأنه أمر بالسجود، والبقية وصف. وهكذا حكى عنهما ابن شعبان. وحكى عنهما غيره أنهما قالا: أربع سجدات من العزائم، سجدتا الحج، وآخر النجم، وآخر العلق.

فأما نفي السجود من المفصل وهو المشهور عندنا، فلقول زيد بن ثابت إن النبي ﷺ لم يسجد في: «والنجم»[1] ولقول ابن عباس إن النبي ﷺ ترك السجود في المفصل بعد الهجرة[2]. وأما إثباته فإن أبا هريرة رضي الله عنه صلى العتمة فقرأ ﴿إذا السماء انشقت﴾ فسجد، فقيل له ما هذه السجدة؟ فقال: سجدت فيها خلف أبي القاسم ﷺ ولا أزال أسجدها حتى ألقاه[3]. وقال عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: أقرأني رسول الله ﷺ خمس عشرة سجدة في القرآن ثلاث منها في المفصل[4]. ولأن السجود في غير المفصل عند مدح لمن[5] سجد أو ذم لمن[5] ترك. وكذلك سجود المفصل وسجدة النجم أمر. وانفصل هؤلاء عن حديث زيد بأنه محمول على أنه كان القارىء فلم يسجد لعذر منعه من السجود، فلهذا لم يسجد النبي ﷺ. لأنه قال قرأت على

---

(1) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي عن زيد قال: قرأ على النبي ﷺ السجدة فلم يسجد فيها. الهداية ج 4 ص 268.

(2) رواه أبو داود الطيالسي والسجستاني عن عكرمة عن ابن عباس قال لم يسجد رسول الله ﷺ في شيء من المفصل بعدما تحول إلى المدينة قال النووي ضعيف الإسناد وقال ابن عبد البر منكر. الهداية ج 4 ص 269.

(3) أخرجه الشيخان والنسائي. الهداية ج 4 ص 275.

(4) رواه أبو داود وابن ماجة والدارقطني والحاكم والبيهقي وفي سنده الحارث بن سعيد وهو غير معروف وعبد الله بن منين وهو مجهول. الهداية ج 4 ص 273.

(5) من ـ و ـ.

النبـي ﷺ: ﴿والنجم﴾ فلم يسجد ولم يقل إني سجدت. وأما حديث ابن عباس فأجيب عنه بأنه لم يشهد جميع إقامة النبـي ﷺ في المدينة، وإنما كان قدومه سنة ثمان بعد الفتح فلا يُرد حديث أبـي هريرة مع صحة سنده بمثل هذا. مع كونه مثبتاً والمُثبِت أولى. مع جواز أن يحمل على أنه ترك السجود ليشعر بسقوط وجوبه أو يكون تركه لأنه اتفق أن كان عذرٌ منع من السجود. وأما السجدة الثانية من الحج فقد تعلق من أثبتها بقول عبد الله بن عمرو بن العاصي أن النبـي ﷺ أقرأه خمس عشرة سجدة[1]. وأجيب عنه بأنه لم يقل أنه سجد فيها ولا أمره بالسجود. ولعله / أراد أن يخبر أنه سمع القرآن كله منه أو أكثره. [و 175] وتعلقوا بقول عقبة: يا رسول الله في الحج سجدتان قال نعم. من لم يسجدهما فلا يقرأهما[2] وبأنه مذهب عمر وأبـي وعلي وابن عباس وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم. وقال ابن إسحاق أدركت الناس سبعين سنة يسجدون في الحج سجدتين قالوا والآية وإن ذكر فيها الركوع مع السجود فلا يقتضي ذلك سقوط السجود في التلاوة. وقياساً على قوله تعالى: ﴿واسجدي واركعي﴾[3] لأن هذا قياس ترده الآثار التي ذكرناها.

أما قول الشافعي في سجدة «ص» إنها ليست من العزائم لما روي أنه ﷺ قرأها فسجد ثم قرأها في الجمعة الأخرى فلم يسجد حتى تشوف الناس سجودها فنزل وسجد، وقال إنها توبة نبـي. ولكن رأيتكم تشوفتم السجود فسجدت[4]. فلا دليل فيه على أنها بخلاف غيرها من العزائم لأن الغرض بالخبر الإشعار بسقوط وجوبها. وكذلك قوله سجدها داود توبة ونحن نسجدها

---

(1) تقدم قريباً. الهداية ج 2 ص 273.

(2) أخرجه د ـ ت وأحمد والحاكم قال الترمذي ليس إسناده بالقوي وقال الحاكم لم نكتبه مسنداً إلا من هذا الوجه نصب الراية ج 5 ص 179.

(3) سورة آل عمران، الآية: 43.

(4) عن أبـي سعيد الخدري قال الحاكم وهو على شرطها وقال البيهقي حسن الإسناد صحيح. الهداية ج 4 ص 278 ـ 279.

شكراً[1]. فلا دليل فيه. لأن سجود التلاوة يكون لنفي الاستكبار أو الائتمار[2] أو الشكر. وأما قول ابن عباس ليست من العزائم فمعناه ليس مما ورد بلفظ الأمر بالسجود، أو في مواضع التعظيم والمدح وإنما هي توبة نبـي. على أنه روي عنه أيضاً أنه قال سجدها داود وأمر صاحبكم أن يقتدي به[3] يعني النبـي ﷺ. وفي بعض الطرق عنه أنه سئل عن قوله تعالى: **﴿واستغفر ربه وخر راكعاً وأناب﴾**، فقال أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده[3]. وقد سجد عثمان في صلاته وسجد الناس معه ولم ينكر عليه أحد. فلو كانت سجدة شكر كما قاله الشافعي لم يجز إدخالها في الصلاة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما مواضع السجود فقد ذكره القاضي أبو محمد في كتابه هذا وذكر الاختلاف فيه في موضعين. فأما سجدة «ص» ففيها قولان. كما ذكر فاختار ابن حبيب قوله: **﴿وحسن مئاب﴾**[4]. واختار الشيخ أبو الحسن ابن القابسي **﴿وخرّ راكعاً وأناب﴾**[5] وهو الذي ذكره الوقار. فأما اختيار «حسن مئاب» فلأنه متصل بذكر السجدة ومتضمن للثناء على فعلها وإشارة للحض عليها، فكان إيقاع السجود عنده أولى. وأما اختيار قوله وأناب، فلأنه اللفظ المشتمل على ذكر ما فعله من الركوع والإنابة. فكأن حقيقة التشبيه به فيه يقتضي فعله عند ذكر ذلك عنه.

وكذلك الاختلاف في سجدة حم تنزيل فذهب مالك والشافعي إلى أنها عند قوله تعالى: **﴿تعبدون﴾**[6] وروي عن عمر رضي الله عنه وقال ابن وهب من أصحابنا وأبو حنيفة عند قوله **﴿وهم لا يسئمون﴾**[7] وإليه ذهب ابن عمر رضي الله عنه. وتوجيه هذا الاختلاف كنحو توجيه ما تقدم في سجدة «ص». فمن قال: تعبدون فلأنه موضع الأمر فكانت حقيقة الامتثال السجود عند ذكره.

---

(1) عن ابن عباس رواه النسائي وأحمد والحاكم. وهبة الألمعي مع نصب الراية ج 2 ص 181.
(2) الائتمان ـ و ـ.
(3) أخرجه ابن أبـي شيبة. انظر الدر المنثـور ج 5 ص 304.
(4) سورة ص، الآية: 40.
(5) سورة ص، الآية: 24.
(6) سورة فصلت، الآية: 37.
(7) سورة فصلت، الآية: 38.

ومن قال لا يسثمون فلأنه تمام معاني السجدة فإنها شرعت مرة بالأمر ومرة بذكر استكبار الكفرة. وذكر خشوع المطيعين. وفي الآية الأولى أمر وفي الثانية ذكر استكبار الكفرة وخشوع الملائكة فكان إيقاع السجود عند استيفاء المعنيين أولى. وقد جاءت سجدة الرعد والنحل والحج بمدح من سجد، وسجدة الفرقان وغيرها بذم من عاند. فأمرنا بالتشبه بالممدوحين والمخالفة للمعاندين. وجاءت سجدة النجم وغيرها بالأمر بالسجود فامتثلناها. فلما اشتملت سجدة حم على معنيين مما ذكرناه[1]، حسن إيقاع السجود عند استيفائهما مع أنه أحوط. وزيادة هذا المقدار من التلاوة لا يُخرج عن حكم السجود على القول الأول.

وأما مواضع السجود التي لم يذكرها القاضي أبو محمد فذكر ابن حبيب أن السجدة الثانية في الحج عند قوله: ﴿**وافعلوا الخير لعلكم تفلحون**﴾[2]. وفي النجم آخرها عند قوله: ﴿**واعبدوا**﴾[3]. وكذلك في الانشقاق والعلق. عند خاتمتهما. قال القاضي أبو محمد السجدة في الانشقاق عند قوله تعالى: ﴿**لا يسجدون**﴾[4].

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما المصلي صلاة الفرض فهل يجوز له أن يقرأ ما فيه سجدة أم لا؟ فإنه إن كان إماماً وخاف أن يُخلّط على من خلفه نهي عن ذلك. وإن أمن التخليط على غيره إذا سجد أو كان فذاً فظاهر المذهب على قولين: فإن كانت الصلاة صلاة سر فإن سجوده يتقى منه أن يخلط عليهم، وإن كانت صلاة جهر والجماعة كثيرة فكذلك أيضاً لأن الجهر وإن كان رافعاً للتخليط فالكثرة توقع فيه. وإن كانت الجماعة قليلة. فإنه يؤمن من التخليط. فأجازه مالك في المجموعة والعتبية. وكرهه في المدونة للإمام على الإطلاق. وكذلك أيضاً كره في المدونة للفذ وأجيز في غيرها. وأما الشافعي فإنه لا يكره قراءة سجدة في الصلاة. وأما أبو حنيفة فإنه يكره ذلك في صلاة

(1) ذكرنا ـ و ـ.
(2) سورة الحج، الآية: 77.
(3) سورة النجم، الآية: 53.
(4) سورة الانشقاق، الآية: 21.

السر دون الجهر. والدليل على الجواز حديث أبـي هريرة لما صلى بهم فقرأ بالانشقاق فسجد ثم قال سجدت بها خلف أبـي القاسم ﷺ / وأيضاً فإنه قد [و 176] ثبت أنه عليه السلام كان يقرأ في يوم الجمعة في الصبح بالم «السجدة» وهل أتى على الإنسان [1]. وكان عبد العزيز بن مروان وأبو بكر بن حزم يؤمان بهما في الصبح يوم الجمعة وحديث أبـي هريرة وما ذكر معه فإنما هو في صلاة الجهر. فلهذا قصر أبو حنيفة الجواز على صلاة الجهر وحملناها نحن على الأمن من التخليط، فلهذا اشترطناه. وأما الشافعي فيحتج للجواز، وإن كانت صلاة سرّ، بما روي أنه ﷺ سجد في الظهر فرأى أصحابه أنه قرأ سورة سجدة[2]. وأما اختلاف أصحابنا في الفذ، والإمام الذي يأمن من التخليط فسببه أن من اعتبر في علة الكراهة التخليط أجاز للإمام الذي يأمن من التخليط وللفذ. ومن اعتبر زيادة في الصلاة على مقاديرها اختياراً. وأن ذلك على خلاف المشروع كره للإمام وإن أمن وللفذ.

وإن قرأ الإمام السجدة في الموضع الذي أجزناه له فلا شك أنه مأمور بسجودها ومن خلفه مأمور باتباعه. وإن قرأها في الموضع الذي نهيناه عنه سجد بها. إذ لا يحسن الإخلال بالسجود بعد قراءتها. واختار بعض أشياخي إذا قرأ سورة السجدة ألا يقرأ موضع السجدة تحرزاً من الكراهة. فإن قرأها وكانت صلاته سراً أعلن بقراءة[3] السجدة ليشعر من خلفه أنه لذلك سجد وقد قال أبو هريرة كان النبـي ﷺ يصلي بنا الظهر ويسمعنا الآية أحياناً[4]. فإذا أسمعهم الآية لغير سبب[5] مثل ما نحن فيه. فأحرى فيما يقتضيه سبب. وهو إزالة التخليط عن المأمومين.

---

(1) كلام غير واضح بمقدار أربع كلمات.

(2) رواه أبو داود: مختصر المنذري عدد 770 الحديث. وأحمد والحاكم والطحاوي عن ابن عمر حرز الأماني ج 4 ص 162.

(3) بقراءته للسجدة ـ قث.

(4) رواه البخاري ومسلم: نصب الراية ج 2 ص 3. والسدي والسيوطي على النسائي عن البراء بن عازب وعن أبـي سعيد الخدري وعن أبـي قتادة ج 2 ص 163 ـ 166.

(5) لغير سبب اقتضى ذلك مثل ـ و ـ.

وأما المأمومون هل يتبعونه في سجوده إذا وضعه في الموضع الذي نهيناه عنه؟ وهذا لا يخلو أن يكون جهر بالسجدة أو لا يجهر. فإن كان جهر بالسجدة فلا شك في اتباعه. وإن كانت صلاة سر ولم يجهر بها، ففي السليمانية قولان: أحدهما أنهم يتبعونه، فإن لم يفعلوا فلا شيء عليهم. قاله ابن القاسم. والثاني لا يتبعونه إذ لا يدرون أنه قرأ سجدة ويجوز أن يكون ساهياً. قاله سحنون وتصح صلاتهم عنده وإن لم يتبعوه.

ولا يقرأ السجدة الخطيب على المنبر يوم الجمعة. قاله أشهب. وكأنه رأى أن النزول للسجدة[1] يؤثر في نظام الخطبة واتصالها وتركه مع القراءة لا ينبغي. فَنُهِي عنه كما ينهى الإمام عن قراءتها في الصلاة إذا خاف التخليط على المأمومين. فإن قرأها الخطيب فقال أشهب ينزل فيسجد الناس معه. فإن لم يفعل فليسجدوا ولهم في الترك سعة، لأنه إمامهم. وينبغي أن يعيد قراءتها إذا صلى ويسجد. وقال مالك لا يسجد. والعمل على آخر فعل عمر رضي الله عنه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قارىء السجدة إن جاوزها بيسير سجدها وقرأ من حيث انتهى. وإن جاوزها بالكثير رجع إليها فقرأها وسجد ثم عاد إلى حيث انتهى في القراءة. فكذلك المصلي إذا نسي سجودها عند قراءتها وقرأ بعدها يسيراً فإنه يسجد حينئذٍ وإن قرأ بعدها كثيراً عاد إليها . ولو نسي فقدمها عند آية قبلها ظن أنها السجدة فليقرأ السجدة ويسجد لها ثم يسجد لسهوه بعد السلام. وإن كان المصلي لم يذكرها حتى عقد الركعة التي هو فيها ورفع منها فإنه لا يخلو أن يكون[2] في فرض أو في نفل. فإن كان في فرض لم يعد إلى قراءتها. قاله في المدونة. وقال ابن حبيب: قال مالك وأصحابه يعود إلى قراءتها في الثانية ويسجد. وإن كان في نافلة فإنه يعود إلى قراءتها في الثانية. لم

(1) للسجود ـ قث.
(2) إما أن يكون ـ قث.

يختلف فيه المذهب فيما علمت. وإن ذكر وهو راكع لم يرفع ففيه قولان. وهما مبنيان على ما قدمناه في عقد الركعة هل هو تمام الانحناء أو رفع الرأس؟ فقال مالك في هذه المسألة يمضي على ركوعه وقال أشهب بل ينحط للسجود. وإذا أمر المصلي الناسي للسجدة في ركعته أن يسجدها في الثانية فهل يسجدها قبل قراءة أم القرآن أو بعد قراءتها؟ اختلف الأشياخ فقال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد بعد قراءتها. وقال الشيخ أبو بكر بن عبد الرحمان بل قبل قراءتها. قال وإنما يكره أن يقدم قبل أم القرآن ذكر أو دعاء في الركعة الأولى إذا أحرم. وأما في غيرها فلا يكره ذلك. وكأن الشيخ أبا محمد حافظ على الرتبة[1] الأصلية وهي كون السجود بعد القراءة، وكأن الشيخ أبا بكر حافظ على تعجيل القضاء، ورأى أنه إذا صارت الركعة الثانية هي محله، قُدم أولها. لأنه أقرب إلى موضعها الأصلي. وإن لم يذكر المصلي للنافلة السجدة حتى عقد الثانية، فقد فاته[2] السجود وقضاؤه في هذه الصلاة. وقال أشهب بل يسجد وإن لم يذكر إلا وهو جالس لم يسلم أو قد سلم.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما قارىء السجدة فإنه لا يركع بها عندنا. قاله مالك وابن القاسم لأنه إن قصد بفعله الإتيان بما عليه من الركوع فقد ألغى السجدة. وإن قصد السجدة فقد أحالها عن صفتها وأزالها عن هيئتها. ونحا ابن حبيب إلى إجازة ذلك. وهكذا قال أبو حنيفة أن الركوع يقوم مقام السجود ولكنه / جعل ذلك من ناحية الاستحسان. واحتج بقوله تعالى: ﴿وخر راكعاً وأناب﴾[3]. وأجيب عنه بأن المراد أنه سجد وعبر عن السجود بالركوع بدليل قوله: ﴿وخرّ﴾ إذ لا يقال خرّ راكعاً وإنما يقال خرّ ساجداً. ويمكن عندي أن يكون ابن حبيب رأى أن السجود الأصلي المتصل بالركوع يُغني عنها لأن صورته كصورتها. وهو يفعل عقيب قراءتها فاكتفي به عنها. كما ينوب غسل الجنابة عن غسل الجمعة لتساويهما في الصورة وحصول الغرض من غسل

[و 177]

(1) المرتبة ـ و ـ.
(2) فات ـ و ـ.
(3) سورة ص، الآية: 24.

الجمعة بغسل الجنابة. فإن قلنا بما قاله مالك وتعمد فعل الركوع اعتد بركعته وقرأها في ثانيته على حسب التفصيل الذي أمرنا به ناسي سجودها عند قراءتها في الأولى، فذكر في الثانية. وإن لم يتعمد الركوع ولكنه أراد السجود لها فركع ناسياً فهل يعتد بركوعه أم لا؟ فيه قولان: أحدهما أنه لا يعتد به. فإن ذكر وهو منحن خر لسجدته، وإن ذكر وقد رفع لم يعتد بركعته وألغاها. وهذا مذهب ابن القاسم. والثاني أنه يعتد بركعته. وإلى هذا ذهب مالك. فإن ذكر وهو منحن رفع متمماً للركعة. وإن ذكر بعد أن رفع فقد تمت الركعة ويقرأ السجدة فيما بعد على حسب ما تقدم. فإن قلنا بالإلغاء فقال بعض المتأخرين: يسجد السجدة ثم يقوم فيقرأ شيئاً ثم يركع. وإنما أمره هاهنا بقراءة شيء استحساناً ليكون الركوع عقيب قراءة على حسب عادات الشرع وإلا فقد قال ابن حبيب من قرأ سورة في آخرها سجدة فسجد ثم قام فإن شاء ركع وإن شاء قرأ من الأخرى شيئاً ثم ركع. وسبب هذا الاختلاف في الاعتداد بهذه الركعة أن الانحطاط للركوع هاهنا لم يكن بنية الركوع ولكن بنية السجود. والركوع فرض والسجود نفل. فإن قلنا أن الحركة إلى الأركان غير مقصودة في نفسها وإنما القصد أن يحصل المصلي راكعاً فهذا قد حصل راكعاً فينوي بركعته الفرض. وأعظم مراتب الانحطاط أن يكون كالفرض[1]. ولو صح الركوع مع عدمه لاكتفي به. وهاهنا قد صح الركوع. وإن قلنا أن الحركة إلى الأركان مقصودة في نفسها وقلنا إن الخروج عن نية الفرض إلى نية النفل لا يمنع الاعتداد كالمصلي في نفل وهو في فرض يعتقد أنه أكمل، اعتد هذا بركعته. وإن قلنا أنه يمنع الاعتداد لم يعتد هذا بركعته. ولقد استبعد ابن حبيب قول ابن القاسم حتى تأول قوله: لا يعتد بالركعة. على أن مراده لا يعتد بالركعة في النيابة[2] عن السجدة، ولا معنى لاستبعاده مع ما أريناك من وجه قوله. وحاول الشيخ أبو محمد خلاف ما حاول ابن حبيب فتأول قول من قال بالاعتداد على أنه إنما أجاب عن من قصد في الانحطاط الركوع ساهياً عن السجدة. ولكنه مع هذا أشار إلى تخريج الخلاف

(1) كالعدم ـ قث.
(2) الثانية ـ قث ـ وهو غير مستقيم.

في المسألة على الاختلاف في تحويل النية. وإذا قلنا بنفي الاعتداد فذكر وهو منحن فخر ساجداً فهل عليه سجود السهو أم لا؟ قال ابن حبيب: إن طال الركوع سجد بعد السلام. وفسر أبو محمد الطول هاهنا بالطمأنينة في الركوع. وإن قلنا بالاعتداد بالركعة، ففي المجموعة يقرأ السجدة فيما بقي من صلاته ويسجد بعد السلام. ولم ير المغيرة في هذا سجود سهو. والذي قاله المغيرة هو الأصل، إذ ليس هاهنا زيادة تقتضي السجود بعد السلام، ولا يظهر عندي للسجود بعد السلام وجه على مقتضى أصل المذهب إلا أن يعتقد أن الحركة إلى الركوع لما حولت النية فيها صارت كالعدم. وعدمها لا يمنع الاعتداد، ولكنه نقص يقتضي سجود السهو. ومقتضى النقص أن يكون قبل السلام لكنهم ربما أخروه إلى بعد السلام، لما كان إثبات السجود فيه ضعف احتياطاً للصلاة لئلا تكون فيها زيادة، وقد قدمنا قول أشهب أن ناسي التكبير يسجد بعد السلام لضعف السجود فيه، فاحتيط فيه من الزيادة في الصلاة.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف الناس في المستمع لقراءة السجدة. فعندنا أن المستمع لها يسجد مع القارىء دون السامع. وقال أبو حنيفة القارىء والمستمع والسامع سواء. وبما قلناه قال جماعة من الصحابة رضي الله عنهم. روي أن عثمان مر بقاصّ فقرأ سجدة ليسجد معه عثمان رضي الله عنه فلم يسجد. فقال ما استمعنا له. وقال ابن مسعود وعمران بن حصين ما جلسنا لها. وقال سلمان ما غدونا لها. وإذا ثبت أن السامع لا يسجد وإنما يسجد المستمع الذي جلس للقارىء، فإن لسجوده شروطاً. منها: أن يكون القارىء ممن يؤتم به فإن كان ممن لا يؤتم به كالمرأة فإن المستمع لا يسجد، وكالصبي فإنه لا يسجد أيضاً. ويتخرج أيضاً على القول بجواز إمامة الصبي في النافلة أن يسجد معه المستمع. أو كرجل بالغ على غير وضوء فإن المستمع لا يسجد. أو كان بالغاً فاسقاً وفسقه يمنع من الائتمام به فإن المستمع لا يسجد. فإن كان القارىء ممن يؤتم به / ولكنه قرأ قراءة يُنْهى عنها كالقاصد لقراءة القرآن [و 178] وسجوده بالناس لا لإرادة التعليم، فإن المستمع لا يسجد وإن سجد القارىء. وإن كانت قراءته مما تجوز سجد وسجد معه المستمع. وإن لم يسجد القارىء فإن

كان في صلاة لم يسجد المأموم لئلا يخالف الإمام * لورود النهي عن مخالفة الإمام. وهكذا عندي لو قرأ المأموم سجدة لم يسجد على أصلنا لئلا يخالف الإمام فيه *[1] وبه قال أبو حنيفة. وقال محمد بن الحسن يسجدها ومن سمعه إذا فرغوا من صلاتهم. وهذا غير صحيح لأنه وإن تحرز من المخالفة ففيه التأخير للسجود وذلك لا يصح على أصلنا. مع أن قراءته كالتبع لقراءة الإمام فقدرت كالعدم. فلم توجب سجوداً. وإن كان في غير صلاة ففيه قولان: فقال ابن القاسم في المدونة يسجد المستمع. وقال غيره من أصحاب مالك لا يسجد المستمع. واحتج ابن حبيب لهذا القول: بترك سجود المأموم إذا لم يسجد الإمام. وقد قدمنا أن الصلاة إنما لم يخالف فيها الإمام لورود النهي عن مخالفة الإمام. لكن مما يحتج به لهذا القول ما روي أن رجلاً قرأ آية فيها سجدة وهو عند النبي ﷺ فسجد الرجل وسجد معه النبي ﷺ. ثم قرأ آخر آية فيها سجدة وهو عند النبي ﷺ. فانتظر الرجل أن يسجد، فلم يسجد فقال الرجل يا رسول الله قرأت السجدة فلم تسجد فقال رسول الله ﷺ: «كنتَ إماماً فلو سجدتَ سجدتُ معك»[2]. ومما يحتج به لابن القاسم أن المستمع خوطب بالسجدة كما خوطب القارىء بها. فإذا اشتركا في الخطاب فيها فلم يمتثله أحدهما فلا يؤمر الآخر بارتكاب النهي لركوب غيره له. ولو كان السامع للقراءة مصلياً سمعها من قارىء غير مصل فإنه لا يسجد عندنا، لأنا نشترط في سجوده وهو في غير صلاة أن يكون مستمعاً فكيف به إن كان في صلاة مشتغلاً بعمل آخر. ومن كان في صلاة فليس بمستمع وإن كان سامعاً. وقال الحكم وحماد يسجد. وبه قال النخعي إلا أنه يشترط ألا يكون ساجداً. وقال ابن سيرين وأبو حنيفة يسجد إذا فرغ من الصلاة. وبنى أبو حنيفة على أصله في السامع يسجد وإن لم يكن مستمعاً. ولا يمكن هذا أن يسجد في الصلاة فأخر إلى بعد الفراغ. وقد نوقض في هذا بأنه يقول إذا قرأ المصلي آية سجدة في الصلاة ولم يسجد فإنه لا يسجد إذا فرغ.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) تقدم: إرواء الغليل ج 2 ص 227.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إذا قرأ القارىء آية سجدة بعد ما سجد، فإنه يسجد عندنا، وعند الشافعي. وقال أبو حنيفة لا يسجد استحساناً. فلنا أنه ممن يخاطب بالسجود وقد وُجد سبب السجود فشرع له السجود كما لو أعادها في مجلس آخر. واحتج لأبي حنيفة بأنه اجتمع سبب سجدتين في مجلس واحد فأجزأه سجود واحد، كما لو لم يسجد. وأجيب عن هذا بأنه إذا سجد فعل الموجب عن سبب السجود، وإذا لم يسجد فإنه لم يفعل الموجب فاكتفي بسجود واحد، ألا ترى أن الحدود إذا لم تقع وقد تكرر السبب فإنه يكتفى بحد واحد، وإذا تكرر السبب بعد استيفاء الحد كرر الحد. وهذا الذي ذكرته من تكرر السجود هو أصل المذهب عندي، إلا أن يكون القارىء ممن يتكرر ذلك عليه غالباً كالمعلم والمتعلم، فهذا فيه قولان في المذهب إذا كان المعلم والمتعلم بالغَيْن، فقال ابن القاسم يسجدانها أول مرة ولا إعادة عليهما في ترديدها. وقال غيره لا سجود عليهما ولا في أول مرة. فكأن ابن القاسم رأى أن المشقة إنما تحصل بالتكرار وإنما يحصل التكرير بعد أول مرة. ورأى غيره أنهما لما كانا منتصبَيْن لشغل يتكرر سقط السجود، في أوله وآخره. ولو كان المعيد للقراءة ليس بمعلم ولا متعلم، وإنما اتفق إعادتها بأن قرأ حزبه ثم أعاد اتفاقاً أو لغرض ما، فإن الأظهر عندي أن يسجد على أصل المذهب كما بدأت بذكره. وإن كان بعض المتأخرين رأيته قد وجه سقوط السجود على المعلم والمتعلم، بأن قال إذا تكرر على القارىء والمستمع السجود سقط. كما لا يلزم الجنب المريد للنوم إعادة الوضوء إذا أحدث. لأن ذلك يتكرر على القارىء. فأشار في هذا الكلام إلى سقوط السجدة مع التكرار من غير اعتبار حال القارىء. ولو أن معلماً قرأ عليه متعلم حرفاً فيه سجدة فسجد، ثم أتى آخر فقرأ حزباً فيه سجدة أخرى لسجدَا جميعاً، العالم والمتعلم. لأن قارىء جميع القرآن يسجد جميع سجداته. ولا يسقط عنه بتكرير السجود. هذا اختيار بعض أشياخي وهو قد يتضح وجهه على قول ابن القاسم الذاهب إلى أن المعلم والمتعلم يسجدان السجدة أول مرة ويسقط عنهما السجود إذا كرراها. لأن هذا المعلم السامع جميع سجدات القرآن من آحاد بعددها لم يتكرر عليه سجود

سجدة واحدة، بل هو في كل سجدة لم يسجد لها إلا مرة. وأما على قول من قال من أصحابنا أن المعلم والمتعلم لا يسجدان، ولا في أول مرة، لما كانا منصوبين لأمر يتكرر، فإن سجود المعلم هاهنا فيه نظر على أصلهم، لأنهم إنما راعوا مشقة التكرر فأسقطوا المبدأ والمُعاد. والتكرر هاهنا حاصل للمعلم. فإن قيل فقارىء القرآن كله تتكرر عليه السجدات ولا يسقط عنه السجود لمشقة التكرار. قيل قد أشرنا فيما تقدم إلى أن المنتصب للتعليم والمُتعَلِم هما بصدد من يتكرر ذلك عليهما على مدى الأيام فخففت المشقة لهما بخلاف قارىء القرآن لغرض غير غرضهما. فهذا مما يمكن أن يذهب إليه من ذهب إلى هذا القول الثاني الذي أشرنا إليه. وهكذا اختار شيخنا أيضاً إذا تكررت السجدة بعينها على المعلم أن المكررين لها إن كانوا جماعة، واحداً بعد واحد سجد كل واحد من المتعلمين ولا يسجد / المعلم إلا مع أولهم لحصول التكرر فيه دونهم [و 179] وإن كان المكرر لها عليه رجل واحد لسقط السجود مع التكرر * في ثاني مرة فما بعدها عنهما جميعاً لتساويهما جميعاً فيه *[1].

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: كره في المدونة أن يقتصر على قراءة السجدة مجردة مما قبلها ومما بعدها. واختلف الأشياخ في تأويل قوله هذا، فحمله بعضهم على أن المراد به نفس السجدة دون جملة الآية التي هي منها. وحمله بعضهم على أن المراد به جملة آية السجدة وهذا الأشبه. لأنه لا فرق بين قراءة كلمة السجدة أو جملة الآية التي هي منها. لأنه إذا قرأ جملة الآية ليسجد صار كمن قرأ نفس الكلمة، المتعلق السجود بها. فكأن هؤلاء الذين حملوا كراهته[2] لقراءة آية قصداً إلى السجود رأوا أن ذلك خلاف ما مضى به العمل، وأن الشرع إنما جاء بسجود من قرأ جملة اتفق فيها ذكر سجدة. فأما من قرأ آية ليسجد فلم يأت الشرع به فكره. لأنه بخروجه عن الشرع يضاهي من سجد في غير موضع السجود. وإذا كره هؤلاء الاقتصار على قراءة الآية فالاقتصار على قراءة كلمة السجدة ينبغي أن يكون أقرب إلى الكراهة.

---

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

(2) كراهيته ـ قث.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما سجود التلاوة فلا يسلم منه عندنا. وأما التكبير له خافضاً ورافعاً فاختلف قول مالك فيه. فأثبته مرة وضعفه مرة أخرى إلا أن يكون في صلاة فلم يختلف قوله في إثباته. وبمثل قولنا في إثبات التكبير خافضاً ورافعاً ونفي السلام[1]. قال أبو حنيفة في إحدى الروايتين عنه. وعنه رواية أخرى أنه يكبر للرفع دون الخفض. وبمثل قولنا أيضاً في إثبات التكبير خافضاً ورافعاً. قال ابن حنبل إلا أنه أثبت السلام. وبمثل قولنا في إثبات التكبير خافضاً ورافعاً. قال الشافعي إلا أنه زاد تكبيرة أخرى للافتتاح وأثبت السلام في أحد قوليه دون تشهد.

فأما إثبات التكبير في الصلاة فإنه في عبادة مشروع في سجودها التكبير فجرى الأمر في سجودها الفرض والنفل مجرى واحداً. وأما إثباته في أحد القولين في غير الصلاة فتشبيهاً بسجود الصلاة. ولأنه ﷺ قرأ القرآن فلما مرّ بالسجدة كبّر وسجد[2]. وأما نفيه فلأن التكبير إنما شرع في الصلاة وسجود التلاوة بمجرده ليس بالصلاة المعهودة. وأما إثبات الشافعي تكبيرة الافتتاح فقياساً على صلاة مبتدأة، وابتداؤها إنما يكون بتكبيرة الافتتاح. وقد قال بعض الأشياخ إنما اختلف قول مالك في التكبير ولم يختلف قوله في نفي التسليم لأن التسليم إنما يكون فيما كبر فيه للافتتاح قائماً. ألا ترى أن صلاة الجنازة لما كان تكبير افتتاحها قائماً شرع فيها السلام. فعورض هؤلاء بسجود السهو لما كان السلام ثابتاً فيه وتكبيره جالساً، فأجاب بعضهم بأنه تبع لصلاة شرع فيها السلام، فشرع في التابع لها. وأجاب بعضهم بأن العقد للصلاة آكد من الحل، لأنها يخرج منها بالحدث وغيره كما حكيناه عن أبي حنيفة. فلأجل الاختلاف في افتقار الصلاة إلى التسليم ضعف حتى انحطت رتبته عن التكبير.

والجواب عن السؤال الحادي عشر: أن يقال: من شرط سجود التلاوة عندنا أن يكون القارىء طاهراً ويستقبل بسجوده القبلة. ويجب عندي أن يراعى

---

(1) ونفي السلام = ساقط ـ و ـ.

(2) رواه أبو داود: نصب الراية ج 2 ص 179.

فيه ما يراعى في سجود الصلاة من طهارة النجس وستر العورة. لأنه جزء من أجزاء الصلاة فروعي فيه ما يراعى في كلها. وقد قال ابن المسيب الحائض تومىء برأسها وتقول اللهم لك سجدت. وروي ذلك عن عثمان رضي الله عنه. وما قدمناه من القياس على الصلاة يرد هذا المذهب، وكذلك يرد فعل الأسود بن يزيد وعلقمة وعطاء ومجاهد أن الماشي إذا قرأ آية السجدة يومىء إلى السجود. ولأن الماشي يمكنه السجود على الأرض فلم يجز له الإيماء كسجود الصلاة.

والجواب عن السؤال الثاني عشر: أن يقال: أما إذا اصفرت الشمس بعد العصر أو أسفرت بعد الصبح فإن سجود التلاوة حينئذٍ ينهى عنه حتى تغرب الشمس أو تطلع. وأما قبل ذلك وقد صليت العصر أو الصبح ففي المذهب ثلاثة أقوال. قال مالك السجدة صلاة فلا تصلى حينئذٍ. وقال ابن القاسم بل يسجد حينئذٍ وفرق مطرف وابن الماجشون بين ما بعد العصر وما بعد الصبح فأجازاها بعد الصبح ولم يجيزاها بعد العصر، وهكذا فرقا في ركعتي الطواف وأجرياها مجرى سجود التلاوة. فأما النهي فقد أشار إلى توجيهه مالك حيث قال إن السجود صلاة. وإذا ثبت أنه صلاة كما قال منع بعد العصر وبعد الصبح، كما تمنع النوافل حينئذٍ. وأما الإجازة فلأن سجود التلاوة سنة والسنن تصلى حينئذٍ. وقد كنا قدمنا في الكلام في قضاء الفوائت جملاً في أحكام الأوقات المنهي عن الصلاة فيها. وسنبسط القول فيها فيما بعد إن شاء الله عز وجل. وعند بسط القول فيها يتضح حكم الصلاة حينئذٍ. وأما ابن الماجشون وصاحبه فرأيا أن النهي بعد العصر آكد منه بعد الصبح فلهذا فرقا بينهما.

والجواب عن السؤال الثالث عشر: أن يقال: اختلف الناس في سجود الشكر فالمشهور عن مالك كراهته وإنكاره. وحكى ابن القصار عنه الجواز وبه قال ابن حبيب. وأما الشافعي فحكى عنه ابن القصار الجواز. وذكر أصحابه أنه سنة. وهو مذهب أبي بكر وعلي وكعب بن مالك. وأما أبو حنيفة فذكر ابن القصار عنه أنه يراه سنة في قول وفي قول آخر يجيزه. وحكى غير ابن القصار عنه أنه يكرهه في أحد قوليه. فأما المنكرون له فيتعلقون بأنه ﷺ / [و 180]

لم يذكر عنه أنه سجد شكراً عند تجدد نعمة وارتفاع نقمة. ولو كان مشروعاً لفعله. أو جائزاً لاتفق وقوعه منه مع تكرار نعم الله عليه وعلى أصحابه. ولا نعمة أشرف من الإيمان بالله والهداية للإسلام ولم ينقل عن أحد ممن أسلم على يدي النبي ﷺ أنه شكر[1] نعمة الإيمان بالسجود. وأما المجيزون له فيحتجون على الجواز بقوله ﷺ في سجدة «ص» سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكراً[2]. وبقول أبي بكر رضي الله عنه كان رسول الله ﷺ إذا بلغه شيء يُسرّ به خرّ ساجداً[3]. وروي أيضاً أنه سجد عليه الصلاة والسلام يوم فتح مكة. وحين جيء برأس أبي جهل. وحين كتب إليه علي في إسلام أهل همدان[4]. وروي أنه ﷺ قال: لقيت جبريل فأخبرني أنه من صلى عليّ صلى الله عليه ومن سلم عليّ سلم الله عليه فسجدت شكراً لله تعالى[5]. وفي البخاري أن كعب بن مالك خرّ ساجداً لمّا بشر بتوبة الله عليه[6]. ومن أثبت سجود الشكر سنة رأى أن الاقتداء بأفعاله ﷺ مشروع وقد سجدها هاهنا فيما ذكرناه، فكان سجود الشكر مشروعاً ليحصل الاقتداء به ﷺ.

---

(1) أنه سجد لشكر ـ و ـ.

(2) سنن النسائي بشرح السيوطي ج 2 ص 159.

(3) أخرجه الخمسة إلا النسائي. نيل الأوطار ج 2 ص 128.

(4) لم أجد هذه الثلاثة مجموعة في حديث واحد. لكن روى ابن ماجة سجوده يوم بُشر برأس أبي جهل وفي رجال إسناده مقال رقم الحديث 1391. وروى الدارمي عن شعثاء قالت: رأيت ابن أوفى صلى ركعتين وقال: صلى رسول الله ﷺ الضحى ركعتين حين بُشر بالفتح أو برأس أبي جهل. سنن الدارمي ج 1 ص 341.

(5) أخرجه أحمد والبيهقي والحاكم. نيل الأوطار ص 2 ص 128. وإرواء الغليل ج 2 ص 229 (صحيح).

(6) من حديث طويل أخرجه البخاري في غزوة تبوك وفيه يقول كعب سمعت صوتاً صارخاً أوفى على جبل سلع بأعلى صوته يا كعب بن مالك أبشر فخررت ساجداً وعرفت أنه قد جاء فرج. فتح الباري ج 8 ص 184 ونيل الأوطار ج 2 ص 129. وابن ماجة ح 1393.

الأوقات المنهي عن التنفل فيها

قال القاضي أبو محمد: والأوقات التي نهي عن التنفل فيها وقتان، بعد العصر حتى تغرب الشمس، وبعد الصبح حتى تطلع. فأما الأحوال التي نهي عن التنفل فيها فتختص ولا تعم، كحال خطبة الإمام وشروعه في الصلاة وغير ذلك. والاختيار في النفل مثنى مثنى، والجهر بالقراءة فيها جائز ليلاً ونهاراً.

قال الشيخ الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على النهي عن التنفل في الوقت الذي ذكر؟.

2 ـ وهل يلحق به غيره من الأوقات؟.

3 ـ وهل سائر البلاد وسائر الأيام في النهي واحد أم لا؟.

4 ـ وما الدليل على أنه لا يركع إذا خطب الإمام أو شرع في الخطبة أو في الصلاة؟.

5 ـ وما معنى قوله وغير ذلك؟.

6 ـ ولِمَ اختار في النفل مثنى مثنى؟.

7 ـ ولِمَ أجاز الجهر فيه؟.

8 ـ وهل يصلي جالساً اختياراً؟.

9 ـ وهل يصلي إيماءً أو اضطجاعاً اختياراً؟.

10 ـ وما حكم قطعه؟.

الجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد قدمنا في باب الكلام في قضاء

الصلاة المنسية قول بعض أصحابنا إن الأوقات المنهي عن الصلاة فيها[1] وقتان راجعان إلى الفعل. وهو إذا صُليت الصبح أو العصر، ووقتان راجعان لنفس الوقت. وهما بعد الاصفرار وعند الطلوع[2]. وذكرنا اختلاف الناس فيما يتعلق بذلك الفصل. وقد اختلف الناس في صلاة التطوع بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر، فمذهبنا النهي عنها على حسب ما ذكره القاضي أبو محمد. وبه قال أبو حنيفة ووافقنا الشافعي على ذلك فيما لا سبب له. فأما ماله سبب من النوافل فإنه يجيزه. وبما ذهب إليه الشافعي قال جماعة من الصحابة رضي الله عنهم. وقال ابن المنذر يجوز فعل النوافل بعد العصر إلى أن تصفر الشمس. وقال داود بل إلى أن تغرب. وذهبت طائفة إلى قصر النهي على طلوع الشمس حتى ترتفع. وعلى دنوها أيضاً إلى الغروب للمغيب حتى تغيب. وذكر الطبري أن هذا مذهب ابن مسعود وابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاصي وبلال رضي الله عنهم. وذكر عن علي وأبي أيوب وتميم الداري وأبي الدرداء رضي الله عنهم أنهم كانوا يصلون ركعتين بعد العصر. وعن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يصلي بعد صلاة الفجر.

فأما نحن فنستدل بقوله عليه الصلاة والسلام: لا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس[3]. وقد قال ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون ارتضاهم عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد صلاتين صلاة الصبح وصلاة العصر[4]. واختلفت إشارات الذاهبين إلى ما ذهبنا إليه، وفي معنى النهي عن ذلك. فمنهم من أشار إلى أن النهي عن ذلك حماية لئلا توقع التوسعة فيه إلى الصلاة حالة الطلوع والغروب. وقد أشار إلى هذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لأنه لما نهى تميماً الداري عن الصلاة بعد العصر فقال له تميم: صليتها مع النبي ﷺ. فقال عمر: ليس من إياكم من أنهى

(1) فيها = ساقطة ـ و ـ.
(2) وعند طلوع الشمس ـ قث.
(3) رواه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن ج 2 ص 452.
(4) متفق عليه والأربعة وأحمد: مختصر المنذري ج 2 ص 81.

أيها الرهط. ولكني أخاف من قوم يأتون بعدكم فيصلون بعد العصر إلى الغروب حتى يمروا بالساعة التي ينهى عنها. وأشار آخرون إلى أنه إنما نهى عن ذلك حقاً لهذين الفرضين ليكون ما بعدهما مشغولاً بما هو تبع لهما من دعاء ونحوه تخصيصاً لهاتين الصلاتين بذلك دون ما سواهما من الصلوات. ونهي عن الصلاة بعدهما لأنه شغل بفعل مقصود في نفسه وهو الصلاة.

وأما الفرض فإنه يقضى حينئذٍ لأنه لا يمنع فرض مراعاة لتوابع فرض غيره. وكذلك ما له سبب من النوافل ورآه الشافعي كالفرض لا ينبغي أن يمنع لما يتبع غيره. ورأيناه نحن كما لا سبب له من النوافل.

ويحتج الشافعي على صحة ما ذهب إليه بما روته أم سلمة أنه ﷺ صلى ركعتين بعد العصر فلما سئل عنهما أخبر أنهما عِوَض عما شغله عنه الوفد من ركعتين بعد الظهر[1]. وأجيب عن هذا بأنه خصوص له ﷺ لأن أم سلمة قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ بعد العصر فصلى ركعتين فسألته عنهما فقال ركعتان كنت أصليهما بعد الظهر فشغلني الوفد عنهما. فقالت أنصليهما إذا فاتتنا. قال: لا[2]. وهذا كالنص في اختصاصه بهما. ويحتج أيضاً بقول قيس بن فهر. قال: رآني رسول الله ﷺ أصلي ركعتي الفجر بعد صلاة الصبح فقال ما هاتان الركعتان يا قيس؟ فقلت يا رسول الله لم أكُ صليت ركعتي الفجر فهما هاتان الركعتان. فسكت[3]. وأما داود فاحتج له بقول عائشة رضي الله / تعالى عنها قالت: والله ما ترك رسول الله ﷺ ركعتين بعد العصر قط[4]. وهذا لا دليل فيه لاحتمال أن يكون لم تصفر الشمس. وابن المنذر يجيز التنفل ما لم تصفر الشمس، ويحتمل أن يكون فيما له سبب. هكذا حمل الشافعية هذا الحديث على ما له سبب، وأشاروا إلى أنهما الركعتان اللتان بعد الظهر، اللتان شُغِل عنهما. وهذا ضعيف لأن عائشة أخبرت بتكرر ذلك. واللتان شغل عنهما لم يتكرر الشغل عنهما.

[و 181]

---

(1) رواه البخاري ومسلم وأحمد: بلوغ الأماني ج 6 ص 209 ـ 212.

(2) تقدم تخريجه.

(3) رواه الترمذي ج 2 ص 214 وأبو داود مختصر المنذري. حديث رقم 1223.

(4) متفق ورواه أحمد والنسائي والبيهقي: بلوغ الأماني ج 4 ص 206.

وأجاب أصحابنا بأنه يحتمل أن يكون المراد أن دخوله ﷺ عليها بعد وقت العصر، لا بعد فعل العصر. وأما ابن المنذر فإنه يحتج بقوله ﷺ: «لا تصلوا بعد العصر إلا أن تصلوا والشمس مرتفعة»[1]. وأجيب عن هذا بأن إخبار النهي المطلق أشهر وأكثر رواة. وأما الذين قصروا النهي على طلوع الشمس حتى ترتفع وعلى دنوها للغروب حتى تغيب فيحتجون بقوله عليه السلام: لا يتحرّ أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها[2]. فقصر النهي على هذين الزمانين يدل على نفيه عما سواهما.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: إذا طلع الفجر كره التنفل سوى ركعتي الفجر، وبه قالت الشافعية في ظاهر مذهبهم. قال بعضهم وفيه وجه آخر أنه لا يكره.

فوجه النهي قوله عليه الصلاة والسلام: لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر[3]. وأيضاً فإنه ﷺ لم يكن يصلي بعد الفجر إلا ركعتي الفجر. وأيضاً فإن صلاة الفجر أول الوقت أفضل. ففي إباحة التنفل في هذا الوقت فوات فضيلة أول الوقت. ويحتج أيضاً من أجاز بالأحاديث الواردة في النهي وفيها من التقييد ما يدل على جواز التنفل في هذا الوقت كقوله: نهي عن الصلاة بعد صلاتين الصبح وصلاة العصر[4]. فقُيِّد النهي بفعل الصلاة فدل على أنه قبل فعلها يجوز. وإذا ثبت النهي فعندنا أنه يستحب لمن فاته حزبه بالليل أن يصليه حينئذٍ لأجل الاختلاف في هذا الوقت، ولأنه أمر لا يتكرر. وكالقضاء لنافلة فاتت.

وهكذا التنفل بعد غروب الشمس ينهى عنه لما ذكرناه من أن في إباحته تأخير المغرب. وقد تقرر أن أول الوقت فيها أفضل. وعلى ذلك مضى العمل. بل قال قائلون: ليس لها إلا وقت واحد. لكن بعض أشياخي أجاز التنفل بعد

---

(1) أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد: مختصر سنن أبـي داود ج 2 ص 81 حديث 1229.

(2) رواه مسلم: إكمال الإكمال ج 2 ص 439.

(3) رواه الترمذي ج 2 ص 211.

(4) رواه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن ج 2 ص 452.

الغروب إلى أن تقام الصلاة وبعد طلوع الفجر إلى أن تقام الصلاة لقوله في الصحيحين: بين كل أذانين صلاة قال ذلك ثلاث مرات ثم قال ذلك لمن شاء[1]. ومراده بالأذانين الأذان والإقامة. وفي حديث آخر قال: «صلوا صلاة قبل صلاة المغرب»[2]. وقال عقبة بن عامر كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ[3]. وأما الصلاة إذا استوت الشمس نصف النهار. ففيه قولان: أجازها مالك في المدونة. وقال في المبسوط لا أحبها للذي بلغني من النهي فيها عن النبي ﷺ. فأما الجواز فلما قدمناه من النواهي المقيدة مثل حديث طلوع الشمس وغروبها وبصلاة الصبح والعصر. وهذا يقتضي قصر النهي على ذلك. وقد قال مالك ما أدركت أهل الفضل والعبادة إلا وهم يهجرون ويصلون نصف النهار. وأما النهي فلما رواه في الموطإ بأن النبي ﷺ قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فإذا ارتفعت فارقها ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها فإذا غربت فارقها»[4]. ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: لم يفرق أحد من أصحابنا بين مكة وغيرها من سائر البلاد في حكم ما قدمناه من النهي. وبه قال أبو حنيفة. وأجاز الشافعي صلاة التطوع بمكة في جميع الأوقات المنهي عن الصلاة فيها. فلنا عموم النواهي المتقدمة ولم يفرق فيها بين مكة وغيرها. ولأن النهي كان لمعنى مقارنة الشمس قرن الشيطان. وهذا المعنى يعم سائر الأمكنة فوجب أن لا يخص مكان دون مكان، كالنهي عن صوم يوم النحر. لما كان المعنى عم الأمكنة كلها. واحتج الشافعي بما رواه أبو ذر أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس إلا بمكة إلا

(1) متفق عليه أخرجه الأربعة أيضاً والبيهقي: مختصر المنذري. حديث رقم 1238. والبيهقي ج 2 ص 474.

(2) رواه البخاري وأبو داود والبيهقي: بلوغ الأماني ج 6 ص 217 والسنن ج 2 ص 474.

(3) رواه أحمد والنسائي سنده جيد: بلوغ الأماني ج 6 ص 210.

(4) أخرجه مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 436 والترمذي والبيهقي السنن ج 2 ص 454.

بمكة إلا بمكة»[1]. وهذا يخصص ما تقدم من النواهي المطلقة والزيادة مقبولة. وبقوله ﷺ: «يا بني عبد مناف من ولي منكم من أمور الناس شيئاً فلا يمنعنّ أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار»[2]. وهكذا لم يفرق أصحابنا بين يوم الجمعة ولا غيرها. فإذا قلنا بالنهي عن الصلاة نصف النهار نهي عن ذلك يوم الجمعة أيضاً. وبه قال أبو حنيفة. وأجاز الشافعي وأبو يوسف التطوع في نصف نهار يوم الجمعة. فلنا عموم النهي. وله قول الخدري: نهى عليه الصلاة والسلام عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة[3]. ولأن الناس يوم الجمعة ينتظرون الصلاة فيغلبهم النوم فأبيحت لهم الصلاة ليشتغلوا بها عن النوم.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في الركوع تحية المسجد حال خطبة الإمام يوم الجمعة، فمنعه مالك وأبو حنيفة وأجازه الشافعي، ورأى أن حكم تحية المسجد في هذا الحال باق على أصله.

فاحتج أيضاً بقوله عليه الصلاة والسلام: إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب أنصت فقد لغوت[4]. فإذا نهي عن التشاغل بقول: أنصت وكان الركوع أشد شغلاً فهو أولى بالنهي. ولقوله عليه الصلاة والسلام: إذا دخل أحدكم / المسجد والإمام يخطب فلا صلاة له ولا كلام حتى يفرغ[5]. وهذا [و 182] نفي لجميع الصلوات حينئذٍ إلا ما خرج بدليل. ويقوله عليه الصلاة والسلام لرجل دخل المسجد وهو يخطب: اجلس فقد آنيت وآذيت ولم يأمره بالركوع[6]. وهكذا صنع عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما دخل عثمان وهو

(1) هذا حديث أبـي ذر. رواه البيهقي: السنن ج 2 ص 461 وفي إسناده ضعف.
(2) رواه الحميدي والبيهقي. السنن ج 2 ص 461.
(3) رواه البيهقي. السنن ج 2 ص 464.
(4) متفق عليه ورواه الأربعة والطحاوي: نصب الراية ج 2 ص 202.
(5) رواه الطبراني في الكبير. جامع السيوطي. حديث 1223.
(6) هذا رواه أحمد حرز الأماني ج 4 ص 188. ورواه ابن ماجة. حديث رقم 1115.

يخطب وجرى بينهما ما جرى ولم يأمره بالركوع[1].

وأما أصحاب الشافعي فإنهم يحتجون بعموم الأمر بتحية المسجد وبأن رجلاً جاء والنبي ﷺ يخطب يوم الجمعة فقال: أصليت يا فلان؟ قال لا. قال: قم فاركع[2]. وبغير ذلك مما سنبسطه إذا أعدنا الكلام على المسألة في باب صلاة الجمعة، وحينئذٍ نتكلم على تأويل كل طائفة أحاديث الطائفة الأخرى. وأما قوله عطفاً على الركوع في الخطبة وحال شروعه في الصلاة فقد تقدم الكلام عليه لما ذكرنا حكم من أقيمت عليه الصلاة وهو في المسجد فصلى النافلة. وبالجملة فإن التنفل والإمام يصلي داخل في عموم النهي عن صلاتين معاً.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما قوله وغير ذلك فإنه إشارة إلى أحوال أخر سنبسط الكلام عليها في مواضعها كالآتي مُصلّى العيد فإنه لا يركع قبل صلاة العيد ولو كانت صلاة العيد في الجامع. فعن مالك في إجازة تحية الجامع روايتان. وكذلك التنفل بعد صلاة الجمعة سنتكلم عليه في موضعه. وقد تقدم الكلام على أن من عليه صلاة منسية فإنه لا يشتغل عن قضائها بالتنفل. فإلى هذه المعاني أشار القاضي أبو محمد رحمه الله بقوله وغير ذلك.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف الناس في عدد التنفل فعندنا أنه مثنى مثنى يسلم من كل ركعتين سواء كان التنفل ليلاً أو نهاراً. وقالت الشافعية بما قلنا إلا أنها أجازت ما سواه كالتنفل بركعة وبثلاث وبأربع وبما زاد على ذلك وتراً كان أو شفعاً معدوداً كان أو غير معدود، يخرج عن جميع ذلك كله بتسليمة واحدة. وذهب أبو حنيفة إلى التفرقة بين نافلة الليل والنهار فقال في نافلة النهار: الأفضل أربع والجائز ركعتان، وفي نافلة الليل الأفضل أربع والجائز ركعتان وست وثمان ولا يزيد على ذلك. ومن الناس من ذهب إلى أن

---

(1) رواه مسلم: إكمال الإكمال ج 3 ص 413. ورواه الترمذي. العارضة ج 2 ص 280.
(2) متفق عليه والأربعة والطحاوي: نصب الراية ج 2 ص 203.

صلاة الليل مثنى مثنى وصلاة النهار أربع. وقد اختلفت الأحاديث في هذا الباب فروي عنه ﷺ: صلاة الليل مثنى مثنى[1]. وروي عنه حديث ابن عباس لما بات عند خالته ميمونة فحكى أنه صلى ركعتين ثم ركعتين[2]. الحديث. وروي عنه حديث عائشة أنه كان يقوم من الليل: فيصلي أربعاً فلا تسل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً[3]. وروي عنها أيضاً أنه كان يصلي من الليل ثلاث عشرة يوتر من ذلك بخمس ولا يجلس في شيء إلا في آخرها[4]. وروي عنها أيضاً أنه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس منها إلا في الثامنة ثم ينهض ولا يسلم ويصلي التاسعة. فلما أسنّ ﷺ وأخذه اللحم أوتر بسبع[5]. وروي أربع قبل الظهر لا يسلم فيهن تفتح لهن أبواب السماء[6]. فأما مالك فعول على قوله عليه الصلاة والسلام: صلاة الليل مثنى مثنى[7]. وحديث ابن عباس، ورجحهما لأن الفرائض أكثرها ضعف أقلها فلتكن النوافل كذلك. فلما كان أقل النوافل ركعة وجب أن يكون أكثرها ركعتين. وبأن التسليم في كل ركعتين فيه زيادة في الأذكار والقُرب وأحوط لسلامة ما خرج منه إذ العمل المتصل يفسد أوله بفساد آخره. وأما من خالفه فيحتج بما أوردناه من الأحاديث المخالفة لهذا. وقد قال بعض أصحابنا: قول عائشة رضي الله عنها: كان يصلي أربعاً، لا دلالة فيه. لأنها لم تذكر هل صلى الأربع بتسليمة أو بتسليمتين. وأما أحاديث أربع قبل الظهر لا يُسلّم فيهن، فقال بعض الناس رواية عبيدة بن مغيث قال يحيى بن سعيد لو حدثت عن ابن مغيث بشيء لحدثت بهذا الحديث. وقد ذكر

---

(1) متفق عليه وخرّج طرقه نصب الراية ج 2 ص 143 ـ 145 والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة مختصر المنذري ح 1282 ج 2 ص 95.
(2) مالك والبخاري ومسلم الموطأ ص 95.
(3) رواه مالك والبخاري ومسلم. الموطأ ص 95.
(4) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد. حرز الأماني ج 4 ص 266.
(5) رواه النسائي. شرح السيوطي والسندي ج 3 ص 201.
(6) رواه أبو داود وابن ماجة. جامع الأصول ج 6 ص 24. والبيهقي السنن ج 6 ص 488.
(7) تقدم تخريجه قريباً. (8) للسلامة فأخرج منه = و =.

عنه أيضاً أنه قيل له الذي ترويه كله عن إبراهيم سمعته منه؟ فقال منه ما سمعته ومنه ما أقيس عليه. وهذا يوجب عدم الثقة بحديثه. ويرجح المخالفون أيضاً حديثهم بأن السلام مُخرج من العبادة. ومن خرج منها فلا يعود إليها. فكان ترك اشتراطه في كل ركعتين أولى. ولأن البقاء على الصلاة أشق من التحلل. فكان بزيادة المشقة فيه أولى. وقد احتج على الشافعية في إجازتهم الاقتصار على ركعة واحدة بما كنا قدمناه في غير هذا الموضع، من أنه ﷺ نهى عن البتيراء. وبأن ما لا يجزىء في الفرض لا يجزىء في النفل كالسجدة. وأجابوا عن الخبر بأنه مرسل أرسله محمد بن كعب. وأيضاً فإن ابن عمر فسر البتيراء بأن يقوم الرجل فيصلي ركعة يقرأ فيها ويتم ركوعها وسجودها ثم يقوم إلى الثانية فلا يقرأ فيها ولا يتم ركوعها ولا سجودها. وأجابوا عن القياس على السجدة بأنها لا تجمع أفعال الصلاة بخلاف الركعة. على أن النفل لا يقاس عليه الفرض. واستقبال القبلة يسقط في النفل ولا يسقط في الفرض. على أنه قد يعكس القياس المذكور على الفرض بأن يقال: أول الشفع صلاة فرض فيجب أن يكون[1] الوتر صلاةَ نفل. هذا المعنى من القياس وإن لم يكن. نصَّ عليه أصحاب مالك والشافعي فهو مقتضب مما نصوا عليه.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما الجهر والإسرار في النافلة فجائز. واستحب ابن حبيب الجهر في نافلة الليل واختار مالك رفع الصوت فيها. وكان الناس يتواعدون بالمدينة لقيام القُرَّاء بالليل. وأما نافلة النهار فقال مالك في المبسوط: يخافت / فيها بالقراءة. [و 183]

قال الشيخ أبو محمد يستحب فيها الإسرار. وذكر القاضي أبو محمد أن في الإجهار فيها قولين: الجواز والكراهة. وقد كنا قدمنا ذكر الخلاف في هذه المسألة.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: القيام ركن من أركان الصلاة وشرط في صحة صلاة الفرض مع القدرة عليه. لقوله تعالى: ﴿وقوموا لله

(1) أن يكون أول الوتر ـ قث.

قانتين﴾[1]. وخص من هذه الآية العاجز عن القيام في الفرض. لقول عمران بن حصين رضي الله عنه كانت به بواسير فسألت النبي ﷺ فقال: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جَنْب»[2]. وخص بهذا الحديث أيضاً من لا يستطيع القيام في النافلة إذا قلنا أن الآية واردة في الفرض والنفل. وأما من يستطيع القيام في النافلة فإن له تركه والصلاة جالساً * ويخص هذا بما روي من صلاته ﷺ النافلة جالساً *[3] ولقوله عليه الصلاة والسلام لعمران بن حصين وقد سأله عن صلاة الرجل قاعداً فقال: إن صلى قائماً فهو أفضل ومن صلى قاعداً فله أجر نصف القائم ومن صلى نائماً فله أجر نصف القاعد[4]. وقد اختلف الأئمة في تنصيف الأجر على ماذا يحمل؟ فحمله ابن الماجشون على من صلى قاعداً مع القدرة على القيام. ورأى أن من أقعده المرض في المكتوبة أو النافلة فإن أجره في القعود كأجره في القيام. ورأى بعض المتأخرين أن التنصيف في صلاة الفرض جالساً مع العجز عن القيام أو في صلاة النافلة جالساً مع القدرة على القيام أو العجز عنه. وذكر إسماعيل القاضي أن الحديث ورد في النوافل. قال لأن الإتيان بها غير واجب. فإذا أتى بها جالساً كان له نصف أجر القائم على رأي من قدمنا ذكره من المتأخرين. وتخصيص الحديث بالنوافل يفتقر إلى دليل وكان بعض أشياخي يميل إلى طريقة ابن الماجشون ويحتج لها بإخبار النبي ﷺ عمن كان له حزب من الليل فغلب بالنوم عليه أن له أجره ونومه صدقة عليه[5]. فإذا كانت الغلبة المانعة من فعل الصلاة يكتب معها أجر جميع الصلاة فالغلبة عن بعض الصلاة يكتب له أجر ذلك البعض. وهذا الذي قاله شيخنا يروق ولكن يلزم على طرده أن يكتب للحائض أجر الصلاة أيام حيضها لما كانت مغلوبة على تركها. فإن التزم هذا فقد طرد أصله. وبالجملة فإن التحقيق أن القياس الشرعي

(1) سورة البقرة، الآية: 238.
(2) أخرجه الجماعة إلا مسلماً. نصب الراية ج 2 ص 175.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(4) البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة. نصب الراية ج 2 ص 150.
(5) رواه مالك وأبو داود والنسائي. الموطإ ص 93.

لا يستعمل في مقادير الثواب إلا أن يرد من الرسول ﷺ لفظ يقوم مقام العموم حتى يشتمل على ما يتنازع فيه من ذلك. ويستعمل القياس فيه في العمليات لتقدم بعضها على بعض في العمل. وهذه إشارة يَفهم منها ما وراءها من خاض في علم الأصول وعلم أحكام القياس وحيث يجوز. وإذا ثبت أن له أن يصلي النافلة جالساً فله أن يقوم ليأتي بالركوع على إكماله وله أن يومىء به جالساً. فأما قيامه ليركع فلما روي أنه ﷺ قام بعد جلوسه فقرأ وركع[1]. وأما ركوعه جالساً فلأنا لو منعناه منه لكنّا أوجبنا القيام في النافلة وقدمنا أنه لا يجب.

وإذا ثبت أن له الجلوس فإنما يكون ذلك إذا افتتح النافلة عليه. فأما لو افتتحها قائماً ثم أحب أن يجلس ففيه قولان: أجازه ابن القاسم ومنعه أشهب. وكان بعض أشياخي يرى أن الاختلاف إنما يحسن فيمن افتتح قائماً ونوى القيام في جميعها غير ملتزم له. فأما من التزمه فإنه لا يختلف في أنه لا يجلس. كما لا يُختلف فيمن افتتحها قائماً ونيته أن يجلس، أن الجلوس يجوز له. وأما من افتتحها جالساً فلا شك أن له أن يقوم لأنه ينتقل إلى ما هو أفضل. وقد صلى ﷺ جالساً حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحواً من ثلاثين آية[2]. فإن قيل ظاهر هذا حجة لابن القاسم في إجازته القعود بعد القيام لكون هذا الخبر مبنياً[3] على أنه يرجع إلى القعود بعد أن قام. قيل: قال بعض المتأخرين يحتمل أن يكون النبـي ﷺ كان ينوي ذلك عند افتتاح نافلته. وقد قدمت قول بعض أشياخي إن الخلاف لا يتصور فيمن نوى عند الافتتاح الجلوس بعد القيام.

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: أما الإيماء في النافلة فقال ابن القاسم لا يومىء الجالس للسجود إلا من علة. فإن أومأ من غير علة في

(1) أخرجه مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 372.
(2) رواه البخاري ومسلم والبيهقي. السنن ج 2 ص 490.
(3) لكن هذا الخبر يبنى ـ قث.

النوافل أجزأه. وقال عيسى لا يومىء من غير علة في نافلة ولا غيرها. قال بعض المتأخرين ظاهر قول ابن القاسم الكراهة. وظاهر قول عيسى المنع. وقال ابن حبيب له ذلك في النافلة كما له ترك القيام مع القدرة. وأما تنفل المضطجع اختياراً فاختلف فيه على ثلاثة أقوال: فقيل يُمنع الصحيح والمريض. ويجوز لهما عند الأبهري. ويجوز للمريض خاصة عند ابن الجلاب، وهو ظاهر المدونة. وقد احتج الأبهري للجواز على الإطلاق بما قدمناه من حديث عمران بن حصين وقد ذكر فيه: ومن صلى نائماً مثل نصف أجر القاعد. وظاهر الحديث أنه في المختار كما قدمناه.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما النافلة فليس له أن يقطعها قبل إكمالها لأنها عمل متصل شرعاً، فالشروع في أوله التزام لآخره. وقال الشافعي وابن حنبل / له قطعها متى شاء. وكأنهما رأيا أنها لمّا لم تكن واجبة [و 184] في أصل الشرع وإنما هي موقوفة على اختيار المكلف اقتضى ذلك بأن يكون بالخيار بين الفعل والترك متى شاء. والاختلاف في هذه المسألة كالاختلاف في جواز قطع صوم التطوع وسنتكلم عليه في موضعه إن شاء الله تعالى ونذكر ما تعلق به الشافعي من الأحاديث الدالة عنده في الصوم على ما قال. وسنتكلم أيضاً في كتاب الحج على قطع حج التطوع والصد عنه وفواته بما يكون الوقوف عليه يكشف الغطاء عن الاختلاف في هذه المسألة. وأما لو قطعت النافلة غلبة كما لو أحدث مغلوباً فإنه لا قضاء عليه لمّا كان الفعل في أصله غير واجب. ولم يكن القطع باختياره فيعَدّ قاطعاً لما التزم. ولو كانت النافلة منذورة لقضاها وإن قطعت. لأنها بالنذر والإحالة على الذمة تُشبه الصلوات الفرائض المحالة على الذمة. لكن لو كان النذر في الصلاة نذراً معيناً، كالناذر تنفل ساعة بعينها فَغُلِب على ترك الصلاة فيها فإن هذا يتخرج على القولين في ناذر صوم يوم بعينه فغُلب على إفطاره. فإن أصحابنا اختلفوا في قضائه.

فــصــل
الأماكن التي تكره فيها الصلاة

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: وتكره الصلاة في معاطن الإبل وفي البِيَع والكنائس، والفرض داخل البيت عند مالك وعلى ظهره، وتجوز الصلاة في مراح البقر والغنم.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لِمَ نهي[1] عن الصلاة في معاطن الإبل ولم ينْه عنها في مراح البقر والغنم؟.

2 ـ وما حكم الصلاة في المقبرة والحمّام؟.

3 ـ ولم كرهت الصلاة في البيع والكنائس؟.

4 ـ وما حكم المصلي إذا صلى على نجاسة أو حملها أو استقبلها؟.

وبقية هذا الفصل وهو الصلاة على الكعبة وداخلاً فيها[2]، قد تقدم الكلام عليه مبسوطاً مفصلاً فيه المسائل المتعلقة به؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما معاطن الإبل فهي مباركها عند الماء. وأما مراح الغنم فهو مجْتَمعها من آخر النهار. وقد روى ابن وهب أن النبـي ﷺ نهى عن الصلاة في المزبلة والمجزرة ومحجة الطريق وظهر بيت الله عز وجل ومعاطن الإبل. وخرج الترمذي أن النبـي ﷺ ينهى عن الصلاة في سبع مواطن: في المجزرة والمزبلة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمّام ومعاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله الحرام[3]. فاستفيد من هذا الحديث والذي قبله النهي

(1) ينهى ـ و ـ.

(2) وهو الصلاة في الكعبة وعلى ظهرها ـ قث.

(3) عن داود بن حسين عن عمر نهى رسول الله ﷺ أن يصلي في سبعة مواطن في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق والحمام ومواطن الإبل وفوق الكعبة. رواه الترمذي وعبد بن حميد وابن ماجة وفي إسناده مقال.

عن الصلاة في معاطن الإبل، ولم يختلف العلماء في كراهة الصلاة في معاطن الإبل واختلفوا في تعليل النهي عن الصلاة فيها. فقال بعض أصحابنا إنما نُهي عن ذلك لأنها يستتر بها للبول والغائط فلا تكاد تسلم مباركها من نجاسة. وقال غير هؤلاء من أصحابنا بل لأنها خلقت من الشياطين، ويحتج هؤلاء بأنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الوضوء من لحوم الإبل فقال: «توضؤوا منها. وسئل عن الصلاة في مبارك الإبل فقال: لا تصلوا في مبارك الإبل فإنها من الشياطين وسئل عن الصلاة في مرابض الغنم فقال: صلوا فيها فإنها بركة»[1]. وقال غير هؤلاء من أصحابنا إنما نهي عن ذلك لِنِفَارها فإن نفارها يمنع من إتمام الصلاة. وقالت طائفة إنما نهي عن ذلك لزفورتها وثقل رائحتها. والشرع قد سن الصلاة للنظافة[2] والمساجد تُطيّب لأجل الصلاة. وقد جمع القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا بين جميع هذه التعاليل: فقال كرهت الصلاة في معاطن الإبل لمعان منها ما روي أنها جنّ خلقت من جنّ فلا ينبغي أن يصلي بحيث الشياطين. ومنها أنه يستتر بها عند البراز، ومنها أن نفورها خلاف نفور البقر والغنم، ومنها أن الأغلب عليها الوسخ والزفورة والغنم والبقر بخلافها. ولما جمع القاضي أبو محمد بين هذه التعاليل وذكر التعليل بالنفار أشار إلى أن البقر بخلافها كما حكيناه عنه. وقد قال غيره من المتأخرين إذا علل بالنفار وجب أن تجري البقر مجراها لأن نفارها أيضاً لا يُؤمن منه. وتختلف أحكام التفريع هاهنا لاختلاف[3] هذه التعاليل. فإذا أُمِن من النجاسة لتيقن طهارة مباركها أو بُسِط فيها ثوب يصلى عليه فإن في ذلك قولين: قال ابن القاسم تأويل النهي لما يخالطها من مذاهب الناس ولو سلم من ذلك فلا بأس بالصلاة فيها. وروي عن مالك أنه لا يصلى فيها وإن لم يجد غيرها ولو بسط عليها[3] ثوباً. فإذا عللنا بالنجاسة كان الأمر كما قاله ابن القاسم وكما علل به. وإن عللنا بكونها من

---

(1) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة وابن حبان وابن الجارود. نيل الأوطار ج 1 ص 254.

(2) هكذا في النسختين ولعل الصواب وقد سن للصلاة النظافة.

(3) باختلاف - قث. (4) عليها = ساقطة - و -.

الشياطين مخلوقة نهي عن الصلاة ولو بسط عليها ثوباً كما قاله مالك. وإن عللنا بالنفار لم يصل في مباركها ما دامت فيها، وأن تُيقن طهارتها ويصلي فيها بعد أن تزول عنها. وهذا تنبيه على طرد التفريع على ما بقي من التعليل. وحكى ابن مُزَيَنْ أن الإبل المؤبلة[1] لا بأس بالصلاة في مواضعها. قال الشيخ أبو القاسم ابن الكاتب إنما النهي عن المعاطن التي اعتادت الإبل أن تغدو منها وتروح إليها. / وأما لو باتت إبل سُفّار في بعض المناهل لجازت الصلاة فيها. [و 185] لأن النبي ﷺ صلى إلى بعيره في السفر.

فإن صلى فيها مصل وهو منهي عن الصلاة فيها فاختلف فيها فقال أصبغ يعيد في الوقت. وقال ابن حبيب إن كان عامداً أو جاهلاً أعاد أبداً، كمن صلى على موضع نجس. فكأن ابن حبيب رأى أن الظن بحصول النجاسة كاليقين بحصولها. فإذا كان الغالب نجاسة المبارك كانت الصلاة فيها كالصلاة في موضع تحقق نجاسته. وكأن أصبغ رأى اختلاف التعليل[2] في ذلك وأن التعليل بأحدها، وهو كون المبارك تخالطها النجاسة أمر غير محقق، ولا مقطوع به. فكان حكمه الاستظهار بإعادة الصلاة في الوقت، وإعادتها بعد الوقت إنما يكون مع عدم الإجزاء. ولا دليل هاهنا يمنع الإجزاء.

وأما الصلاة في مراح الغنم فإنها جائزة لسلامتها من سائر العلل المذكورة، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي في مرابض الغنم. ولم ينقل في ذلك خلاف عن أحد من أهل العلم. وعلى هذا الأصل مضى ابن حبيب فيما ذكره[3] في الأحاديث المتقدمة من النهي عن الصلاة في المجزرة والمزبلة ومحجة الطريق لما كان الغالب نجاسة هذه المواضع. فأجرى الصلاة في هذه المواضع[4] مجرى من صلى في موضع يتحقق نجاسته. فإن كان عامداً أو جاهلاً أعاد أبداً وإن كان ساهياً أعاد في الوقت، وهذا إذا صلى في الطريق

(1) وهي التي استغنت برعي الكلإ عن الماء.
(2) التعاليل ـ قث.
(3) ذكر ـ قث.
(4) المواضع = ساقطة ـ و ـ.

اختياراً. وأما من[1] صلى فيه اضطراراً لضيق المسجد فإن الصلاة حينئذٍ جائزة. ورأيت فيما عُلّق على ابن الكاتب وابن مناس من صلى على قارعة الطريق لم يُعد إلا أن تكون النجاسة فيها عيناً قائمة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الصلاة في المقبرة، فالمشهور من مذهبنا إجازتها وإن كان القبر بين يديه. وروى أبو مصعب عن مالك أنه كره الصلاة فيها. وقال القاضي أبو محمد تكره الصلاة في المقبرة الجديدة في الجملة. وإن كانت قديمة وفيها نبش فلا يجوز إلا أن يجعل فيها حصيراً تحول بينه وبينها. وتكره في مقابر المشركين جملة من غير تفصيل. ووافقنا أبو حنيفة والشافعي على الجواز. هكذا حكى بعض أصحابنا. وفي كتب أصحاب الشافعي أن الصلاة لا تجوز إذا تكرر نبشها وتجوز إذا لم تنبش إلا أنه يكره، ولا فرق بين[2] أن يصلي فيها أو إليها. قالوا وإن جهل حالها هل تكرر نبشها أم لا؟ قولان: أحدهما الجواز لأن الأصل الطهارة. والثاني لا يجوز لأن الظاهر تكرار النبش لكون المقبرة مدفناً قديماً. وقال بعض أهل الظاهر لا تجوز الصلاة في المقبرة.

فدليلنا على الجواز قوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا»[3]. ولأنه عليه الصلاة والسلام صلى على السوداء في قبرها بعد دفنها[4]. وقد قال نافع صلينا على عائشة رضي الله عنها وأم سلمة رضي الله عنها وسط البقيع والإمام يومئذٍ أبو هريرة وحضر ذلك ابن عمر رضي الله عنهم.

وأما وجه النهي عن ذلك فلأنه ﷺ نهى أن تتخذ القبور مساجد[5]. وخرج مسلم أن النبي ﷺ قال: لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها[6]. وقد أخذ

(1) وأما إن ـ قث.
(2) بين = ساقطة ـ و ـ.
(3) أخرجه أصحاب الصحيح بطرق متعددة. نيل الأوطار ج 1 ص 230 و ج 2 ص 134.
(4) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 90. والنسائي ج 3 ص 69.
(5) رواه مسلم وأبو داود وأحمد والنسائي وابن ماجة. نيل الأوطار ج 2 ص 135.
(6) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة. نيل الأوطار ج 2 ص 138.

الليث بظاهر هذا الحديث فكره الصلاة في القبور والجلوس عليها والاتكاء إليها، ورأى للميت حرمة تمنع من القعود والاتكاء عليه. وقال بعض أصحابنا مجيباً عن خبر النهي عن الصلاة في المقبرة فحمل النهي على مقبرة المشركين. لأن الصلاة رحمة ولأن الغالب عليهم النجاسة فلا يتحفظون أن تصيب قبورهم. وهذا الذي ذكره من حمل النهي على مقبرة المشركين قد نص الشيخ أبو محمد على المنع من الصلاة في مقبرة المشركين، وعلل بعض أصحابنا ذلك بأنها بقعة خصت بأهل العذاب فشرع اجتنابها كما شرع تحري مواضع الصالحين. وهكذا حمل ابن حبيب خبر النهي عن الصلاة في المقبرة في الحديث الذي قدمناه المذكور فيه تعديد ما نهى عنه من المواطن تأويله أنه في مقبرة المشركين لأنها حفرة من حفر النار. وأما مقبرة المسلمين فلا، عامرة كانت أو دائرة. قال بعضهم يريد إلا أن تكون مبعثرة، فلا يصلَّى فيها. قال ابن حبيب فيمن صلى في مقبرة المشركين وهي عامرة أعاد أبداً في العمد والجهل. وإذا كانت دارسة لم يعد، وقد أخطأ. وهذا الذي حكيناه عن بعضهم من تقييده كلامَ ابن حبيب بأن لا تكون مبعثرة فيه نظر. فإن مالكاً قال فيها لا بأس به وإن كانت دارسة. قال بعض المتأخرين هذا بناءً على أن المؤمن لا ينجس بالموت. وقال وقول القاضي أبـي محمد لا يصلي في المقابر التي يكون فيها النبش، مبني على أن المؤمن[1] ينجس بالموت.

وأما الصلاة في الحمّام فأجازها مالك في المدونة. وقال القاضي أبو محمد * تكره الصلاة داخل الحمّام. وبالكراهة قالت الشافعية. وبالمنع قال ابن حنبل فلا تصح الصلاة عنده فيه لحديث النهي عن ذلك. ومحمل النهي عن ذلك على الكراهة إذا أثبتناها كما أثبتها القاضي أبو محمد *[2] وإن احتج أحمد بقوله ﷺ: «الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمّام»[3]. تأولناه كما

(1) الميت ـ قث.

(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(3) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة. نيل الأوطار ج 2 ص 135.

تأولنا الذي قبله. وتأولنا استثناءه * المقبرة *[1] على ما تقدم من اختلاف الطرق والمذاهب.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما كرهت الصلاة في البيع والكنائس لنجاسة الموضع وللصور التي فيها. وقد كره مالك أن يصلى إلى قبلة فيها تماثيل. لأنه يصير كالساجد للصورة. وأيضاً فإن النظر إليها يلهيه. وقد جاء الشرع باجتناب ما يلهيه/ عن الصلاة. [و 186]

وقد قال مالك في الخاتم فيه تماثيل لا يلبس ولا يصلى به.

وأيضاً فإنها مواضع أسست على غير التقوى. وقد كره مالك النزول بالكنائس إذا وجد عنها مندوحة، فإن اضطر إليها المسافر لبَرْد وشبْهِه بسط فيها ثوباً طاهراً إذا أحب الصلاة.

وقد قال مالك لا يصلى على بساط فيه صورة إلا من ضرورة.

فأباح الصلاة على ما فيه صورة للضرورة. فإن صلى مُصَلّ في الكنيسة جرت إعادته على القولين اللذين أشار إليهما في معاطن الإبل. وقد قال سحنون أحب إليّ أن يعيد من صلى في الكنيسة لضرورة أو غير ضرورة في الوقت. وقد قال ابن حبيب من صلى بثوب نصراني أو في بيت مسلم لا يتنزه عن النجاسة أعاد أبداً. وقد قدمنا أصله في هذا في معاطن الإبل.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: تقدم الكلام على اختلاف المذهب في إزالة النجاسة هل هي فرض وشرط في صحة الصلاة مع الذكر والنسيان كطهارة الحدث أو ليست بشرط مع النسيان لمّا كانت من قبيل التروك كالأكل في الصوم والكلام في الصلاة؟ وبسطنا القول في ذلك وذكرنا اختلاف عبارة الأصحاب عنه، ونبهنا على وجه التحقيق فيها. وكذلك قدمنا الكلام على نجاسة الموضع إذا جفت، وذكرنا ما قال الناس في ذلك فلا معنى لإعادته.

وحكم الموضع عندنا إذا كان نجساً كحكم الثوب إذا كان نجساً. وقال

(1) المقبرة ساقطة ـ و ـ.

أبو حنيفة إذا كان موضع قدميه طاهراً صحت صلاته ولو كان موضع يديه وركبتيه نجساً. وفي الجبهة روايتان واعتمد في هذا على أن الركبتين واليدين لا يجب السجود عليها فصار وضعها كَلاَ وضع. ويجاب عن هذا بالنظر في وجوب السجود عليها. وقد قدمنا ما قال الناس فيه في موضعه. ويناقض بالثوب الزائد على ستر العورة فإنه لا يجب لباسه، وإذا كان نجساً أثر في الصلاة، ولم[1] يلحقه عدم وجوب لباسه بأن يكون لباسه كَلاَ لباس. وإنما تشترط طهارة البقعة التي يصلى عليها. فلو كانت البقعة الطاهرة متصلة ببقعة نجسة كحصير أحد طرفيه طاهر والآخر نجس، فإنّ الصلاة على الطرف الطاهر تصح. قال بعض المتأخرين ولو تحرك الموضع النجس. بخلاف العمامة يكون بطرفها المنسدل نجاسة، فهاهنا يراعى التحرك، فإنْ تحرك الموضع النجس أثر في الصلاة وكان كمصل بنجاسة.

ومذهب الشافعية أن من صلى بثوب، الطاهر منه عليه، والنجس على الأرض، لم تصح صلاته لاتصال ما عليه بالنجاسة. وقال أبو ثور تصح صلاته. وقال أبو حنيفة إن لم يتحرك بتحركه صحت صلاته.

وأجاز مالك للمريض أن يصلي على فراش نجس إذا بسط عليه ثوباً كثيفاً طاهراً. واختلف الأشياخ في الصحيح هل هو في هذا كالمريض أو بخلافه؟ فقال بعضهم هو كالمريض لأن مصلاه طاهر. فنجاسة ما تحته كنجاسة طرف الحصير الآخر الذي ذكرنا أنه لا يؤثر في الصلاة ولو تحرك. وقال بعضهم لا يباح ذلك للصحيح. لأنه بصلاته يكون محركاً للنجاسة. وقد قدمنا فيما مضى الكلام على النجاسات الضرورية. ووسعنا القول في فروعها بما يغني عن إعادته.

ومما أغفلنا ذكره هناك ويناسب ما نحن فيه اختلاف المذهب فيما تداوى به الجراح من النجاسة. فقال مالك في المرتك الذي يصنع من عظام الميتة إذا جعل في القرحة لا يصلى به حتى يغسل. ورخص ابن الماجشون في ترك غسله

(1) وإن لم يلحقه ـ قث.

وأجاز الصلاة به. فكأن مالكاً أبقى هذه النجاسة على أصلها. وكأن ابن الماجشون أخرجها عن أصلها للضرورة. إما لحدوث الألم والضرر بنزعها، أو بغسلها. وقد اختلف الناس فيمن جبر عظمه بعظم نجس. فقال أبو حنيفة لا يجب قلعه إذا التحم. وقالت الشافعية يجب قلعه وإن التحم إذا لم يؤد إلى التلف أو تلف ذلك العضو. ومن الشافعية من أوجب قلعه وإن أدى إلى التلف.

فحجة أبي حنيفة أن العظم إذا التحم صارت النجاسة باطنة فلم تجب إزالتها كالخمر إذا شربها. وأجابت الشافعية عن هذا بأن الخمر تجب إزالتها بأن يتقيأ. فلم يسلم أصل القياس. قالوا: ولو سُلّم أنه لا يلزم إزالة الخمر، فإنما ذلك لأنه أوصلها إلى معدن النجاسة. والعظم بخلاف ذلك. ورأت الشافعية أنها نجاسة باقية على أصلها تجب إزالتها ما لم يمنع من ذلك مانع وهو تلف العضو. ورأى بعضهم أن تلفه ليس بعذر يسقط الإزالة. وقد قدمنا مذهبهم فيمن خاف باستعمال الماء التلف هل له أن يتيمم؟.

وأما الصلاة مستقبلاً النجاسة فقال ابن حبيب من تعمد الصلاة إلى نجاسة وهي أمامه أعاد، إلا أن تكون بعيدة جداً. وقال مالك في المدونة فيمن صلى وأمامه جدار مرحاض فلا بأس به إذا كان موضعه طاهراً. قال بعض أشياخي لو ظهرت النجاسة في هذا الجدار ببلل، ونحوه لم يُصل إليه.

فصل

الجمع بين الصلاتين

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويجوز الجمع بين الصلاتين في السفر في وقت أيتهما شاء إذا جد به السير، والاستحباب في آخر وقت الأولى وأول وقت الثانية. وذلك في الظهر والعصر وفي المغرب والعشاء ولا يتنفل بينهما.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الأسباب المبيحة للجمع؟.

2 ـ وهل يجوز لغير سبب؟.

3 ـ وما الدليل على جواز الجمع في السفر؟.
4 ـ وما صفة السفر المبيح للجمع؟.
5 ـ وما وقت الجمع؟.
6 ـ ولِمَ قال لا يتنفل بينهما؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الأسباب التي تكلم أهل العلم على كونها مؤثرة في جواز الجمع أربعة. أحدها السفر. والثاني المطر. والثالث المرض. والرابع الخوف. وقد تكلم القاضي أبو محمد / هاهنا على سببين منها [و 187] وهما السفر والمطر. وسنلحق نحن الكلام على السببين الآخرين في أثناء كلامنا على ما تكلم عليه وإنما انحصرت الأسباب في هذه الأقسام لأنه لا يتصور عذر في غالب الأمر يشق معه أداء الصلاة على الفرض الأصلي سوى هذه الأسباب. ولهذا انحصر الأمر فيها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الجمع لِغير سبب فإنه مأخوذ مما قدمنا الكلام عليه في أول كتاب الصلاة لمّا ذكرنا اشتراك الظهر والعصر في الوقت. وذكرنا الخلاف في ذلك، وسبب الخلاف. وأشرنا إلى أن من ذهب إلى الاشتراك يستدل بجمع عرفة والمزدلفة. وإن الجمع بعرفة ترك فيه الوقت لفضل الوقوف. فلو كان الوقت فرضاً لما ترك لما ليس بفرض وكذلك تأخير المغرب في المزدلفة لأجل الإفاضة. فلو كان الوقت فرضاً ما ترك للإفاضة، وما ورد من الأحاديث في جمعه عليه الصلاة والسلام في السفر. وأن من نفى الاشتراك يحتج بحديث الأوقات، ويرى أن سبب وجوب الصلاة: الوقت. فلو كان الوقت واحداً لم يفتقر إلى التمييز بين الصلاتين في النية كما لم يحتج إلى التمييز في سائر أيام رمضان لاستواء أيامه في سبب الوجوب، وكونها من رمضان. فلما افتقر إلى التمييز في الصلاتين علم أن السبب مختلف، وأن الأوقات متميزة، وهذا الذي أحلنا عليه إنما يفيد النظر في الإجزاء إذا خولف في الأوقات حكم الاختيار. وإلا فالجامع لغير عذر منهي عنه عندنا. وقد قال القاضي إسماعيل في المبسوط لما نص على القول بالاشتراك واحتج له إنما هذا عند الضرورة كما فعله الأئمة. وأما من فعله لغير ضرورة فإنه

ينهى[1] عن ذلك ويُؤدب عليه. وفي التأديب هنا نظر لأن القاضي إسماعيل إذا سلم القول بالاشتراك لم يكن الجامع للصلاتين مخالفاً لوقت مفروض إلا أن يقصر الاشتراك على حال الضرورة والعذر وينفيه مع حال الاختيار. فيصح التأديب حينئذٍ. أو يكون أثبت الاشتراك في حال الاختيار وحال الضرورة. لكنه أدب من جمع اختياراً لتأكد النهي عنده عن ذلك. وإلحاقه بالسنن المؤكدة، فيكون التأديب في ذلك جارياً على قول من تقدم من أصحابنا أن تارك الوتر يؤدب. وقد قدمنا الاعتذار عن هذا القول وذكرنا ما تأول عليه.

فإن جمع جامع اختياراً فهل تصح الصلاة أم لا؟ في المجموعة قولان. ذكر عن ابن القاسم فيمن جمع بين العشاءين في الحضر من غير مرض أنه يعيد الثانية أبداً. قال أبو محمد يريد أنه صلاها قبل مغيب الشفق. وذكر عن أشهب فيمن صلى العصر قبل القامة والعشاء قبل مغيب الشفق أرجو أن تكون صلاته صلاة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما الجمع في السفر بين الصلاتين المتفق على أنه لا شركة بينهما في الوقت كالظهر مع الصبح والمغرب مع العصر فإنه لا خلاف في منع الجمع بينهما ولو تكاثرت الأعذار.

وأما ما يشترك وقته كالظهر مع العصر والعشاء مع المغرب فإن الجمع بينهما فعلاً لا وقتاً جائز باتفاق فقهاء الأمصار. وذلك بأنْ يُصلى الظهر في آخر وقتها والعصر في أول وقتها فيكون المصلي جمع بينهما فعلاً ولم ينقل إحداهما إلى وقت الأخرى. وقال أشهب في كتبه: يجوز مع الاختيار للحاضر والمسافر أن يؤخر الظهر فيصليها في آخر وقتها. والعصر أول وقتها. قال وذلك أن ينقضي الظهر وقد صار ظل كل الشيء مثله أو يبتدىء صلاتها حينئذٍ فإذا صلاها أقام الصلاة وصلى العصر. أو تنقضي المغرب إذا غاب الشفق أو يبتدىء صلاتها حينئذٍ فإذا صلاها أقام الصلاة وصلى العشاء.

وأما الجمع بينهما بنقل الوقت على الجملة فإنه يجوز عندنا وعند

(1) منهي - و -.

الشافعي، ومنع أبو حنيفة من الجمع إلا بعرفة والمزدلفة. وقد وقع في المذهب عندنا الكراهية. فقال مالك في العتبية: أكره جمع الصلاتين في السفر. قال بعض المتأخرين: محمله على جهة إيثار الأفضل لئلا يتسهل فيه من لا يشق عليه. وقال أيضاً إذا ارتحل المسافرون عند الزوال فلا يجمعون. قيل معناه إذا كان نزولهم عند الغروب. وقال في كتاب ابن شعبان يكره الجمع في السفر للرجال ويرخص فيه للنساء. وسبب الاختلاف في هذا أن أحاديث الأوقات وبيانها ثابت مشتهر[1]، وفي بعضها ألفاظ تدل على الحصر على ما ذكر ونفي ما سواه من الوقت. كقوله وقت الظهر ما لم تحضر العصر إلى غير ذلك مما قدمنا ذكره من الأحاديث وهذا ينفي الجمع. وقد تواتر الجمع بعرفة والمزدلفة منقولاً بالعمل في سائر الأعصار ووردت أحاديث بجمعه عليه الصلاة والسلام في السفر سنذكر نصوصها فيما بعد. وهذا يبيح الجمع. فأيّ الأمرين أولى أن يؤخذ به؟ فرأى مالك والشافعي أن أحاديث الأوقات عمومات خص منها السفر بما ذكرناه من جمعه عليه الصلاة والسلام في السفر. وأفاد هذا التخصيص الاشتراك في الحضر أو[2] لم يفده على الاختلاف في ذلك ورأيا أن جمع الحجيج معلل في عرفة بمشقة الشغل الملهي عن الصلاة لأنهم في حط رحال وإقبال على دعوات وابتهال فصار ذلك عذراً أباح الجمع. فقيس عليه المسافر فإنه ربما كانت حاجته للجمع أشد، وأيضاً الجمع بالمزدلفة لمشقة الاشتغال بالإفاضة إلى غير ذلك من المشاق المذكورة في هذا. فصار ذلك عذراً أيضاً أباح الجمع. ورأى أبو حنيفة أن أحاديث / الأوقات أولى أن تتبع لاشتهارها وكثرتها وكونها أقوالاً وأفعالاً، [و 188] وجمع الحجيج لا يراه معللاً. وإذا لم يكن لم يقس عليه. وأخبار جمعه عليه الصلاة والسلام يتأولها على أنه جمع بينهما فعلاً لا وقتاً. وهو يبيح الجمع فعلاً كما قدمناه عنه. ويؤكد هذا بأنه روي عن أنس أنه جمع بينهما فعلاً. ثم قال هكذا فعل رسول الله ﷺ ويقول ابن مسعود ما صلّى عليه الصلاة والسلام صلاة قبل ميقاتها إلا صلاتين صلاة العصر بعرفة وصلاة الفجر بالمزدلفة، فإنه قد

(1) ثابتة مشتهرة - و -.
(2) إذ - و -.

غلس بها[1]. وإن ورد من الأخبار ما لا يمكـن حمله على الجمع فعلاً، جوّز أن يكون ذلك من غلط الراوي في التقدير. وإن كان حمل الغلط على الرواة بعيداً. فهذا سبب اختلاف فقهاء الأمصار في هذه المسألة. وأما ما وقع عندنا من الكراهة فقد ذكرنا ما تأول عليه. ويمكن أن يتأول فيه الاحتياط من الاختلاف الذي ذكرناه عن أبـي حنيفة. والتفرقة في الكراهة بين الرجال والنساء يمكن أن يكون لشدة حاجة النساء إلى الصون عن الحط والترحال بخلاف الرجال.

والجواب عن السؤال الرابع: **أن يقال**: يجوز الجمع في السفر وإن كان سفراً لا تقصر في مثله الصلاة خلافاً لأحد قولي الشافعي في أنه لا يجوز إلا في سفر القصر. ودليلنا جمع أهل مكة بين الظهر والعصر بعرفة والمغرب والعشاء بالمزدلفة. قال القاضي أبو محمد رحمه الله في غير كتابه هذا: ولأنه سفر مباح فأشبه ما يقصر فيه. وتقييده هاهنا بالإباحة إشارة إلى أنه لا يجمع في سفر المعصية. وسنتكلم على الاختلاف في تعلق الرخص بسفر المعصية إن شاء الله تعالى. وأما الشافعي فإنه يحتج في منع الجمع بالقياس على الفطر فلما كان الفطر لا يجوز في قصير السفر فكذلك الجمع. ولا يكون مجرد السفر الطويل مبيحاً للجمع عندنا دون أن يضامه وصف آخر. واختلف في الوصف المشترط فيه. فقال مالك في المدونة: لا يجمع المسافر في حج أو غيره حتى يجدّ به السير ويخاف فوات أمر فليجمع بين الظهر والعصر، يصلي الظهر في آخر وقتها ثم العصر في أول وقتها إلا أن يرتحل عند الزوال فيجمع حينئذٍ في المنهل. ويجمع بين العشائين بمقدار ما يكون المغرب في آخر وقتها قبل مغيب الشفق والعشاء في أول وقتها بعد مغيب الشفق. فأشار مالك هاهنا إلى اشتراط الجدّ في السير وخوف فوات أمر. وهكذا اعتبر أشهب مبادرة ما يخاف فواته والإسراع إلى ما يهمه. واعتبر ابن الماجشون وابن حبيب وأصبغ قطع السفر بمجرده. فأباحوا للمسافر الجمع إذا كان القصد بالجد في السير قطع المسافة ولم يعتبروا خوف فوات أمر لما روي أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا أعجل به

(1) أخرجه أحمد والبخاري ومسلم. حرز الأماني ج 5 ص 127.

السير جمع بين المغرب والعشاء[1] فلم يذكر الراوي هاهنا سوى العجلة في السير.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: أما وقت الجمع فقد وردت في ذلك عن النبي ﷺ أحاديث فروى أنس في الصحيحين أن النبي ﷺ كان إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخّر الظهر إلى آخر وقت العصر ثم نزل فجمع وإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر وركب[2]. وروى أنس أيضاً في كتاب مسلم كان النبي ﷺ إذا عجل به السير أخّر الظهر إلى آخر وقت العصر فيجمع ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء حتى يغيب الشفق[3]. وروى معاذ أن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك إذا ارتحل قبل أن ترتفع الشمس أخّر الظهر حتى يجمعها مع العصر وإذا ارتحل بعد أن ترتفع الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً. وإذا ارتحل قبل المغرب أخّر المغرب حتى يصليها مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب عجّل العشاء فصلاها مع المغرب[4] وجمعه ﷺ بعرفة مشهور. وهو من هذا المعنى. لأنه قدم العصر. لأنهم يركبون للوقوف ولا يرفعون حتى تغيب الشمس. وكذلك جمعه بالمزدلفة وتأخيره المغرب، لأن الوقت يدخل عليهم وهم ركبان فلا ينزلون إلا بالمزدلفة.

واعلم بأنا قدمنا في أول كتاب الصلاة من الكلام على الوقت الاختياري والضروري ما هو أصل لهذه المسألة. فإذا علمت من هناك جميع ما قلناه في تحديد الوقت الاختياري ووقت الاضطرار فالجمع هاهنا لا يخلو من ثلاثة أقسام. أحدها أن تصلي الصلاتان في وقت اختيار لهما جميعاً. والثاني أن يصليهما في وقت اختيار لإحداهما ضرورة للثانية[5]. والثالث أن يصليهما في وقت ضرورة لهما جميعاً. فأما الجمع بينهما في وقت اختيار لهما جميعاً فلا

(1) مسلم والبيهقي. السنن ج 3 ص 159.
(2) البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي والبيهقي. حرز الأماني ج 5 ص 121.
(3) رواه مسلم والبيهقي. السنن ج 3 ص 161.
(4) رواه أحمد ومسلم وغيرهما. حرز الأماني حديث 1234 ج 5 ص 118.
(5) الثانية = ساقطة ـ و ـ.

يتصور إلا بأن تقع أولى الصلاتين في آخر وقتها وأخرى الصلاتين في أول وقتها. وقد عُدّ هذا القسم في المدونة من قبيل ما لا يرخص فيه للمسافر إلا بأن يجدّ به السير ويخاف فوات أمر. وقد حكينا قوله في المدونة في هذا لما قال لا يجمع المسافر إلا عند جدّ السير وخوف فوات أمر. فيصلي الظهر آخر وقتها والعصر أول وقتها. وهذا الذي في المدونة لا وجه لعدّه من قبيل الرخص، لأنه لم يختلف في أن تأخير الظهر إلى آخر وقتها اختياراً جائز. وقد قدمنا ما قاله أشهب في كتابه من إجازة ذلك للمسافر اختياراً وللحاضر أيضاً. وذكرنا قوله وإجازته ذلك بأن تنقضي الظهر وقد صار ظل كل شيء مثله، أو يبتدؤها حينئذٍ. وقد تقدم نص قوله في هذا لكنه يمكن عندي / أن يكون مالك رضي الله عنه لما [و 189] رأى أن وقت الاختيار أفضله أوله، وكان مؤخر الظهر إلى آخر وقتها، قد أخل بتحصيل هذا الفضل ألحق التأخير لأجل عذر السفر بأبواب الرخص. وصار فوته الفضل هاهنا لمّا دعت إليه ضرورة السفر كفوت جملة وقت الاختيار أصلاً الذي لا يلحق منه تقصير لضرورة السفر. وقد أشار أشهب إلى هذا المعنى فقال في المجموعة لا أحب الجمع بين الظهر والعصر إلا بعرفة أول الزوال وهي السنة. قال: وللمسافر وإن لم يجدّ به السير من الرخصة في جمعهما ما ليس للمقيم. وله في جدّ السير أكثر مما له إذا لم يجدّ في ذلك، وللمقيم في ذلك أيضاً رخصة، لأنه يصلي في آخر[1] الوقتين الذي وقّت جبريل عليه السلام. فإذا فاء الفيء قامة كان للظهر آخر وقت وللعصر أول وقته وأول الوقت فيهما أحبّ إلينا وإذا ساغ للحاضر جاز للمسافر وإن لم يجدّ به السير، وكذلك في المغرب والعشاء، ويكون مغيب الشفق وقتاً لهما يشتركان فيه. مع ما روي من جمع المسافر ولم يذكر جدّ السير. وأما جدّ السير فمجتمع عليه. وقد جمع النبي ﷺ في آخر وقت هذه وأول وقت هذه وذلك أن تنقضي المغرب وقد غاب الشفق أو يبتدىء بها حينئذٍ ثم يقيم فيصلي العشاء بعدها. وهذا في الظهر والعصر أجوز منه في المغرب والعشاء لأن المغرب إنما ذكر لها وقت واحد في الحديث. فأنت ترى أشهب لما ذكر الجمع في آخر وقت الأولى وأول وقت الثانية سماه

---

(1) أحد ـ قث.

رخصة. وعقّبه بقوله وأول الوقت فيهما أحبّ إلينا، ليشعر أن عدّه رخصة إنما كان لفوت فضيلة أول الوقت على حسب ما تأولناه على المدونة. وما ذكره أشهب في المغرب والعشاء إنما ذلك على القول بأن للمغرب وقتين، وأشار إلى كونهما أخفض رتبة من الظهر والعصر لأجل الاختلاف في وقت المغرب.

وأما الجمع في وقت اختيار لإحداهما ضرورة في الأخرى فيتصور بأن تقع الأولى في أول وقتها، والثانية في وقت لها ضروري ليس باختياري لأن من جمع بين الظهر والعصر عند الزوال فإن الظهر واقعة في وقتها المختار والعصر في وقت اضطرار. ويتصور أيضاً بأن تؤخر الظهر إلى آخر وقت العصر فيجمع بينهما.

وأما كونهما يوقعان في وقت ضروري لهما فيتصور بأن يجمع بينهما قبل الغروب.

فإذا وضح لك أن الخروج عن وقت الاختيار إنما يسوغ عند العذر والاضطرار فيجب أن يراعى حال المسافر. فإن كان زالت عليه الشمس وهو في المنهل ويعلم أنه متى رحل لا ينزل إلا بعد الغروب، فإنه هاهنا يجمع بين الظهر والعصر عند الزوال إذا كان رحيله حينئذٍ، لأنا إن منعناه من الجمع فلا بد أن نكلفه النزول ليصلي العصر قبل خروج وقتها، وفي النزول اضرار به. وإن لم نكلفه النزول صلى العصر بعد الغروب، وتأخير الصلاة عن جميع وقتها محظور. فلما تقابل الإضرار به في تكليف النزول، والتقصير في العصر بأن توقع في وقتها الضروري، رأى مالك رحمه الله أن مراعاة الضرورة آكد من مراعاة الاختيار في الوقت. ورأى المخالف أن مراعاة الاختيار في الوقت أولى من مراعاة الضرورة. وقد تقدمت الحجة لمالك في هذا. وقد ذكر في المدونة جمع المسافر في المنهل إذا كان رحيله عند الزوال ولم يذكر إباحة الجمع بين العشاءين إذا كان[1] رحيله عقيب الغروب. وذهب سحنون إلى جواز ذلك في العشاءين كجوازه في الظهر والعصر. وأشار بعض المتأخرين إلى أن مذهب المدونة خلاف ما قال سحنون. ووُجِّه ظاهر المدونة عنده بأن ما بعد الغروب

(1) لمن كان ـ قث.

ليس بوقت للرحيل في العادة، فإذا وقع نادراً لم تتعلق به الرخصة كما تعلقت[1] بالرحيل عند الزوال. لأن الرخص لا تتعلق بالشواذ[2]. وأما سحنون فإنه يحتج بالقياس على الظهر والعصر. وإذا كانت الإباحة عند الزوال لعذر الرحيل عنده. فلو زال العذر بأن نزل بعد الزوال فجمع بينهما حينئذٍ لا لعذر استئناف الرحيل حينئذٍ فإنه يعيد العصر ما دام في الوقت. رواه ابن زياد عن مالك. قال بعض المتأخرين وكذلك يجب أن يكون حكم من جمع بين الصلاتين ولم يجدّ به السير عند من شرط في الجمع أن يجدّ به السير. وفي هذا نظر عندي لأن اشتراط الجدّ في السير لا يبلغ مبلغ مخالفة وقت الاختيار في الحرمة. وإذا أمكن أن لا يبلغ الجدّ في السير عند من اشترطه مبلغ وقت الاختيار في الحرمة والتأكد، لم يصح إلزامه أن يقول بالإعادة في الوقت فيمن جمع ولم يجدّ به السير. وإن كان المسافر الراحل عقيب الزوال من المنهل يعلم أنه ينزل قبل تصرم وقت الصلاة الثانية لم يجمع، بل يصلي الظهر قبل رحيله والعصر إذا نزل قبل الاصفرار. وكذلك المغرب عند الغروب والعشاء قبل ثلث الليل أو نصفه. لأن إيقاع كل صلاة هاهنا في وقتها المختار يمكنه على حسب ما يمكن الحاضر، فلا معنى للجمع. وإن كان المسافر، زالت الشمس أو غربت[3] وهو على ظهر، ويعلم أنه ينزل قبل الاصفرار وقبل ذهاب ثلث الليل أو نصفه على الاختلاف في آخر وقت العشاء جمع في آخر وقت الصلاة الثانية ويكون هذا كالراحل عند الزوال من المنهل، وإن كان هذا أخّر الأولى فأوقعها في وقت الضرورة والثانية في وقت الاختيار، والراحل من المنهل عند الزوال بالعكس من ذلك. لأنه قدم الثانية فأوقعها في وقت الضرورة وأوقع الأولى في وقت الاختيار. لكنهما يستويان في إزاحة[4] / صلاة واحدة عن وقتها المختار. وإنما اتفق نفي الضرر فيهما على هذا الأسلوب من التقديم والتأخير. وإن كان هذا [و 190]

---

(1) تتعلق ـ و ـ.

(2) النوادر ـ قث.

(3) أو غربت = ساقطة ـ و ـ.

(4) إزالة ـ قث.

المسافر الذي أخذه الزوال أو الغروب وهو على ظهر لا ينزل في النهار إلا بعد الغروب أو في الليل إلا بعد طلوع الفجر جمع الصلاتين في وقتهما المختار فيصلي الأولى في آخر وقتها والثانية في أول وقتها لأن الشرع لم يسوغ له تأخير الصلاة حتى يخرج وقتها الضروري. فإذا كان ذلك لا يسوغ له ولا بد له من النزول فنزول تتفق فيه الصلاتان في وقتهما المختار أولى من نزول يقعان فيه جميعاً أو إحداهما في وقت ضروري. ولو كان المسافر زالت عليه الشمس وهو في المنهل ويعلم أنه إذا رحل نزل بعد الاصفرار فهذا لا بد له من إيقاع الصلاة الثانية في غير وقتها المختار. فإن أبحنا له التعجيل والجمع أوقع العصر مقدمة على وقتها المختار. وإن نهيناه عن الجمع أوقعها مؤخرة عن وقتها المختار. فهذا فيه إشكال. وطريقة النظر فيه الموازنة بين التقديم على الوقت أو التأخير عنه أيهما أخف فيركب؟ وقد أشار بعض أشياخنا إلى تخيير المسافر في ذلك. ورأى مع هذا أن تأخير العصر أولى لأنها توقع في وقت يخصها. وهذا الذي قاله ومال إليه من التأخير يظهر وجهه إذا قيل إن مؤخر العصر اختياراً إلى الاصفرار ليس يأثم ولكنه مقصّر. وأما إن قلنا بتأثيمه إذا أوقع العصر بعد الاصفرار على ما ذكره ابن سحنون عن مالك فإن ترجيح التأخير يحتاج نظراً آخر. ولو كان المسافر زالت عليه الشمس وهو على ظهر ولا ينزل إلا بعد الاصفرار فإن ابن مسلمة أشار إلى جواز التأخير ليجمع الصلاتين إذا نزل. فقال فيمن خرج وأجمع السير يومه كله إلى الغروب يجمع إن شاء. وكذلك جمع أهل عرفة حين راحوا. قال: ولا أرى إلا أن وقتهما للضرورة من الزوال إلى الغروب. وهذا أيضاً يتّضح وجهه على القول بأن المؤخّر إلى بعد الإصفرار لا يأثم.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إنما لم يتنفل بين الصلاتين المجموعتين في السفر لأن الجمع إنما أباحه ضرورة الجدّ في السير، فسقط مراعاة وقت الاختيار لضرورة الاستعجال والتنفل يشعر بالطمأنينة والاستقرار. فلما نافى التنفل ما وضع الجمع له لم يكن لإدخاله في الجمع معنى. ولهذا اجتنب من اجتنب التنفل في السفر لأنه إنما رأى أنه ينافي ما وضع للمسافر من وضع شطر الصلاة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويجوز في الحضر لعذر المطر في المغرب والعشاء دون الظهر والعصر.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل عشرة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على جواز الجمع في المطر؟.
2 ـ وما المساجد التي يجمع فيها؟.
3 ـ وما الصلوات التي يجمع بينهما[1] فيه؟.
4 ـ وهل الجمع سنة أم لا؟.
5 ـ وهل يكون الطين عذراً كالمطر؟.
6 ـ وما وقت الجمع؟.
7 ـ وهل يتنفل بين صلاتي الجمع؟.
8 ـ ومن الذي يباح له الجمع؟.
9 ـ وما حكم الجمع في المرض؟.
10 ـ وما حكمه في الخوف؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في جواز الجمع لأجل المطر فأجازه مالك والشافعي ومنعه أبو حنيفة والمزَني. وقد قال ابن القاسم في المجموعة من جمع بين المغرب والعشاء في الحضر لغير مرض أعاد العشاء أبداً. قال بعض المتأخرين هذا يقرب من قول أبـي حنيفة. وكأن هذا لما رأى ابن القاسم استثنى المرضى خاصة استلوح من ذلك أنه لا يرى المطر عذراً كالمرض. وأنه لو رآه عذراً لذكره كما ذكر المرض. وهذه المسألة مبنية على القول بالاشتراك في الوقت، فإذا قيل بنفيه لم يكن للجمع وجه وإذا قيل بإثباته فقد تقابل فضيلتان، إحداهما فضيلة وقت الاختيار، والثانية فضيلة الجماعة، فتجب الموازنة بينهما. فمن رجح فضيلة الوقت لم يجمع ورأى أن صلاة العشاء فذاً بعد مغيب الشفق أولى منها جماعة قبل مغيبه. ومن رجح فضيلة الجماعة ورأى أن صلاة العشاء جماعة قبل مغيب الشفق أولى منها فذاً

(1) بينهما. هكذا في جميع النسخ.

بعد مغيبه جمع. وقد روي أنه عليه الصلاة والسلام جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر(1). قال مالك أراه في المطر. وهذا الحديث دليل على جواز الجمع على الجملة على تأويل مالك. وسنتكلم على باقي هذا الحديث بعد هذا إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قد قدمنا أن مذهبنا جواز الجمع لأجل المطر فإذا كان جائزاً فسائر المساجد في ذلك سواء. وروى ابن شعبان عن مالك أنه لا يجمع إلا في مسجد النبي ﷺ. وهذا الاختلاف راجع إلى ما تقدم من الموازنة بين الفضيلتين. فكأنه رأى في المشهور أن فضيلة الجماعة في سائر المساجد تربي على فضيلة وقت الاختيار. وروى في هذه الرواية الشاذة عنه أنها لا تربي إلا إذا كانت في مسجد النبي ﷺ لِعظَم فضل الصلاة فيه على غيره من المساجد، وأصل الجمع إنما وقع في مسجده ﷺ. ويمكن أن يكون إنما فعل ذلك فيه لاختصاصه بالفضل، فلا يقاس غيره عليه. وعلى هذه الطريقة قال مالك رضي الله عنه فيمن أتى المسجد وقد جمع الناس فلا يصلي العشاء وحده قبل الشفق إلا في مسجد الحرمين. لأجل أن فضيلة المسجدين تربي على الفضيلة التي أخل بها. وهذا الذي ذكرناه عن مالك يقتضي جواز الجمع في المسجد الحرام. وقد اختلف أي المسجدين أفضل؟ ولو قيل إن مسجد المدينة أفضل لأمكن أن يستخف الجمع في المسجد الحرام لأجل الخلاف فيه.

[و 191] **والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال:** / أما الصلوات التي لا اشتراك بينهما في الوقت كالعصر والمغرب، والعشاء والصبح، أو الصبح والظهر فلا خفاء في منع الجمع بينهما. وأما التي بينهما الاشتراك كالظهر والعصر، أو المغرب والعشاء فعندنا أن الجمع لعذر المطر مختص بصلاتي الليل المغرب والعشاء دون صلاتي النهار: الظهر والعصر. خلافاً للشافعي في إجازته ذلك بين الظهر والعصر كما يجيزه في المغرب والعشاء. وسبب هذا الاختلاف أن

(1) مالك في الموطإ والبيهقي وأبو داود. وفي بعض روايات أبي داود ولا سفر وفي بعضها ولا مطر. قال الحافظ واعلم أنه لم يقع مجموعاً بالثلاثة في شيء من الحديث بل المشهور من غير خوف ولا سفر. حرز الأماني ج 5 ص 131.

الشافعي رأى أن قاعدة جواز الجمع اشتراك الأوقات. والاشتراك ثابت بين الظهر والعصر كثبوته بين المغرب والعشاء، والمطر موجود في حق الجميع فوجب أن لا يفترق الحكم في ذلك. ورأى مالك أن مجرد الاشتراك لا يبيح الجمع دون تحقق العذر. والعذر إنما يتحقق في صلاة الليل دون صلاة النهار، لأن المطر لا يقطع الناس عن التصرف في أمور[1] دنياهم في النهار فإذا كانوا غير منقطعين عن التصرف فتكليفهم التصرف إلى المساجد لا يضر بهم. وهم في الليل لا يتصرفون. فتكليفهم التصرف إلى المساجد مع المطر إضرار بهم. فلما اختلفت مواقع العذرين، اختلفت مواقع الأحكام. وقد يحتج للشافعي بما قدمناه من حديث ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر[2]. قال مالك أرى ذلك كان في المطر. وقد تأول مالك الحديث على المطر وفي تأويله لذلك تسليم لاحتجاج الشافعي به. ولكنه خالف ما تأول الحديث عليه في الظهر والعصر لما قدمنا ذكره من اعتباره[3] مواقع الضرورة. وقد قال بعض البغداديين من أصحابنا يمكن أن يكون قول مالك: «أراه في المطر» أي في مطر غالب منع من تقديم الظهر فأخرها إلى آخر وقتها. وقد تؤول الحديث على غير تأويل مالك فقيل إنما فعل ذلك ليري اشتراك الوقت. وقد سئل ابن عباس على المراد بذلك فقال: أراد أن لا يحرج أمته. ويمكن أن يكون فعل ذلك لأجل مرض. ويمكن أن يكون إنما جمع بأن صلاهما في وقتهما المختار فصلى الظهر في آخر وقتها، والعصر في أول وقتها الذي كرهه[4] مالك في الظهر والعصر. وقد قال بعض أصحابنا البغداديين لعله فعل ذلك لعذر أوجبه من حشد أو غيره. وقيل يمكن أن يكون هذا مختصاً بمسجد النبي ﷺ لأجل ما اختص به من الفضيلة على ما قدمناه. فيجوز فيه الجمع بين صلاتي النهار وصلاتي الليل ولا يجوز في غيره

(1) أمر - و -.
(2) مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 356.
(3) اعتبار - قث.
(4) في آخر القامة الأولى. والعصر في أول القامة الثانية - و -.

من المساجد أصلاً على ما قدمناه من حكاية ابن شعبان عن مالك. وقد اختلفت الرواة عن ابن عباس كما اختلفت التأويلات فروي عنه في غير خوف ولا سفر كما قدمنا، وروي عنه في غير خوف ولا مطر. وهذا يرد تأويل مالك. وروي عنه أنه قال كان ذلك في سفرة سافرها. ويحتمل أن تكون هذه الروايات حكايات عن أوقات متغايرة. وخرّج مالك في الموطإ أنه عليه الصلاة والسلام عام تبوك كان يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فأخّر الصلاة يوماً ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً. ثم دخل ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً[1]. وهذا الحديث ذكر فيه الجمع بين الظهر والعصر جميعاً. ولكن على وجه تأخير الظهر لا على وجه تقديم العصر. ومالك إنما يكره الجمع بين الظهر والعصر في المطر بأن يقدم العصر عن وقتها المختار كما يفعل في العشاء. وليس في الحديث ما يقتضي ذلك. وقوله هاهنا في هذا الحديث ثم دخل ثم خرج، ظاهره أنه مقيم لا راحل سائر، لأن الدخول والخروج إنما يستعمل غالباً في الدخول في المنزل أو الخباء لا في الخروج عن الطريق للصلاة. ثم الدخول إليها للمسير. وإذا كان ظاهره أنه ليس على ظهر الرحيل فلعله فعل ذلك لضرورة مطر. قال أبو الوليد الباجي يتعلق أشهب بظاهر هذا اللفظ. وقال: إن للمقيم رخصة في الجمع بين الصلاتين لغير عذر مطر ولا مرض. وهو قول ابن سيرين، فأطلق النقل هاهنا عن أشهب في جمع الحاضر بين الصلاتين. وقد قدمنا نحن نص قوله وإشارته إلى أن يكون ذلك في وقتهما المختار.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الجمع بين الصلاتين لأجل المطر رخصة. وقد أطلق مالك في المختصر القول بأنه سنة. قال بعض الأشياخ معناه أنه مما عُمل به. وسُنّ لنا أن نترخص بعمله، وإنما الجمع رخصة. وفي الموازية الجمع في السفر توسعة ورخصة لمن احتاج إليه وليس ذلك بسنة لازمة. وهكذا ينبغي أن يتأول قول مالك في المجموعة: سنة الجمع ليلة المطر أن ينادى للمغرب. على معنى أن من أخذ برخصة الجمع فسنة الجمع وطريقته كذا وكذا. وقد قال ابن قسيط في المدونة الجمع ليلة المطر سنة وقد صلاها

(1) أخرجه مسلم والبيهقي. السنن ج 3 ص 161.

أبو بكر وعمر رضي الله عنهم على ذلك. وهذا يمكن أن يتأول أيضاً كما تأولنا قول مالك.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قد ذكرنا أن المطر عذر يبيح الجمع. فإن لم يكن مطر ولكن كان طين وظلمة، فإن الجمع جائز أيضاً لأن الضرر بالتصرف / في الطين في الليلة الظلماء كالضرر بالتصرف في الليلة المطيرة. فإن كان الطين والليلة مقمرة فظاهر المذهب منع الجمع لأن ضياء القمر يقوم مقام ضياء الشمس فلا يشق التصرف في الطين في الليلة المقمرة إلا كما لا يشق التصرف فيه بالنهار. والجمع معتبر بالمشقة. وقد قيل لمالك رضي الله عنه في العتبية ربما ينجلي المطر ويبقى الطين أيجمعون؟ قال نعم. قال بعض أشياخي ظاهر هذا إجازة الجمع بمجرد الطين وإن لم تكن ظلمة. قال وكذلك قوله: «إذا كان الطين والوحل الكثير أرجو أن يكون له سعة في أن يصلي في بيته» يقتضي جواز الجمع لعذر[1] الوحل. وفي هذا الذي قاله نظر لأنه إنما أباح له التأخر عن الجماعة لأجل الوحل. وقد لا يبيح تقدمة الصلاة قبل الوقت لأجل الوحل لكون التقدمة قبل الوقت آكد من ترك الجماعة. فإذا أمكن أن يكون هذا المعنى قصد، فلا وجه لإلزامه ما قال. وقد ورد في الحديث إباحة التأخر عن الجماعة لأجل العذر. وفي الحديث الثابت إذا كانت ليلة باردة. وفي بعض الروايات ليلة ذات برد وريح أمر عليه الصلاة والسلام المؤذن أن يقول: «ألا صلوا في الرحال»[2]. وقد خرج من محصول ما قدمناه أن الأسباب التي لها مدخل في الجمع ثلاثة: مطر، وطين، وظلمة. فإن اجتمعت جاز الجمع. وكذلك إن اجتمع منها اثنان ما كانا. وإذا انفرد منها واحد فكان المطر جاز الجمع. وإن كان الظلام لم يجز وإن كان الطين فقولان: المنع على ظاهر المذهب والجواز على ظاهر المستخرجة.

[و 192]

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما وقت الجمع، فإن ابن حبيب حكى عن مالك أنه ينادي للمغرب أول الوقت، وإنما نودي لها حينئذٍ ليعلم

(1) لأجل ـ قث.

(2) رواه مالك والبخاري ومسلم. الموطإ ص 68.

بالوقت من لا يجمع معهم. ويعلن بالأذان في المنار. وأما الأذان للعشاء فقال مالك يؤذن لها في داخل المسجد في مقدَّمه. وقال ابن حبيب يؤذن لها في صحن المسجد أذاناً ليس بالعالي. وقد قدمنا في باب الأذان الاختلاف في تكريره في صلاتي الجمع بما يغني عن إعادته هاهنا. فإذا أذن للمغرب في الوقت المذكور فهل يؤخر فعلها أم لا؟ اختلف قول مالك في ذلك. فالمشهور عنه تأخيرها قليلاً. وروي عنه أيضاً تصلّى بإثر الأذان لها من غير تأخير، وبه قال ابن وهب. ورواه البرقي عن أشهب. فوجه القول بتأخيرها مراعاة التقرب من الوقت المختار للعشاء. ووجه نفي التأخير أن الجمع للرفق والانصراف قبل الظلمة. وهذا إنما يتحصل مع التعجيل. وأيضاً فإن إيقاع المغرب أول وقتها أفضل. وقد قال بعض أشياخنا شأن الناس اليوم تأخير المغرب. فمن صلى المغرب في أول وقتها المعتاد فقد أخر التأخير المراد. وإنما أشار مالك إلى التأخير عن الوقت الذي كان النبي ﷺ يصليها فيه. وقد قال رافع بن خَديج كنا ننصرف من الصلاة وإن أحدنا ليرى مواقع نبله. وأشار شيخنا هذا إلى أن الأولى عنده التخيير في صلاة المغرب بين أن تقدم عند الغروب لأنه الوقت الأفضل فيها، ولم تدع ضرورة إلى تأخيرها. أو تؤخر وتجمع مع العشاء. وأما العشاء فيختار فيها ما قاله في المدونة أن ينصرف الناس وعليهم إسفار[1]. لأن تقدمتها عن هذا لم تدع إليه ضرورة وتأخيرها عنه يوقع في الضرر. وفي الذي قاله نظر، لأن التخيير في أن يصلي المغرب أول الوقت ثم يؤخر العشاء إلى أن ينصرف الناس وعليهم إسفار، فيه إيقاع العشاء قبل وقتها غير مجموعة لما قبلها. وإنما جاءت التقدمة مع الجمع. والتقدمة مع التفرقة لم تنقل. ولم يصحبها عمل. ألا ترى أن التنفل بينهما منهي عنه على أحد القولين، لأن في فعله إحالة لمعنى الجمع. وقد كنا قدمنا ذكر ما في ذلك من إحالة معنى الجمع.

فإذا قلنا بالتأخير على القول المشهور فما مقداره؟ قال في المدونة يؤخرون المغرب شيئاً ثم يصلونها ثم يصلون العشاء وينصرف الناس وعليهم

---

(1) أسفار قليل ـ قث.

إسفار قليل. وقال أشهب في مدونته: إذا كان المطر، تؤخر المغرب إلى غيبوبة الشفق ثم يجمع. قال مالك في مختصر ابن عبد الحكم تؤخر المغرب ثم تصلى ثم يؤذن للعشاء ويطولون حتى يغيب الشفق أو معه ثم تصلى، وهذا الذي قاله في المختصر وذهب إليه أشهب يكاد أن يُخرج الجمع عن معناه. لأن معناه الرفق بالناس ورفع ما يدركهم من المشي في المطر والطين عند شدة الظلمة والتأخير إلى غيبوبة الشفق أو ما قرب من غيبوبته قرباً كثيراً يوقع في الضرر الذي كان الجمع لرفعه وإزاحته. وإذا كانوا يصلون العشاء بعد أن غاب الشفق فلا معنى لتأخير المغرب عن وقتها المختار. ولا فائدة في ذلك وهو قد قال في المختصر تؤخر المغرب مع قوله يطول أذان العشاء حتى يغيب الشفق أو معه. وهذا فيه نظر كما قررناه[1].

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: أما التنفل بين العشاءين إذا جمع فاختلف المذهب فيه. فقال مالك لا يتنفل بينهما. وكل صلاتين يجمع بينهما فليس بينهما نافلة. ووجه هذا قد تقدم. وذكرنا أن التنفل بين المجموعتين يحيل معنى الجمع. وإذا كان محيلاً له ونافياً لمعناه لم يحسن كما لم يحسن التنفل في السفر لكونه منافياً[2] لمعنى التخفيف بوضع شطر الصلاة عند من ذهب إلى ذلك. وأجاز ابن حبيب التنفل بينهما وكأنه رأى أن تَنَفل من في المسجد ما دام المؤذن يؤذن / للعشاء الآخرة لا يحيل معنى الجمع، لأن الناس ينتظرون [و 193] المؤذن حتى يفرغ. وقد قال بعض المتأخرين ما قاله مالك مبني على تقدمة العشاء لما في ذلك من الرفق. وما قاله ابن حبيب مبني على جواز التأخير بعد الأذان ليتنفل من يريد. وأشار إلى تخريج الخلاف في التنفل على التقديم والتأخير، وهذا حكم التنفل بينهما.

وأما التنفل بعدهما فقد قال مالك في المستخرجة لا يتنفل بعد العشاء في المسجد. وقال أيضاً لا يُوترون في المسجد ولكن في منازلهم بعد مغيب الشفق. فأما التنفل بعد العشاء فيمكن أن يكون نهي عنه لأنه إنما أبيح الجمع

---

(1) قدمناه - قث. .

(2) مناقضا - قث.

لينصرف الناس إلى منازلهم قبل الظلمة الشديدة، وفي التأخير للتنفل وقوع فيها. وأما الوتر فإنها سنة مؤكدة لم تدع الضرورة إلى تقدمتها قبل وقتها كما دعت في العشاء فلهذا أخرت إلى مغيب الشفق.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: لا يمنع قرب الدار من المسجد من الجمع. قال مالك يجمع الناس وإن كان فيهم قريب الدار إذا خرج منها دخل المسجد من ساعته. وقال يحيى بن عمر وغيره يجمع معهم المعتكف في المسجد. قال أبو محمد عبد الحق لو كان المعتكف إمامهم لم يكن له عندي أن يجمع بهم، ولكن يستخلف من يصلي بهم ويصلي هو معهم. لأن المعتكف إذا كان مأموماً جمع معهم لكونه تبعاً للجماعة. فإذا كان المعتكف إماماً لم يجمع بهم لأنه لا يكون حينئذٍ تبعاً لأحد.

وتنازع الأشياخ في المرأة تجاور المسجد وتصلي أبداً مع الناس وهي في منزلها هل لها أن تجمع مع أهل المسجد إذا جمعوا؟ فمنع أبو عمران من جَمْعها لكون المطر غير مانع لها من الصلاة بالمكان الذي اعتادت أن تصلي فيه مع الجماعة. فصارت كمن حاول الجمع لغير عذر. وهذا التعليل وإن طرد في المعتكف والبائت في المسجد لغربته فإنهم يجمعون لمعنى آخر غير موجود في المرأة. إذ من كان في المسجد لا يقدر على مخالفة الإمام بأن يجلس ولا يصلي معه. وخالفه غيره من الأشياخ ورأى أن هذه المرأة تجمع كما يجمع المعتكف. لأن الجمع وتقدمة الصلاة عن وقتها الاختياري إنما جاز لتحصيل فضل الجماعة. وهذا المعنى يبيح الجمع للمرأة كما أباحه للمعتكف.

وهل يباح الجمع إذا حدث العذر بعد صلاة المغرب؟ في ذلك قولان. روى أصبغ عن ابن القاسم في القوم يصلون المغرب فهم يتنفلون لها إذ وقع المطر. فقال لا ينبغي أن يعجلوا العشاء إذا فرغوا من المغرب قبل أن يقع المطر. قال ابن أبـي زيد وأعرف فيها قولاً آخر لا أعرف قائله. قال ابن أبـي زمنين. قال أصبغ إن فعلوا ذلك فلا بأس بذلك إن شاء الله تعالى. قال بعض المتأخرين من ذهب إلى أن الجمع يكون أول الوقت أجاز الجمع هاهنا إذا

وقع المطر بعد صلاة المغرب. وفي الذي قاله نظر لأنه وإن قال بتقدمة الصلاتين أول الوقت فإنه قد ينهى هاهنا عن الجمع لأنهم لم يصلوا المغرب بنية الجمع. وقد اختلف المذهب فيمن صلى المغرب في بيته ثم أتى المسجد وصلى الجامعون فيه المغرب هل يصلي معهم العشاء أم لا؟ فقال بعض المتأخرين محتجاً لما في المدونة من الجواز: إن المغرب تؤدى في وقتها ولا تأثير لها في جواز تقديم العشاء، وإنما تقدم العشاء للتخفيف ولتحصيل فضل الجماعة. وهذا يحتاج إليه من صلى المغرب في بيته كما يحتاج إليه من صلاها في المسجد. قال ووجه الرواية الثانية: إن تقديم العشاء إنما أبيح لحكم الجمع ولذلك وصف به. ولو لم يكن للجمع فيه تأثير لوصف بتقديم العشاء خاصة. فإذا فات معنى الجمع امتنع تقديم العشاء، فإن صلاّها معهم على القول بالنهي فقد أساء ولا يعيد لأنه مما اختلف فيه. وكأن النهي على معنى الاستحباب لما في الوقت من الاشتراك. وبنفي الإعادة قال ابن عبد الحكم وأصبغ. والتعليل في هذه المسألة بأن معنى الجمع إذا فات امتنع تقديم العشاء، يشير إلى ضعف التخريج الذي حكيناه عن بعض المتأخرين في مسألة وقوع المطر بعد صلاة المغرب. وقد ذكرنا الاختلاف في المطر لو وقع بعد صلاتهم المغرب.

فلو كان ارتفع بعد صلاتهم المغرب وقد صلوها بنية الجمع. قال أبو محمد عبد الحق لا يمنع من الجمع إذ لا يُؤمن من عودة المطر. والأوْلى عندي مراعاة شاهد الحال. فإن كف المطر كفاً ظهر معه من الصحو ما يؤمن معه من عودة المطر فإنهم لا يجمعون، وكثيراً ما يقلع المطر إقلاعاً يغلب على الظن معه أنه لا يعود عن قرب. ووقع في العتبية إذا كان المطر لا ينقطع وليس لتعجيلهم منفعة لدوامه، فلا بأس أن يجمعوا. وكذلك ذكر فيها أيضاً إذا كانوا في رمضان لا ينصرفون حتى يقنتوا، إن الأحب ألا يجمعوا فإن جمعوا ثم قنتوا فهم في سعة. وحكى ابن أبي زيد عن أبي بكر أنهم إذا جمعوا ثم قنتوا فعليهم إعادة العشاء. قال أبو محمد إنما لم ير مالك الإعادة لأنه لا بد أن ينصرف بعضهم، وأحب إلي أن يكون للأقل حكم الأكثر. فأنت ترى هذا الاضطراب في إجازة الجمع بمجرد المطر دون أن يصحبه ارتفاق بالجمع. وما قاله أبو بكر بن

اللباد من تأكد النهي عن الجمع هو أولى، لأنه قد عقل معنى الجمع في الشرع، وأنه حيث ما وقع إنما وقع للارتفاق به كما ذكرناه في جمع الحجيج بعرفة والمزدلفة، والجمع في السفر. وكذلك الجمع في المطر إذا لم يحصل به ارتفاق فلا معنى له. ولما استشعر أبو محمد صحة هذا الذي قلناه اعتذر عن مالك بأنه / إنما وسع فيه إذا وقع مراعاة لحق من يريد الانصراف، ثم أشار إلى مراعاة عدد من يحب الانصراف هل هم الأكثر فيغلب حقهم في الجمع أم لا؟ وهذا الذي قاله من اعتبار حكم الأكثر له أصل في الشرع وطريقة في النظر.

[و 194]

والجواب عن السؤال التاسع: أن يقال: اختلف الناس في جواز الجمع لأجل المرض فأجازه مالك * رضي الله عنه على الجملة *[1]. ومنعه الشافعي رحمه الله وابن نافع من أصحابنا. وحكى ابن مزين عن ابن نافع أنه لا يجمع قبل الوقت ورأى أنه يصلي كل صلاة لوقتها. فمن أغمي عليه حتى ذهب وقته لم يكن عليه قضاؤه. فاحتجت الشافعية بأن الجمع لأجل الارتفاق في جمع الحجيج وجمع المسافر معلوم. ولا ارتفاق في جمع المريض بل إيقاعه الصلاتين مفترقتين أسهل عليه وأرفق به. ورأى أصحابنا أن لجمعه معنى. إما تحصيل الصلاة في وقتها الضروري إذا خاف أن يغمى عليه في وقتها الاختياري حتى يفوت. وإما لأن تحريكه[2] مرة لصلاة واحدة أسهل عليه وأرفق به من أن يتحرك لها مرتين، أو يفتقر إلى وضوء ثان للصلاة الثانية إن لم يجمعهما. وإذا ثبت العذر والارتفاق جاز الجمع كجمع الحجيج وجمع المسافر. لا سيما وقد ذهب ابن سيرين وابن المنذر إلى إجازة الجمع للحاضر من غير عذر لما روي أنه ﷺ جمع بين الظهر والعصر من غير خوف ولا سفر[3]. وروي من غير خوف ولا مطر. وقد كنا قدمنا أن بعض المتأخرين حكى عن أشهب أنه قال: إن للمقيم رخصة في الجمع بين الصلاتين لغير عذر مطر ولا مرض. وأشار إلى أن أشهب يوافق ابن سيرين وقد قدمنا نص ما وقع لأشهب في هذا. فإذا كان هؤلاء

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.
(2) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب تحركه.
(3) انظر حرز الأماني ج 5 ص 131.

ذهبوا إلى إجازة جمع الحاضر من غير مرض. فكيف بالحاضر إذا كان مريضاً وله ارتفاق في الجمع؟ وإنما ذكرنا مذهب هؤلاء هاهنا لنشعرك بأن مراعاة الاشتراك قد قوي عند طائفة حتى أجازت الجمع لغير عذر.

فإذا ثبت جواز الجمع فمتى وقته؟ اختلف المذهب في ذلك. فقال في المدونة، إن كان الجمع خوف الغلبة على العقل جمع بين الظهر والعصر عند الزوال وبين المغرب والعشاء عند الغروب. وإن كان للارتفاق جمع في صلاتي النهار وسط وقت الظهر وفي صلاتي الليل عند غيبوبة الشفق. واختلف على هذه الطريقة في وسط وقت الظهر فقال ابن حبيب: إذا كان الفيء ذراعاً وقال بعض الأشياخ بل نصف القامة. ومعنى قوله عند غيبوبة الشفق إذا فرغ منها غاب الشفق حينئذٍ. وهذا الاختلاف هاهنا في وسط الوقت كنحو الاختلاف في قوله في المدونة في المريض، والخائف، والمسافر، أنهم يتيممون وسط الوقت. فقال ابن أبـي زمنين: وسط وقت الظهر نصف القامة. وهذا نحو ما حكيناه هاهنا عن بعض الأشياخ. وقال أبو عبدالله محمد بن سفيان المُقرىء ينبغي أن يكون وسط الوقت على ضرب من التقريب عند ثلث القامة لأن الشمس عند زوالها تبطىء حركاتها وكلما مالت أسرعت. فعلى قوله هذا يجمع المريض عند ثلث القامة. وفي مختصر ابن عبد الحكم أن وقت الجمع يستوي فيه الخائف على عقله والمرتفق بالجمع، فيجمعان بأن تؤخر الظهر إلى العصر والمغرب إلى العشاء. وفي مختصر ابن شعبان أنهما يستويان أيضاً ولكن يكون وقت الجمع أول وقت الظهر وأول وقت المغرب. وذهب أشهب وسحنون وابن حبيب إلى أنه إذا جمع للارتفاق جمع بينهما في آخر وقت الظهر وأول وقت العصر. ورأى بعض الأشياخ أن المريض الخائف على عقله مخير في إيقاع الظهر عند الزوال أو عند آخر القامة. لأن تعجيل الصلاة أول الوقت غير واجب. فإن اختار تعجيل الظهر خيّر في العصر بين أن يجمعها مع الظهر أو يؤخرها. فإذا قلنا بأن الخائف على عقله يجمع أول الوقت فإن فعل ثم لم يغب عقله فقد قال عيسى يعيد الآخرة. وكأنه رأى أن الجمع أول الوقت احتياطاً للصلاة من أن يخرج وقتها ولم تصلّ لذهاب العقل. فإذا علم أن العقل لم يذهب فقد ارتفع شرط

إباحة التعجيل للثانية. وقد تقدم من الكلام في جمع المسافر ما يعلم منه وجه الاختلاف في هذا المعنى فمن تدبر ما قلناه هناك علم سبب هذا الاضطراب.

والجواب عن السؤال العاشر: أن يقال: أما الجمع لأجل الخوف من العدو فقال ابن القاسم في العتبية لم أسمعه ولو فعله لم أر به بأساً. وقد قال قبل ذلك لا يجمع بينهما فإن الله تعالى قال: ﴿**فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً**﴾[1]. فوجه إجازة الجمع بأن الجمع إنما شرع للارتفاق على ما قدمنا والحاجة إلى الارتفاق به في خوف العدو أمسّ فكان جواز الجمع أولى. ووجه المنع ما اعتل به لِما مُنع لأن الله سبحانه لما قال: ﴿**فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً**﴾، اقتضى ذلك الاقتصار على الارتفاق بتحويل الصلاة عن هيئتها وشكلها لا بتحويلها عن وقتها. وتحويلها عن وقتها زيادة على ما وقع في القرآن. فلا يثبت إلا بدليل. فإذا قلنا بجواز الجمع فمتى وقته؟ أشار بعض المتأخرين إلى أنه يجري على حكم ما قدمناه في المريض من مراعاة شاهد الحال. فإن كان خوف العدو يتوقع منه تأخير الصلاة عن وقتها جمع في أول الوقت كما يجمع المريض في أوله إذا خاف تأخير الصلاة عن وقتها بذهاب عقله، وإن كان الخوف لا يبلغ إلى ذلك ولكن يمنع من الإقبال عليها والانفراد بها كما يجب، جمع في وقتها المختار.

فـصـل

الرعاف في الصلاة

[و 195] **قال / القاضي أبو محمد رحمه الله:** ومن رعف في صلاته فإن كان يسيراً فتله وتمادى. وإن كان كثيراً نظر فإن كان قبل تمام ركعة بسجدتيها قطع ومضى وغسل[2] الدم واستأنف. وإن كان بعد عقد[3] ركعة بسجدتيها فهو مخير إن شاء

(1) سورة البقرة، الآية: 239.
(2) يغسل ـ غ ـ.
(3) عقد = ساقطة ـ غ ـ.

قطع وإن شاء مضى فغسل الدم في أقرب المواضع وبنى. وهذا للمأموم. واختلف في المنفرد.

قال الشيخ رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لِمَ بنى الراعف؟.

2 ـ وما حكم الدم الذي يخرج له في الصلاة؟.

3 ـ وما حكمه إذا تكلم في طريقه؟.

4 ـ وفي أي موضع يبني؟.

5 ـ ولِمَ لم يبن إذا لم يعقد ركعة؟.

6 ـ وهل يلغي بعض ما عمله إذا بنى؟.

7 ـ ولِمَ اختلف في المنفرد دون المأموم؟.

8 ـ وما صفة بنائه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الراعف فقد يتعلق في بنائه برواية ابن أبـي مليكة عن عائشة عن النبـي ﷺ أنه قال: «من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوض وليبن على صلاته ما لم يتكلم»[1]. وقد قدمنا نحن الكلام على هذا الحديث لما رددنا على أبـي حنيفة قوله إن الحدث عن غلبة يبنى معه على الصلاة إذا توضأ. وذكرنا ما قيل في هذا الحديث. وإن ابن أبـي مليكة لم يلق عائشة. وإن كان أصحاب أبـي حنيفة قالوا: قد لقيها. لأنه قال سمعتها تقرأ إذ تلِقّونه بألسنتكم بكسر اللام وتخفيفها. وإن كان إسماعيل بن عياش أسند هذا الحديث فإن الشافعي قال إسماعيل سيء الحفظ فيما يرويه عن غير الشاميين. وابن أبـي مليكة ليس شامياً. وقد روى أصحاب أبـي حنيفة مثل هذا الحديث من طرق غير طريق عائشة رضي الله عنها. وقد قال ابن عباس كان عليه الصلاة والسلام إذا رعف في صلاته توضأ قيل معناه غسل الدم. وما تقدم من الكلام على هذه الأحاديث يغني عن إعادته. وقد روي

(1) روى ابن ماجة عن عائشة رضي الله عنها من أصابه قيء أو رعاف أو مذي فينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم. في سنده إسماعيل بن عياش وهو ضعيف في روايته عن الحجازيين ح 1221 والهداية ج 4 ص 40.

عن ابن عباس وابن عمر وأنس رضي الله عنهم أن الرعاف لا يمنع البناء. قال القاضي أبو محمد ولا مخالف لهم. وأشار إلى أنها صارت كمسألة إجماع من الصحابة.

وإذا جاز البناء فإنه رخصة. والأفضل عند مالك أن يقطع ويستأنف، ولمالك في المجموعة: «ولولا ما قالت العلماء يبنى في الرعاف لرأيت أن يتكلم ويبتدىء. ولكن الشأن ما مضوا عليه. قيل فإن اختار الراعف أن يتكلم ويبتدىء. قال فلا بأس بذلك. وظاهر هذه الرواية أن القطع ليس بأفضل فإن اختار القطع وتكلم قبل أن يبتدىء الصلاة صحت صلاته. وإن ابتدأ من غير أن يتكلم فقال ابن القاسم يعيد الصلاة. قال ابن حبيب: كمن زاد في صلاته تعمداً»[1]. وكأنه رأى أن التمادي، لما كان جائزاً له ولم يحصل منه مما يضاد الصلاة ما يكون قاطعاً لها، وإنما حصل منه مجرد النية للقطع، لم يعدّ قاطعاً، وصار فيما يفعله كزائد في الصلاة تعمداً. وقد كنا تكلمنا على تحويل النية في الصلاة عند ذكر القاضي أبـي محمد في مفسدات الصلاة قطع النية عنها. فمن أحب تحقيق القول في هذا فليقف عليه هناك.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: الدم القاطر من أنف المصلي لا يخلو أن يكون لا يرجو انقطاعه إذا انصرف لغسله أو يرجو ذلك. فإن كان لا يرجو انقطاعه إذا انصرف لعادة علمها من نفسه، فإنه لا ينصرف. ويكفه ما استطاع ويمضي على صلاته. وقد قال ابن المسيب فيمن رعف فلم ينقطع عنه الدم أتم صلاته إيماء. وقاله مالك أيضاً. قال ابن مسلمة إنما أومأ لأنه إن سجد أضر به ذلك وكثر عليه الدم، فجاز الإيماء للضرورة كمن برأسه صداع يمنعه من السجود. وقال ابن حبيب ليس عليه أن يركع ويسجد ويقوم ويقعد فيتلطخ بالدم. فأشار ابن مسلمة إلى أن العلة ضرورة المرض وما في معناه. وأشار ابن حبيب إلى أن العلة صيانة الثوب والبدن عن التلطخ بالدم فيمكن أن يكون ابن حبيب رأى أنه إذا ركع وسجد تلطخ بالدم، فصار حاملاً للنجاسة. وإذا لم يفعل

(1) متعمداً ـ قث.

أمِن من التلطخ[1] وحمل النجاسة، فيكون أباح الإيماء للصون من النجاسة. ويمكن أن يكون رأى ذلك للتأذي بالتلطخ[1] فيكون ذلك كما حكاه ابن حبيب أيضاً في مسافر حضرته الصلاة والأرض كلها طين، فإنه يومىء للسجود عند ذلك عند مالك وأصحابه[2] إلا ابن عبد الحكم فإنه قال يجلس ويسجد على الطين. ولمالك في العتبية أنه يجلس ويسجد على الطين بقدر طاقته. واختلاف قول مالك في هذا مبني على تقابل أمرين فينظر في أيهما أولى والأولى ترك السجود صيانة للثوب والبدن من الطين، أو تقدمة حق الله تعالى في السجود. وإن تأذى بالطين، فقد تقدم اختلاف كثير في فروع مبنية على مثل هذا الأصل.

وقد قيل ينبغي أن يؤخر هذا الراعف الصلاة إلى آخر الوقت المفروض رجاء أن ينقطع الدم عنه حينئذٍ. وكأن هذا نحا به ناحية الراجي وجود الماء. وإن كان هذا الراعف يرجو انقطاع الدم، فإن[3] كان يسيراً يزيله بحكّه بين أصابعه فإن يفتله بين أصابعه[4] ويتمادى على صلاته. وإن كان كثيراً ويذهبه الفتل لثخانته فاختلف فيه: هل يفتله ويمضي على صلاته أو يخرج لغسله؟ فقال ابن حبيب: رأيت ابن الماجشون يصيبه الرعاف في الصلاة فيمسحه بأصابعه حتى تختضب فيغمس أصابعه في حصباء / المسجد ويردها ثم يمضي على [و 196] صلاته. وفي المدونة ينصرف من الرعاف في الصلاة إذا سال أو قطر، قل ذلك أو كثر فيغسله ويبني على صلاته. وإن كان غير قاطر ولا سائل فتله بأصابعه وتمادى. وكان أبو هريرة وابن المسيب وسالم رضي الله عنهم تتخضب أصابعهم دماً من أنوفهم فيفتلونه ولا ينصرفون. وقال مالك في المبسوط * إذا خرج من أنف المصلي دم ففتله *[5] فإن كان يسيراً فلا بأس به. وإن كان كثيراً فلا أحب

(1) التلطخ بالدم ـ قث.
(2) تعليق في هامش نسخة ـ و ـ ولأنه إذا سجد في الخصخاض دخل ذلك في عينيه فيتحصل له بسجوده عليه أذية فلأجل ذلك أباح له الايمان بالسجود دون الركوع.
(3) وإن كان ـ و ـ.
(4) بين أصابعه = ساقطة ـ قث.
(5) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

ذلك حتى يغسل أثر الدم. وفي المجموعة قيل لمالك إن امتلأت له أربع أصابع إلى الأنملة، ويقدر أن يفتله؟ قال لا شيء[1] عليه. قيل له إن امتلأت الأربعة إلى الأنملة الوسطى قال هذا كثير. ورأى أن يعيد صلاته. قال بعضهم معنى قوله: إن امتلأت له أربع أصابع إلى الأنملة أي كلما امتلأت أنملة فتلها. وإنما قال في امتلاء الأصابع إلى الوسطى ما قال لأنه امتلأ له أكثر من الدرهم فصار حامل نجاسة. فلهذا قال يقطع.

وأما لو سال ولم يصل إلى بدنه أو ثيابه فإنه ينصرف ويغسل الدم ويبني. وقد أشار بعضهم فيما حكيناه عن ابن المسيب ومن معه إلى أن ظاهره اختضاب الأصابع كلها وهذا في حيز الكثير. ولعل المراد الأنامل العليا.

وسبب الاختلاف في هذا القسم ما كنا قدمناه من الاختلاف هل يراعى موضع النجاسة أو قدرها. فراعى عبد الملك قدر النجاسة وراعى في المبسوط موضعها لأنها حلت في محل كثير، وإن أذهبها الفتل. وقد تقدمت الإشارة إلى أن المذهب على قولين في هذا الأصل.

وإن كان هذا الكثير لا يذهبه الفتل ويرجو انقطاعه متى غسله فهذا ينصرف لغسله في أقرب المواضع إليه ثم يعود إلى صلاته.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا تكلم الراعف في صلاته عمداً بطلت صلاته. واختلف المذهب في كلامه سهواً، فقال ابن حبيب إن تكلم في انصرافه أبطل صلاته وإن تكلم في رجوعه لم تبطل صلاته. وفي كتاب ابن سحنون أن الإمام يحمل ذلك عن الراعف إذا كان قد عقد معه ركعة. وفي المدونة إن رعف الإمام[2] فلما خرج تكلم بطلت صلاته. قال ابن الماجشون: إن تكلم[3] سهواً أو عمداً. وفي كتاب ابن سحنون إن تكلم سهواً. والمستخلف في الصلاة حمل ذلك عنه. فوجه الإبطال مع العمد للكلام قصده بفعل ما يضاد

(1) يفتله فلا شيء عليه - و -.
(2) إن رعف إمام - قث.
(3) إن تكلم - قث.

الصلاة. ووجه الإبطال مع السهو قوله ﷺ: «من قاء أو رعف أو أمذى في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم»[1] فعم أنواع الكلام سهوه وعمده، وكون الراعف فذاً أو مأموماً. وقد أشار ابن الماجشون إلى هذا بقوله إذا تكلم الراعف في ذهابه لغسل الدم عنه ابتدأ صلاته. وذلك لأن السنة إنما جاءت في بناء الراعف ما لم يتكلم. لكن قوله إذا تكلم في ذهابه لغسل الدم، إن أراد سائراً أو راجعاً فإنه لا يتحقق له وجه. لأن عموم الحديث يقتضي المساواة بين السير والرجوع. وكذلك قوله في المدونة فلما خرج تكلم، إن كان أراد أيضاً بذكر الخروج والتقييد به، الإشارة إلى التفرقة بين السير والرجوع، فهذا خلاف مقتضى العموم أيضاً. وإن كان أراد بما في المدونة وبما قال ابن الماجشون المساواة بين السير والرجوع ولم يقع ما ذكرناه عنهما تقييداً، فهو مقتضى العموم[2]. وأما ابن سحنون فإنه رأى أن الإمام يحمل ذلك عنه كما يحمله عنه لو كان خلفه ولم يرعف. وكذلك المستخلف يحمل عن من استخلفه لأنه صار كإمام له. لكن تقييد ابن سحنون بعقد الركعة إن كان أراد به أن من لم يعقد ركعة فلا يبني فهذا لا فائدة لإيراده هاهنا، لأنه إذا كان من لم يعقد ركعة لا يبني وإن لم يتكلم فلا شك أنه إذا تكلم أحرى أنه لا يبني. وإن كان أراد به: يبني وإن لم يعقد ركعة لكن الإمام لا يحمل عنه الكلام إذا لم يعقد ركعة. فهذا غير واضح. لأنه إذا كان في حكم الإمام استوى عقد الركعة وترك عقدها كما يستوي ذلك فيمن لم يرعف، وقد تكلم قبل عقد الركعة أو بعد عقدها. وقول ابن سحنون إن رعف قبل أن يعقد معه ركعة لم يحمل عنه الإمام السهو: ظاهره عندي أنه أراد أنه لا يحمله وإن بنى. لأن من لم يبن لا شك في أنه ليس في صلاة فيحمل عنه فيها ما يحمل.

وإن اختلف المذهب في الإمام إذا أبطل صلاته هل يسري ذلك إلى إبطال صلاة الراعف؟ ففي كتاب ابن سحنون أن صلاة الراعف تبطل وهو طرد قوله إن الإمام يحمل عنه سهو الكلام. وفي المجموعة عن سحنون لا تبطل صلاة

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) فهو ما اقتضى العموم ـ و ـ.

الراعف. وكأنه رأى أن بخروجه لغسل الدم صار كمن خرج عن حكم الإمام. واختلف في الراعف إذا مشى في ذهابه على قشب يابس فقال ابن سحنون تبطل صلاته وقال ابن عبدوس لا تبطل. قال بعضهم هو كالصلاة في طريق المسجد وفيها أرواث الدواب وأبوالها. وقد فُرّق بينهما بأن الراعف ليس بمضطر إلى المشي على القشب اليابس بخلاف طريق المسجد بحصول الضرورة فيها.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: لا يخلو الراعف إذا خرج لغسل الدم أن يرجو إذا عاد إلى / مُصلّاه إدراك بعض صلاة الإمام أو لا يرجو إدراك [و 197] شيء من صلاته. فإن رجا إدراك بعض صلاة الإمام فلا يخلو إما أن يرجو إدراك ركعة فأكثر أو إدراك أقل من ركعة. فإن رجا إدراك ركعة فأكثر فلا بد من عودته لاتباع الإمام في بقية صلاته. لأنا إنما أبحنا له مفارقته للضرورة فإذا ارتفعت الضرورة فلا يصح أن يصلي منفرداً * ما يمكنه فيه اتباع إمامه *(1) وإن كان لا يدرك إلا أقل من ركعة فالمشهور من المذهب أن يعود لاتباع إمامه في بقية صلاته ولو لم يبق منها إلا التشهد. وقال ابن شعبان يصلي مكانه. فوجه المشهور أنه لا يسوغ له مفارقة الإمام فيما قل أو جل إذا لم يرعف، فكذلك إذا رعف وزال حكم الرعاف. ووجه قول ابن شعبان أن ما دون الركعة لا تتأكد حرمته تأكيداً يباح له المشي في الصلاة وفعل ما يضادها من مشي واستدبار قبلة مما تدعو الضرورة إليه. وإذا لم يكن له هذا التأكد في الحرمة جاز مفارقة الإمام لصيانة الصلاة من فعل يضادها. وقد منع المذهب في أحد القولين من بناء الراعف على ما دون الركعة، لما لم يكن لما دون الركعة من التأكد حرمة تمنع من إبطاله عند الضرورة. ولو رجع لرجاء الإدراك، فتبين أنه أخطأ في تقديره ووجد الإمام قد أكمل صلاته أتم هذا صلاته ولم تبطل لرجوعه حيث لا يجب عليه الرجوع في الباطن. لأنه رجع رجوعاً مأموراً به. إلى هذا ذهب ابن القاسم في المبسوط.

وإن كان لا يرجو إدراك شيء من صلاة الإمام فلا يخلو إما أن يكون في صلاة الجمعة أو في غيرها من الصلوات. فإن كان في صلاة الجمعة فإنه يرجع

(1) محو في نسخة - و - والتصحيح من - قث.

إلى الجامع لكون الجامع شرطاً في صلاة الجمعة. وهل الرجوع هاهنا شرط في صحة الصلاة أم لا؟ المذهب على قولين: المشهور منه والظاهر من قول مالك أنه شرط في الصحة. وإن إكمال الصلاة لا يجزي إلا فيه. وقد قال ابن المواز فيمن ذكر سجدتي السهو قبل السلام من الجمعة فلا يسجدهما إلا في المسجد، فإن سجدهما في غير المسجد لم يجزه. وقال المغيرة في الراعف إن حال بينه وبين الرجوع واد فليضف لركعته ركعة أخرى ثم يصلي أربعاً. فلم ير إكمال الصلاة جائزاً في غير المسجد، وإن كان قد منع من المسجد. هذا إذا كان الفرض عنده الأربع التي يأتي بها بعد إكمال الجمعة. والقول الثاني إن الرجوع إلى الجامع ليس بشرط في الصحة. قال ابن شعبان: يرجع إلى أدنى موضع يصلي فيه بصلاة الإمام فيُتم هناك لأن الجمعة لا تكون إلا في المسجد. فإن أتم في موضعه لم أرَ عليه إعادة. فأشار هاهنا إلى أن الرجوع إلى الجامع من فضيلة ما بقي عليه من فضيلة صلاته لا من شرط صحتها. وكأن الجامع إنما يجب عند تكامل شروط الجمعة. فهذا إذا سقط عنه اعتبار الجماعة فيما بقي من صلاته سقط عنه اعتبار الجامع في شروط الصحة. وقوله يكمل في أدنى موضع يصلي فيه بصلاة الإمام. إنما اعتبر أدنى ما يصلى فيه بصلاة الإمام لأن ما زاد على ذلك مستغنى عنه. فإن قيل فإذا كانت الصلاة عنده جائزة بموضعه فالرجوع إلى أدنى موضع مستغنى عنه فيجب ألا يؤمر به.

قيل قد رآه الجمهور شرطاً في الصحة. فكأن أقل المراتب فيه عند ابن شعبان أن يراه فضيلة فيأمر به للخروج من الخلاف وتحصيل هذه الفضيلة. وإن كان في غير صلاة الجمعة أكمل في موضعه. هذا هو المعروف من المذهب.

وفي المدونة عن مالك يرجع إلى إتمام الصلاة في مسجدي الحرمين المسجد الحرام ومسجد الرسول ﷺ. وكأنه رأى أن فضيلة المكانين تقتضي الرجوع وإن لم يكن المكانان شرطاً في صحة الصلاة. وهذا كمسلك ابن شعبان في أمره بالرجوع إلى صلاة الجمعة إلى حيث تصلى فيه الجمعة وإن لم يكن الرجوع عنده شرطاً في الصحة. فإن ظن هذا المصلي أنه لا يدرك فصلى مكانه

ثم تبين له أنه أخطأ وأنه لو رجع أدرك، فإن صلاته تجزيه. وقد قدمنا قول ابن القاسم في المبسوط في هذا المعنى.

ولو كان الراعف في صلاة الجنازة ففي الموازية يرجع إذا غسل الدم إلى الموضع الذي صلى فيه فيتم بقية التكبير. وكذلك صلاة العيدين. ولو أتم صلاة العيدين في بيته أجزأه. وقال أشهب إن خاف فوات الجنازة أو العيدين فليمض على صلاته ولا ينصرف. وكذلك إن رأى في ثوبه نجاسة وليس معه غيره ويخاف الفوات في انصرافه. وليس كمن كان على غير وضوء فأراد التيمم للإدراك لأن التيمم لا يكون إلا في سفر أو مرض.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: اختلف قول مالك فيمن رعف قبل أن يعقد ركعة بسجدتيها هل يبني أم لا؟ فوجه البناء المراعاة لحرمة إبطال الصلاة. ووجه القطع والاستئناف أنه لم يمض من الصلاة ما له من تأكد الحرمة ما يباح معه فعل ما يضاد الصلاة من مشي وغيره. وقال بعض المتأخرين هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في الفذ هل يبني أم لا؟ فمن جوزه جوزه هاهنا. ومن منعه للفذ منعه هاهنا. ولذلك فرق ابن حبيب بين الجمعة وغيرها لأن الجمعة لا تكون إلا بإمام ولا يحصل للمأموم حكم صلاة الإمام إلا بأن يصلي ركعة بسجدتيها. وعلى طريق[1] من قال لا يبني على أقل من ركعة لضعف حرمتها على ما أشرنا إليه جرى الأمر في مسألة المدونة فيمن رعف بعد سلام الإمام أنه يسلم وتصح صلاته. ورأى أن إيقاع السلام بالنجاسة مع قلة مقداره والاختلاف في كونه فرضاً أولى من فعل ما يضاد الصلاة من مشي وغيره. لكنه قال في المدونة / إذا رعف قبل سلام الإمام خرج لغسل الدم. وكأن طرد ما [و 198] قلناه من التعليل يقتضي أنه لا ينصرف، لكن حمل المسألة بعض الأشياخ على أن المراد بها أن الإمام لم يسلم بالحضرة. فأما لو سلم عقيب رُعافه فإنه لا ينصرف بل يسلم وتصح صلاته. وهذا الاعتذار صحيح يسلم من المناقضة فيما قلناه لأنه إذا لم يسلم بالحضرة والمأموم يجوز تطويل اللبث فإطالة اللبث بالنجاسة لا يحسن.

---

(1) طريقة ـ قث.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما الراعف فقد اختلف المذهب فيه إذا رعف، وقد عمل بعض أجزاء الركعة. إما القراءة خاصة أو القراءة والركوع أو القراءة والركوع وسجدة واحدة؟ هل يعتد لما عَمِله من ذلك ويبني عليه أو يلغيه ويستأنف جملة عمله[1] إذا عاد؟ فمذهب مالك في المدونة الإلغاء. ومذهب ابن الماجشون وابن حبيب الاعتداد بما عمل والبناء عليه. وقد روى ابن وهب أيضاً عن مالك الجنوح إلى هذا الذي حكيناه عن عبد الملك، وأنه لو فعله الراعف لأجزأه. وسبب هذا الاختلاف ما كنا قدمنا الإشارة إليه في مواضع من تقابل أمرين تجب الموازنة بينهما أيها أخف فيرتكب؟ وذلك أن تكرير العمل في الصلاة خارج عن أصل ما شرع. وتفرقة أجزاء الركعة بعضها عن بعض خارج أيضاً عن أصل ما شرع فيها. فأي هذين الخروجين أخف فيرتكب؟ وفيه وقع الخلاف. والأولى ترك الإعادة والبناء على ما مضى إذا قيل بصحة البناء في الرعاف. لأن الراعف قد دخلت التفرقة في صلاته. فلا فرق بين أن تدخل بين ركعاتها أو بين أجزاء ركعاتها. وتكرير العمل لم يدخل صلاته. فإحداث أمر لم يكن مراعاة لأمر قد كان لا معنى له.

فإذا قلنا أنه يبني على ما مضى فإنه يرجع إلى الحالة التي عليها قطع. فإن لم يكن فرغ من القراءة قرأ من حيث انتهى. وإن كان فرغ من القراءة ركع إذا رجع. وإن رعف في مبتدأ جلسته قبل أن يتشهد رجع إلى الجلوس والتشهد.

وإذا قلنا أنه لا يبني وأصابه الرعاف في أول ركعة وألغى ما عمل، فهل يلغي الإحرام أو يبني عليه؟ اختلف فيه فقال ابن القاسم وأشهب يبتدىء الإحرام. وقال سحنون لا يبتديه. وقد كنا قدمنا الاختلاف في صحة البناء فيمن لم يعقد من الصلاة ركعة. وذلك اختلاف وتوجيهه عائد هاهنا. وقد قال بعض المتأخرين إن الإحرام ركن قائم بنفسه كالركعة التامة فصح البناء عليه بخلاف بعض الركعة. فأشار بهذا إلى التفرقة بين إلغاء ما لم يكمل من أجزاء الركعة الأولى وترك إلغاء الإحرام منها. وإن أجزاء ما عمل منها إنما اختلفت في

(1) ويستأنف عمله ـ قث.

الإلغاء للفرق الذي ذكرناه. وقد اختلف المذهب في الراعف في الأولى من صلاة الجمعة قبل إكمالها، ثم أتى وقد فرغ الإمام. ففي المدونة يبتدىء الظهر أربعاً. و[1] قال سحنون يبني على إحرامه. وروي عن مالك أيضاً أنه يقطع ويبتدىء بإقامة. وقال أشهب: أستحب أن يتكلم ويبتدىء، وإن بنى على إحرامه أجزأه. وإن كان قد سجد سجدة فسجد أخرى وصلى ثلاثاً أجزأه فأباح له البناء على الركوع وإحدى السجدتين. وإن كان ذلك إنما وقع بنية الجمعة فأكمل عليه صلاته ينوي بها الظهر. ولو أكمل هذا على هذه السجدة صلاة الجمعة لتخرج عند شيخنا أبـي الحسن اللخمي صحة الصلاة من قول أشهب في الموازية: في من أدرك الثانية من الجمعة ثم ذكر بعد سلام الإمام سجدة، فإنه يسجدها ويأتي بركعة وتجزيه الجمعة. وهذا التخريج للنظر فيه مجال. وقد يفرق بين المسألتين بأن ناسي إحدى السجدتين من الثانية حتى سلم الإمام لم يحل بينه وبين إصلاحها حائل على أحد القولين عندنا، وإذا لم يحل بينه وبين إصلاحها حائل وكان مأموراً بفعلها قدّر كأنه فعلها مع الإمام وتابعه فيها. ومن تابع الإمام في صلاة الجمعة في ركعة بسجدتيها بنى عليها جمعة من غير خلاف عندنا. والذي رعف في الأولى بعد أن ركع وسجد سجدة قد فعل الإمام في حال تشاغله بغسل الدم جميع الركعة الثانية. وعَقد الإمام ركعة كاملة يمنع من العود لإصلاح ما فات في حق الغافل. وإذا منع من العود لإصلاح ما فات، فقد صارت السجدة التي يفعلها بعد سلام الإمام غير مقدر فيها متابعة الإمام. وإذا لم يُقدّر فيها متابعة الإمام لم يدرك من الجمعة ركعة كاملة. ومن لم يدرك من الجمعة[2] ركعة كاملة فلا جمعة له من غير خلاف عندنا.

وجملة الأمر أن مسألة أشهب في الموازية إنما بناها على أن السلام لا يحول بين المصلي والإصلاح. وهو قول مشهور عندنا. وأما إن كانت ركعة كاملة فإنها تمنع الغافل من العود للإصلاح من غير خلاف عندنا أعلمه على ما مضى بسط القول في باب الناعس. ومن تدبر هذا تبين أن تخريجه رحمه الله فيه

(1) الواو = ساقطة في جميع النسخ.
(2) من الجمعة = ساقطة ـ قث.

نظر. فإن قيل أنتم بنيتم القدح في تخريجه على أن السلام لا يمنع الناعس من الإصلاح ويمنعه عقد الركعة من الإصلاح. والراعف بخلاف الناعس لأن الراعف إذا جاء وقد عقد الإمام بعده ركعة فإن له أن يفعل بعض أجزاء الركعة التي رعف فيها، وإن عقد الإمام بعده ركعة، ما لم يكن التشاغل بفعل ما بقي عليه من أجزاء الصلاة يفوته الركعة التي أصاب الإمام فيها. / وأبو الحسن إنما [و 199] خرج من قول أشهب في الغافل عن السجدة الآخرة من الجمعة مسألة الراعف قبل إكمال السجدة من الركعة الأولى. والراعف يحول بينه وبين الإصلاح والبناء ما فعله الإمام بعده سواء كان السلام أو عقد ركعة. وإذا استوى في حق الراعف السلام وعقد ركعة كان التخريج صحيحاً. قلنا الغرض مما قلناه أن صلاة الجمعة من شرطها الجماعة في ركعة كاملة من غير خلاف في المذهب. ومسألة أشهب في الغافل عن السجدة الأخيرة حتى سلم الإمام. قدّر أشهب أن المأموم إذا سجد بعد سلام الإمام فكأنه سجد معه وتابعه، وصار كرجل تأخر بعد سجود الإمام قليلاً. وإذا قدّر هذه الركعة كأنها كلها مفعولة مع الإمام صح بناء الجمعة عليها. والسجدة الأخيرة من الركعة الأولى قد لا يقدّر أشهب كونها مفعولة مع الإمام لكثرة ما فعل الإمام بعدها من الأفعال التي تمنع من الإصلاح في بعض الأعذار، بخلاف السلام الذي لا يمنع من الإصلاح في عذر من الأعذار على أحد القولين. وإذا كان ما فعل الإمام بعد السجدة الأولى أشد حرمة هاهنا لكونه مانعاً من الإصلاح في حق الغافل دون الراعف من السلام الذي لا يمنع أحداً من الإصلاح، وأمكن أن تقدّر السجدة المفعولة من بقية الصلاة[1] مضافة إلى الركعة الثانية فيصير الجميع كأنه لم ينسحب عليه حكم الجماعة. إذ إنما ينسحب حكم الجماعة على من صحت له ركعة مع الإمام، لم يتضح هذا الإلزام. ولو فعل هذا الراعف بعد رعافه فعلاً من أفعال الصلاة هل يعتد به ويبني عليه أم لا؟ ذهب ابن حبيب إلى أنه يعتد بثلاثة أشياء رفع رأسه من الركوع وهو راعف أو من السجود أو قيامه إلى الثالثة بعد فراغ تشهده. وكأنه رأى إذا حصل له الركوع والسجود ولا رعاف به ثم عرض له الرعاف فرفع منهما

(1) الأولى - قث.

فإن الرفع منهما يجزيه ولا يعيده إذا عاد إلى البناء. لأن المقصود من الركعة والسجدة قد حصل فإذا حصل المقصود سالماً من موانع الصلاة عُدّ ما تعلق به وكان تابعاً له في حكم السالم، وإن كان به رعاف حينئذٍ.

وقد كنا قدمنا اضطراب القول في الرفع من الركوع هل هو فرض في نفسه أم لا؟ وذكرنا ما قاله الناس في الرفع من السجود وأشرنا إلى الاضطراب أيضاً في الحركة إلى الأركان. وهل القيام إلى الثانية مراد في نفسه أو المراد حصول المصلي قائماً؟ وإذا لم تكن هذه الأمور مرادة في نفسها كان قول ابن حبيب أوضح منه إذا بني على القول بأنها مرادة في نفسها. وإذا قلنا بأن الراعف يعتد بأجزاء الركعة ويبني عليه، فإنه متى عاد فعل الأجزاء الباقية من الركعة ما لم يكن تشاغله بفعلها يفيته مع الإمام عقد الركعة التي صادفه فيها ولا يمنعه من البناء وإكمال ما بقي عليه من الركعة صلاة الإمام ركعة في غيبته، بخلاف الناعس لأن الناعس إذا زال عذره والإمام لم يعقد ركعة كان اتباع الإمام أولى به من تشاغله بقضاء ما فات. لأنه إن تشاغل بقضاء ما فات زاد في الفوات. والراعف في حال غسله الدم غير مأمور باتباع الإمام فيما عقده بعده. ولا يمكنه ذلك، فلهذا لم يمنعه ذلك من الإصلاح. ولكنه إذا صادف الإمام في حال يكون تشاغله بإصلاح ما رعف فيه يفيته الركعة مع الإمام منع ذلك وصار كالناعس. وكذلك الناعس لو تمادى به النعاس حتى عقد الإمام ركعة أخرى لم يمنعه ذلك من الإصلاح لما كان في حال نعاسه غير مخاطب بالاتباع كالراعف إذا تشاغل بغسل الدم[1]، فالراعف والناعس جاريان على أصل واحد.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: اختلف المذهب في الراعف إذا كان فذاً هل يبني أم لا؟ فأجاز مالك له البناء. ومنعه ابن حبيب، فكأن مالكاً رأى أن الظواهر والآثار عن الصحابة المقتضية للبناء لا تخص مصلياً دون مصل فحملها على إطلاقها. وكأن البناء في الراعف لحرمة قطع الصلاة، واحتياطاً من إبطال العمل بمانع وقع عن غلبة، ولم يؤثر في نقض الطهارة. وهذا حاصل في الفذ كما هو حاصل فيمن كان في جماعة. وكأن ابن حبيب رأى أن البناء في

(1) ساقطة ـ و ـ.

الرعاف لحرمة الجماعة وفضلها. ألا ترى أن المصلي يقطع في بعض الأعذار إذا كان فذاً. ولا يقطع إذا كان في جماعة لحرمتها. ولا يبني إذا كان فذاً لفقد حرمة الجماعة التي هي سبب البناء.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: أما صفة بناء الراعف فقد تقدم القول فيه مبسوطاً لما تكلمنا على القضاء والبناء. وهل يكون المأموم إذا فاته شيء قاضياً فيه أو بانياً؟ وهل يكون الفذ أيضاً قاضياً أو بانياً؟ وهل القضاء والبناء إنما يفترقان في القراءة خاصة دون القيام والقعود أو يفترقان في جميع ذلك؟ وإذا اجتمع القضاء والبناء أيهما يقدم؟ وذكرنا ما في هذا كله من الاختلاف، وسبب الاختلاف فيه، فلا معنى لإعادته. وفي الموازية أن الإمام إذا سجد سجدة التلاوة بعد خروج الراعف أن الراعف إذا عاد لإصلاح ما فاته سجدها قبل إكمال صلاته، ليقْفوَ أثرَ إمامه ويفعل على حسب ما كان يفعل. وهذا / هو المعتمد في هذا الباب إكمال الصلاة على ما بقي من ترتيبها سوى ما [و 200] أشرنا إليه من الاختلاف في الفصول التي قدمناها فمن أحب بسط فروع هذا الباب، طالع هذا الموضع الذي أحلناك عليه.

فصل

صلاة المريض

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وصلاة المريض بحسب إمكانه ولا يسقط عنه ما يقدر عليه لعجزه عن غيره. ويختار له أن يجلس متربعاً ويثني رجليه للسجود[1]. فإن لم يقدر على السجود أومأ. وجعله أخفض من الركوع. وإن عجز عن الجلوس اضطجع على جنبه[2] الأيمن مستقبل القبلة فإن لم يتمكن من ذلك فعلى ظهره.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة. منها أن يقال:

(1) في السجود ـ الغاني ـ.
(2) شقه ـ و ـ قث ـ.

1 ـ ما حكم المريض إذا عجز عن ركن دون ركن؟ .

2 ـ وما حكمه إذا عجز عن الإيماء برأسه؟ .

3 ـ وما حكمه إذا عجز عن الجلوس وصلى مضطجعاً؟ .

4 ـ وما صفة الإيماء؟ .

5 ـ وفي أي موضع يجوز الإيماء؟ .

6 ـ وما صفة الجلوس؟ .

7 ـ وما الأعذار المبيحة لترك القيام؟ .

8 ـ وما حكم العجز إذا تغير في الصلاة؟ .

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الأصل عندنا أن يصلي المريض بحسب طاقته من غير لحوق مشقة له. فإن عجز عن القيام فأمكنه أن يفعله متكئاً صلى متكئاً. فإن لم يقدر على القيام ولا التوكؤ صلى جالساً. فإن لم يقدر على الجلوس إلا مستنداً. ولكنه لا يستند إلى جُنُب ولا إلى حائض. فإن فعل أعاد في الوقت. واختلف المتأخرون في علة الكراهة في الاستناد إليهما. فقال ابن أبي زيد وغيره إنما ذلك لنجاسة ثيابهما وأبدانهما. فلو تحققت الطهارة لجاز ذلك. وقال القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا إنما كره ذلك لأن مسند المريض إليه يجب أن يكون حكمه حكم المصلي. لأن إمساك المصلي معاونة له على فعل الصلاة فيجب أن يكون متوليه على أكمل أحواله. ولذلك أُمِر من حمل الجنازة أن يتوضأ لها، صلى عليها أو لم يصل. قال بعض المتأخرين هذا الحكم يختص بالمستند إليه لا بالمصلي. وقول ابن القاسم يعيد في الوقت إشارة إلى رجوع التعليل إلى المصلي. وطرد ما قال القاضي أبو محمد، يقتضي أيضاً أَلّا يستند لغير متوض. وقال بعض أشياخي إنما كره ذلك لأنهما في حكم النجس. ولذلك مُنعتا[1] دخول المسجد. ولهذا أعيدت الصلاة في الوقت. ويتخرج جواز ذلك على قول ابن مسلمة بجواز دخولهما المسجد لأنهما في حكم الطاهر. وقد قال عليه الصلاة والسلام: المؤمن لا ينجس[2]. وفي

(1) منعنا ـ و ـ قث ـ.

(2) متفق عليه رواه البخاري ومسلم.

الصحيح أنه ﷺ كان يصلي وأن بعض ثوبه إذا سجد ليصيب زوجته ميمونة وهي حائض[1].

فإن عجز عن الركوع وقدر على القيام لم يسقط عنه فرض القيام. وقال أبو حنيفة هو بالخيار إن شاء صلى قاعداً وإن شاء صلى قائماً. هكذا نقل هذه المسألة عن أبـي حنيفة بعض أصحاب الشافعي. ونقلها بعض أصحابنا إذا عجز عن السجود دون القيام فقال أبو حنيفة صلاته كلها جلوس. ونقل بعض أصحاب أبـي حنيفة إذا عجز عن الركوع والسجود دون القيام لم يلزمه القيام وإن شاء صلى قاعداً يومىء إيماء. وبالجملة فإن مذهبنا أن فرض القيام لا يسقط بالعجز عن غيره. وقد قدمنا ما قيل في قيام العاجز عن القراءة. وإنما تكلمنا هاهنا على فرض القيام على الجملة في حق القادر على القراءة.

والدليل على أن القيام لا يسقط بالعجز عن غيره أن الأصل فيما يسقط لعذر أن يتقدر بقدر عذره. فإن كان العجز هو العذر تعذر الساقط بمقدار العجز. لأن العجز كعلة في السقوط والحكم يتقدر بقدر علته. ألا ترى أن العاجز عن القيام خاصة لا يسقط عنه الركوع والسجود. وكذلك القراءة لا يسقطها العجز عن غيرها. والمريض[2] إذا قدر على القعود لم يصل مضطجعاً. وقد قال ﷺ: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب»[3]. فأمر بالقيام على الإطلاق بشرط الاستطاعة.

وأما أبو حنيفة فإنه يحتج بأن القيام تبع لهذه الأركان فإذا سقط المتبوع سقط التابع. وإذا كان القيام إنما أريد لها فإن لم تكن فلا معنى لإيجابه. ألا ترى أن النافلة لما سقط فيها الركوع سقط فيها القيام[4]. والقراءة لم تجب لأجل غيرها فتسقط بالعجز عن ذلك الغير. وأما القادر على الإيماء قاعداً، فإنما

(1) روى البخاري بسنده إلى ميمونة قالت كان النبـي ﷺ يصلي وأنا إلى جنْبه نائمة فإذا سجد أصابني ثوبه وأنا حائض.

(2) المومىء ـ و ـ.

(3) رواه البخاري والنسائي والبيهقي. الهداية ج 4 ص 34 ونصب الراية ج 2 ص 175.

(4) لما سقط فيها القيام والقراءة لم تجب ـ و ـ قث ـ.

لم يصل مضطجعاً، لأن استقبال القبلة يجب. والتوجه إليها، إنما يكون بالقيام أو القعود. والمستلقي على قفاه لم يستقبل القبلة، وإنما استقبل السماء، ولو استقبل القبلة بالإيماء على جنبه لم يكن ذلك استقبالاً لأنه إنما يكون الإيماء إلى يسار القبلة لا إلى القبلة. فحقيقة الاستقبال حالة الإيماء غير حاصل. وعمدة أصحاب أبي حنيفة كون القيام تبعاً. وهذا لا يسلم لهم. ولا يسلم لهم ما قالوه في النافلة لأن القيام فيها ساقط في الأصل لا لأجل سقوط الركوع. وإذا ثبت أن القيام لا يسقط بالعجز عن غيره. فلا يخلو القائم: أن يقدر على الجلوس ليسجد أو لا يقدر على ذلك. فإن قدر على ذلك وعجز عن الركوع أيضاً صلى قائماً وأومأ للركوع ثم جلس وأومأ للسجود فإن قدر على الركوع دون السجود ركع ثم جلس وأومأ للسجود وإن كان القادر على القيام لا يستطيع أن يجلس إذا قام ولا يقدر على الركوع والسجود صلى الصلاة كلها قائماً مومياً للركوع والسجود. فلو كان المريض لا يعجز عن ركن إلا إذا تلبس بركن آخر مثل أن يكون إذا افتتح الصلاة قائماً وجلس للسجود في الأولى فإنه لا يقدر على القيام في باقي صلاته. وإن لم يجلس قدر أن يصلي صلاته كلها قائماً لكنه يومىء للسجود في الثلاث ركعات الأولى ثم يجلس في الرابعة فيسجد، فأي الأمرين أولى به، الاحتفاظ على قيام ثلاث ركعات مع الاقتصار على الإيماء بسجودها أو السجود في سائر الأربع ركعات / مع الاقتصار على الجلوس في الثلاث الأواخر منها؟ هذا مما اضطرب فيه المتأخرون فمال أبو إسحاق رحمه الله إلى إيثار السجود على القيام لأن السجود في الأولى يسبق فرضه فرض القيام في الثانية. ولا يترك فرض حضر وهو قادر عليه لفرض آخر لم يحضر. ولأن السجود مجمع على كونه فرضاً وهو من أعظم أركان الصلاة. وإلى هذا مال بعض أشياخي. واعتل بأن القيام مختلف في كونه فرضاً فما أجمع عليه أولى أن يراعى. وذهب بعضهم إلى أنه يصلي الثلاث الأول ركعات قائماً يومىء فيها للسجود وأن ذلك أولى من صلاته الثلاث ركعات جالساً ساجداً. وكأن هذا رأى أن اعتبار القيام أولى. ولا يكاد يتحقق لهذا المذهب ترجيح إذا كان الجلوس بعض القيام. كما أن الإيماء للسجود بعض السجود.

[و 201]

هذا إذا كان تلبسه بركن مفروض يعجزه عن ركن مفروض آخر. وأما لو كان عجزه في ركن ليس بمفروض مثل أن يكون المريض لا يقدر إذا قام أن يقف إلا مقدار قراءة أم القرآن فإن صلّى قائماً اقتصر عليها وإن صلّى جالساً قرأ بأم القرآن وسورة فإنه يصلي قائماً لأن القيام فرض وقراءة السورة التي مع أم القرآن ليست بفرض، فلا يترك فرضاً لما ليس بفرض.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا لم يستطع المريض أن يومىء برأسه للركوع والسجود فهل يومىء بطرْفه وحاجبه ويكون مصلياً بهذا الفعل مع النية للصلاة؟ مقتضى المذهب فيما يظهر لي أنه يؤمر بذلك ويكون مصلياً به، وبه قالت الشافعية وقال أبو حنيفة لا يصلي في هذا الحال وتسقط الصلاة. وقد قال ابن القاسم في العتبية إذا لم يقدر المريض على التكبير والقراءة بلسانه فلا يجزيه أن ينوي ذلك[1] بغير حركة اللسان بقدر ما يطيق. وهذا وإن كان فيه إشارة إلى أن النية لا تنفع فإن المراد به أن يأتي بحركة ما في اللسان[2] إذ لا يعجز عنها مع أن العجز عن القراءة أصلاً لا يسقط فرض الصلاة. وكأن أبا حنيفة رأى أن هذا إثبات صلاة بقياس. ولا يثبت أصل الصلاة بالقياس. ولأنه لم يأت بالركوع والسجود ولا ببعض منه، وهما مقصودا الصلاة. والمومىء أتى ببعض ذلك. واحتج أصحابه بأن ابن عمر روى عن النبي ﷺ: فإن لم تستطع فعلى القفا تومىء إيماء فإن لم تستطع فالله أولى بقبول العذر[3]. واحتجت الشافعية بقوله ﷺ: يصلي المريض قائماً فإن لم يستطع صلّى جالساً فإن لم يستطع صلّى على جنبه مستقبلاً القبلة فإن لم يستطع صلّى مستلقياً على قفاه ورجلاه في القبلة[4] وأومأ بطرفه وحاجبه[5].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا لم يقدر المريض على

(1) ذلك = ساقطة ـ و ـ.
(2) بحركة بما في اللسان ـ و ـ.
(3) حديث غريب: نصب الراية ج 2 ص 176.
(4) في هامش ـ و ـ تصحيح بالقبلة.
(5) أخرجه البيهقي بلفظ قريب منه عن الحسن بن علي. كنز العمال ج 3 ص 234.

الجلوس وكان فرضه الاضطجاع فهل يصلي على جنبه أو ظهره؟ فيه قولان: أحدهما أنه يصلي على جنبه وهو المشهور. وبه قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه والشافعي. والثاني أنه يصلي على ظهره ورواه ابن حبيب عن ابن القاسم وبه قال أبو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي. وروي عن ابن عمر المذهبان.

فوجه البداية بالجنب قوله ﷺ: صلِّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنْب[1]. وقد تنازع الناس في قوله تعالى: ﴿ **فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم** ﴾[2]. فقال بعضهم المراد به المريض والخائف. فيكون ذكر الجنب على هذا التأويل حجة لهذا المذهب. وقيل المراد ذكر الله تعالى باللسان بعد انقضاء الصلاة، لأن أصحاب التأويل الأول يفتقرون إلى التَجوز بحمل فعل الماضي على المستقبل فيجعلون[3] المراد: بقضيتم: أردتم أن تقضوا. وإلى التجوز أيضاً بحمل الذكر على الصلاة. وحقيقة الذكر ما كان باللسان.

واعلم أن التوجه إلى الكعبة مطلوب في الصلاة. فمن قال بالصلاة على الجنْب راعى التوجه بجميع البدن. ومن قال على الظهر راعى التوجه بالصلاة لأن المضطجع على ظهره لو أكمل ما أشار إليه من السجود لكان إلى الكعبة. والمضطجع على جنبه الأيمن لو أكمل مبدأ حركته لكان إلى يسار القبلة. وإذا قلنا يبتدىء بالجنب فالجانب الأيمن مُبدَّأٌ. فإن لم يقدر عليه فقال ابن المواز يصلي على الأيسر فإن لم يستطع فعلى ظهره ورجلاه إلى القبلة. وقال سحنون يصلي على جنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة كما يُجعل في لحده، فإن لم يقدر فعلى ظهره. ووقع في المدونة: يصلي على جنبه أو على ظهره ويجعل رجليه مما يلي القبلة. وتأول عليه أنه لم يُرد التخيير بين هذين. وإنما أراد البداية بالجنب. فإن لم يقدر فعلى الظهر. وكذلك قوله: يجعل رجليه مما يلي القبلة، معناه إذا صلّى على الظهر. وأما لو صلّى على جنبه فرجلاه تلي المشرق. ولو

(1) حديث 914. مختصر المنذري أخرجه البخاري والترمذي وابن ماجة.
(2) سورة النساء، الآية: 103.
(3) فجعلوا ـ قث.

بدأ هذا المصلي بجانب وحقه أن يبدأ بغيره لأجزأته صلاته. ولو صلّى على جنب وهو قادر على أن يصلي قاعداً[1] مستنداً، لأعاد. قاله بعض الأشياخ.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: الإيماء يكون بالرأس والظهر جميعاً. قال مالك في المدونة إذا لم يقدر المريض أن يسجد على الأرض فليومىء بظهره ورأسه. والإيماء للسجود أخفض من الإيماء للركوع. وليس الإيماء على الحقيقة ببدل من الركوع والسجود لأن الإيماء للركوع بعض الركوع والإيماء للسجود بعض السجود، لأن الركوع الانحناء. والسجود إمساس الجبهة بالأرض. ولا يمكن / ذلك إلا بحركة الرأس والظهر إلى مبلغ ما. [و 202] فالعاجز عن ذلك المبلغ يفعل بعض الحركات التي يفعلها من لم يعجز. فهي مفعولة في الحالين مع القدرة ومع العجز. وهذا لا يكون بدلاً إذ لا يكون بدل الشيء بعضه، هذا هو التحقيق. ومتى أطلق المحقق على ذلك اسم البدل فتوسعٌ وتساهل في العبارة. وإذا ثبت هذا فإن المريض وإن أبيح له الإيماء والجلوس لأجل المرض، فالمأمور به أن يصلي إلى القبلة. قال في المدونة في المريض: لا يصلي إلا إلى القبلة. وإن عسر تحويله إليها احتيل فيه. فإن صلّى إلى غيرها أعاد في الوقت إليها. قال بعض المتأخرين الوقت المشار إليه غروب الشمس في الظهر والعصر. وإنما يعيد في الوقت من لم يقدر على استقبال القبلة. فأما المريض القادر على استقبالها فيعيد أبداً كالصحيح. وهل على المومىء أن يبلغ نهاية ما في وسعه من الحركة إلى هذا المبلغ المشار إليه؟ ظاهر المدونة أنه ليس ذلك عليه لقوله في المصلي قائماً يجعل إيماءه للسجود أخفض من إيمائه للركوع. فأشار إلى جواز الاقتصار في الإيماء للركوع على دون المقدور عليه منه. وهكذا قوله في المدونة في القادر على السجود على الأنف دون الجبهة يومىء ولا يسجد على الأنف، فأمره بترك زيادة مقدور عليها في الإيماء. وظاهر مختصر ابن شعبان أن عليه البلوغ إلى نهاية ما يقدر عليه من الإيماء، لأنه قال فيمن رفع إليه شيء يسجد[2] عليه. إن كان أومأ إلى طاقته ثم

---

(1) جالسا ـ قث.

(2) فسجد ـ قث.

سجد على ما رُفع إليه وهو يطيق من الانحطاط للإيماء أكثر من ذلك فسدت صلاته. فأشار بهذا إلى أن الواجب البلوغ إلى نهاية ما يقدر عليه من الإيماء.

وسبب هذا الاختلاف ما كنا قدمنا الإشارة إليه من الاختلاف في الحركة إلى الأركان هل هي فرض مقصودة في نفسها، أو غير مقصودة في نفسها وإنما المقصود الركوع والسجود؟ فإن قيل هي مقصودة في نفسها حسن القول بأن المأمور به نهاية ما يقدر عليه من الإيماء. لا سيما وقد بيّنا أن الإيماء ليس ببدل. وإنما السجود والحركة إليه كفرض واحد عجز عن بعضه وقدر على بعض، فيجب ألا يترك شيء من المقدور عليه لأجل المعجوز عنه. وإن قيل ليست بمقصودة حسن القول بأنه لا يؤمر بالبلوغ إلى نهاية ما يقدر عليه لا سيما إن قدرنا أن الإيماء كعبادة هي بدل من السجود. فإذا فعل منها ما ينطلق[1] عليه اسم إيماء أجزأه كما يجزىء فعل ما ينطلق عليه اسم ركوع. هذا حكم المومىء إذا قصر. فأما لو زاد على المبلغ المأمور به مثل من بجبهته قروح تمنعه من السجود عليها فإنه مأمور بأن يومىء ولا يسجد على أنفه. قال ابن القاسم في المدونة فإن فعل وسجد على أنفه فقال أشهب: يجزيه لأنه زاد على الإيماء. واختلف المتأخرون في مقتضى قول ابن القاسم هل الأجزاء كما قال أشهب أم لا؟ فقال بعض الأشياخ وحكاه عن ابن القصار هو خلاف قول أشهب. لأن فرض هذا المصلي الإيماء فإذا سجد على أنفه فقد ترك فرضه وصار كمن سجد لركعته فإنه لا يعتد بذلك، وإن كان زاد على مبلغ الركعة. وقال غيره من الأشياخ بل ابن القاسم يوافق أشهب لأن الإيماء لا يحصر بحد ينتهي إليه، ولو قارب المومىء الأرض لأجزأه باتفاق فزيادة إمساس الأرض بالأنف[2] لا يؤثر. مع أن الإيماء رخصة وتخفيف ومن ترك الرخصة وركب المشقة فإنه يعتد بما فعل. ولو ركب هذه المشقة وسجد على جبهته وأنفه لأجزأه، كمتيمم أُبيح له التيمم لعذر فتحمل المشقة واغتسل بالماء فإنه يجزيه.

وإذا لم يقدر المريض على الركوع وصلّى قائماً أومأ لركوعه ومد يديه إلى

---

(1) يطلق ـ قث.

(2) بالأنف = ساقطة ـ و ـ.

ركبتيه في إيمائه. ولو صلّى جالساً وهو قادر على الركوع فقد قال مالك فيمن تنفل في محمله يركع متربعاً ويضع يديه على ركبتيه، وإذا رفع رأسه من ركوعه رفعهما.

وإن لم يعجز المريض إلا عن السجود فقد قال مالك في المدونة فيمن لم يقدر على السجود لرمد بعينيه، أو صداع يركع ويقعد ويثني رجليه ويومىء للسجود. قال أبو إسحاق رحمه الله إن قدر أن يومىء للسجدة الأولى من انحطاطه إلى الركوع فعل، لأنه لا يجلس قبل السجدة الأولى. وإن تعذر ذلك عليه جلس ثم أومأ للسجود، ولو حاول هذا المريض أن يجمع بين إيماء وسجود فإنه ينهى عن ذلك. قال مالك في المدونة لا يرفع إلى جبهته أو ينصب بين يديه شيئاً يسجد عليه فإن جهل وفعل ذلك لم يُعِد. وقال أشهب إنما يجزيه إذا أومأ إلى ذلك الشيء برأسه حين يسجد عليه. وأما لو رفعه حتى أمسه جبهته وأنفه لأعاد صلاته أبداً. وكأن أشهب رأى أنه إذا لم يُومِ برأسه لم يحصل السجود ولا ما أُقيم مقامه وهو الإيماء. فإذا أومأ فقد حصل المطلوب منه وهو الإيماء، ولا يضره مماسته جبهته لبعض الأشياء. وعلى مقتضى قول مالك في مختصر ابن شعبان يراعي أيضاً في إيمائه أن يبلغ نهاية الحركة المقدور عليها. واشترط بعض أشياخي أن يقصد بإيمائه الأرض لا الشيء المسجود عليه، لأن المراد بالإيماء عنده أني مطيع غير مستكبر عما دُعيّت إليه من السجود على الأرض. وإذا لم تكن الإشارة إلى الأرض وإنما كانت للمسجود عليه لم يحصل الغرض المقصود فلا يعتد بهذا الإيماء. قال ألا ترى أن مالكاً أمره أن يحسر العمامة عن جبهته في حال إيمائه. فكأنه استشعر من قول مالك هذا ما قاله: من أن القصد مضاهاة فعل الساجد في التذلل، وإنما حسر في عمامته حتى يستشعر حالة الساجد بالأرض.

وإذا لم يقدر المريض إلا على الاضطجاع فليومىء برأسه ولا يدع الإيماء. وقد قال عليه الصلاة والسلام: من لم يستطع الركوع والسجود فليومىء برأسه إيماء[1].

---

(1) من حديث جابر أخرجه البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة وأبو يعلي في مسنده ومن حديث ابن عمر رواه الطبراني نصب الراية ج 2 ص 176.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: من كان فرضه الإيماء فصلى في المحمل وهو عاجز عن القيام أيضاً حتى تكون صلاته في المحمل كصلاته في الأرض فإن المذهب / ظاهره مختلف في ذلك. كره مالك في المدونة صلاته [و 203] في المحمل وإن كان[1] لا يستطيع الجلوس. وروي عن مالك إجازة ذلك إذا تساوت الحال وأمسكت به الدابة إمساكاً يكون به متوجهاً إلى القبلة. وروي عن مالك أيضاً أنه لا يجوز أن يصلي في المحمل راكباً إلا إذا لم يقدر أن يصلي بالأرض جالساً. وظاهر المدونة وإن كان مقتضاه النهي على الإطلاق، فقد تأوله أبو محمد على أن معناه أنه لا يصلي حيث ما توجهت به الدابة. وأما لو وقفت واستقبل القبلة لجاز. فالمنع على الإطلاق عنده ليس برواية إذا تُؤول ما في المدونة على موافقة الرواية الأخرى التي حكيناها. ولو كان المريض يقدر على السجود وعلى القيام لم يصل في المحمل لأنه لا ينتقل إلى الجلوس أو الإيماء مع القدرة على القيام والسجود.

والجواب عن السؤال السادس: **أن يقال**: أما صفة الجلوس فيمن صلّى جالساً فقد قال مالك في المدونة: من تنفل في محمله فقيامه تربع فإذا ركع ركع متربعاً. وقال محمد بن عبد الحكم: بلغني عن كبار أهل العلم وخيارهم أنهم إذا صلوْا جلوساً فيركعون ويثنون أرجلهم على نحو الجلوس بين السجدتين. وذكر أن محمد بن المنكدر وابن أبي حازم وربيعة كانوا يفعلون ذلك إذا صلوا النفل. ومال بعض الأشياخ إلى اختيار هذه الجلسة لما كانت مشروعة في الصلاة كما أشار إليه ابن عبد الحكم. ولكونها أقرب للتواضع. واختلف قول الشافعي فقال مرة بالتربع وقال مرة بالافتراش. واختلف قول أبي حنيفة قال مرة بالتخيير بين هذين وقال مرة بالتربع. فإذا أراد أن يركع ثنى رجله.

ووجه القول بالتربع قول عائشة رضي الله عنها: رأيت النبي ﷺ يصلي النفل متربعاً. ولأنه بدل عن القيام فخالف غيره في الهيئة كالقيام.

ووجه ما صار إليه الشافعي من الافتراش ما أشرنا إليه من أن الجلوس

(1) فإن كان ـ قث.

ينبغي أن يوافق هيئة الصلاة. وعنده أن التشهد الأول يجلس فيه مفترشاً. ولأن ابن مسعود أنكر التربع فقال: لأن أجلس على رضف أحب إليّ من أن أُصلي متربعاً. وهذا المحكي عن ابن مسعود يقابله من اختار التربع بما روي عن ابن عمر وابن عباس وأنس من اختيار التربع.

ووجه قول أبي حنيفة بالتخيير أن القيام، لما سقط تخفيفاً، فالهيئة أولى أن تسقط. وإذا اضطر الجالس إلى مخالفة الهيئة المختارة فعل. وقد سئل مالك في المدونة عن من بركبتيه ما يمنعه من الجلوس والسجود عليهما فقال يفعل من ذلك ما استطاع وتيسر عليه فإن دين الله يسر. وقال مالك في المدونة فيمن تنفل في المحمل إذا أهوى للسجود ثنى رجليه وأومأ بالسجود فإن لم يقدر أن يثني رجليه أومأ متربعاً. وقال ابن حبيب من شاء في تنفله قام في ركعة وقعد في ثانية أو قام بعد قعود أو قعد بعد قيام فقرأ ثم عاد للقيام، بدأ أول ذلك كيف شاء. وإن شاء سجد وإن شاء أومأ من غير علة وله أن يمُد إحدى رجليه إذا عيي وكذلك في المحمل له أن يقعد بين التربع والاحتباء، فأنت تراه كيف أشار إلى جواز مد الرجل عند الإعياء وإن كان ذلك ليس من هيئة الصلاة. وقد قال في المدونة لا بأس بالاحتباء في النوافل للذي يصلي جالساً بعقب تربعه. قال بعض الأشياخ معناه: مرة احتباء، ومرة تربعاً. يبدأ بالتربع ثم يعقبه احتباء. وقيل معناه يجعل العقب حذو العقب. ومن رواه بعقب تربعه بالباء التي هي حرف جر لم يصح هذا التأويل عنده.

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: إذا عجز المريض عن القيام لم يخاطب به. فإن كان لا يعجز عنه، ولكنه تلحقه من القيام إذا تكلفه مشقة فادحة تُلحقه بحكم العاجز فإنه لا يخاطب بالقيام أيضاً. وقال محمد بن عبد الحكم إن خاف معاودة علة تضر به إن قام سقط عنه القيام. وكذلك عنده من لا يملك خروج الريح منه إذا قام. فإن القيام يسقط عنه ويصلي جالساً. وكأنه رأى أن مراعاة فرض الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة أولى من مراعاة فرض القيام.

هل يباح له ترك القيام لقدح الماء من عينيه؟ لا يخلو أن يترك القيام إلى الجلوس أو إلى الاضطجاع، فإن تركه إلى الجلوس وأمكنه أن يصلي جالساً

ويومىء برأسه جاز ذلك. وإن لم يمكنه الجلوس ولم تمكنه الصلاة إلا مستلقياً فاختلف المذهب فيه، فمنعه في المدونة. وقال إن صلّى كذلك أعاد في الوقت وبعده، وأجازه أشهب وبه قال أبو حنيفة. وروي عن مالك التسهيل فيه. وأجازه مالك في كتاب ابن حبيب في اليوم ونحوه. وكرهه فيما كثر من الأيام. وليس للشافعي فيه نص. قال أصحابه والذي يجيء على المذهب أنه لا يجوز. فوجه الجواز القياس على جواز السفر في شهر الصوم وإن كان ذلك سبباً في الفطر. والسفر في مواضع لا ماء فيها. وإن كان ذلك سبباً في التيمم. وعلى المسح على الجبائر. وهو انتقال عن فرض للضرورة. وقال أبو إسحاق ولأن التداوي جائز. وإذا كان جائزاً جاز أن ينتقل من القيام إلى الاضطجاع كما يجوز أن يتداوى بالفصد وينتقل إذا توضأ من غسل إلى مسح موضع العِرق وما يليه مما لا بد له من رباطه.

ووجه المنع أن النُجْح بالقدح لم تجر عادة في النفع به حتى يتحقق المقدوح أو / يظن غالباً انتفاعه به. وما كان كذلك لا يباح ترك الفروض لأجله [و 204] بخلاف الفطر والتيمم في السفر[1]. لأن الانتفاع بالسفر في حكم المعلوم وبخلاف المسح على الجبيرة لأن الانتفاع باجتناب الماء معلوم. ويفرق هؤلاء[2] بين المستلقي والجالس عند بعض أشياخي بأن الجالس يأتي بعوض من الركوع والسجود وهو الإيماء بالرأس، والمستلقي لا يأتي بعوض وإنما يأتي عند الركوع والسجود بنية من غير فعل. وقد روي أن ابن عباس لما كفّ بصره أتاه رجل فقال له إن صبرت على سبعة أيام أن تصلي مستلقياً داويت عينيك ورجوت أن تبرأ. فأرسل إلى عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم في ذلك. فكل قال له إن متّ في هذه الأيام ما الذي تصنع بالصلاة؟ وأما تفرقة مالك بين ما قلّ من الأيام وما كثر منها فمراعاة لتأكد الحرم لأن الأيام إذا كثرت كثرت صلواتها وإذا قلت قلت صلواتها. والصلوات الكثيرة لها من الحرم أكثر مما للقليلة.

والجواب عن السؤال الثامن: أن يقال: إذا تغيرت حالة المصلي إلى ما هو أكمل وأعلى بنى على صلاته وأدى بقية الصلاة على حسب ما انتقل إليه مثل

---

(1) في السفر = ساقطة ـ و ـ. (2) هكذا في النسختين ولا يظهر لكلمة = هؤلاء = موقع.

أن يصح المصلي جالساً في أثناء صلاته، فإنه * يكمل الصلاة قائماً. وإن انتقل إلى ما هو أدنى كالصحيح يصلي قائماً ثم يعجز عن القيام في أثناء صلاته فإنه *[1] عندنا وعند الشافعي وأبي حنيفة يبني على صلاته أيضاً ويكملها جالساً. وقال محمد بن عبد الحسن تبطل صلاته لما طرأت القدرة على فرض لم يكن. ولنا القياس على من انتقل إلى الحالة العليا لأن ما مضى وتقضى قد وقع على حسب ما أمر به في الحالين. ومن امتثل الأمر فلا معنى للقضاء بفساد فعله. وهكذا عندنا لو صلّى مومئاً ثم انتقل إلى القدرة على الركوع وفعل الركن الذي يومىء إليه فإنه يبني على صلاته ويكملها بفعل ما هو أعلى.

وقال أبو حنيفة يستأنف الصلاة وفرق بين هذا وبين الجالس إذا قدر على القيام وإن كانا جميعاً انتقلا إلى ما هو أعلى. فإن أصل القيام في الجالس موجود، لأن القيام باستواء النصفين حصلا جميعاً من الشخص والنصف الأعلى من القاعد مستو، وإذا حصل أصل القيام ووجد أصل هذا الركن وقد اشتملت النية على الركن فصح البناء عليه، لأنه إنما انعدم في أول الصلاة تمامه. وأما المومىء فلا ركوع في صلاته ولا سجود لأن الركوع حنوّ الظهر والسجود مماسة الجبين الأرض، والمومىء لم يوجد منه تحريك رأسه فإذا لم ينعقد هذا الركن في أول صلاته لم يصح إكمال الصلاة بما لم تنعقد عليه أولاً[2].

ودليلنا ما تقدم من اعتبار امتثال الأمر. وأن المؤدي فرضه على حسب ما أمر به، لا معنى للحكم بإبطال فعله. وهذه المسألة قد تقدمت الإشارة إلى طريقتها لما ذكرنا فيما سلف للأمي إذا تعلم القراءة في أثناء الصلاة والعريان إذا وجد السترة في أثناء الصلاة. وذكرنا هناك حكم هذه المسائل. وهكذا تقدم الكلام على الإمام إذا عجز في أثناء الصلاة عن القيام فإنه يستخلف ويرجع إلى الصف فيصلي مأموماً. وقد أوعبنا حكم إمامة الجالس للقُيّام. وكذلك أيضاً قدمنا ما حكاه ابن حرث من الاختلاف في المريض يصلي بالمرضى فيصح بعض من خلْفَه فمذهب سحنون أنه يخرج من صلاة الإمام ويتم لنفسه، كما يجوز للإمام أن يصير مأموماً لوجود عذر فكذلك المأموم يجوز أن يصير فذاً

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) أولاً = ساقطة ـ قث.

لوجود عذر. ومذهب يحيى ابن عمر أنه يتمادى لأنه دخل بما يجوز له.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويقف المصلي خلف الصفوف وحده إذا لم يجد في الصف موضعاً ولا يجبذ إليه أحداً من الصف ولا ينتظر الإمام من سمع حسه. ولا يقطع الصلاة مرور شيء بين يدي المصلي، ويستحب للمصلي في الفضاء أن يكون[1] بين يديه سترة تحول بينه وبين المارين. وقدرها عَظْم الذراع في غِلَظ الرمح.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة: منها أن يقال:

1 - لِمَ لمْ ينتظر الإمام من سمع حسه؟.

2 - وما الدليل على الأمر بالسترة بين يدي المصلي؟.

3 - وما الدليل على أن المار لا يقطع الصلاة؟.

4 - وما صفة السترة؟.

5 - ومن يؤمر بها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف المذهب إذا كان الإمام راكعاً فأحس بداخل عليه هل يطيل ركوعه ليدرك الداخلُ معه الركعة أم لا؟ فقال ابن حبيب لا يفعل. وقد قال النخعي: من وراءه أعظم حقاً ممن يأتي. وقال سحنون ينتظره ولو طال ذلك. وذكرت الشافعية أن عندهم قولين في ذلك. أحدهما: كراهية الانتظار. والثاني استحبابه. وأنكر الإسفراييني أن يكون قيل عندهم بالاستحباب. قال: وإنما الخلاف هل يكره أم لا؟ وبالكراهة قال أبو حنيفة وداود وابن المنذر، وبنفي الكراهة. قال الشعبي والنخعي وابن أبي ليلى وأحمد وإسحاق وأبو ثور. هكذا حكى بعضهم عن النخعي. وهو خلاف ما حكيناه عنه أولاً.

فوجه الكراهة ما أشار إليه النخعي من مراعاة حق من خلفه. فإذا أكمل بهم الركن فلا يسقط حقهم في الشروع في غيره بمراعاة حق آخر. وقد اعتل لهذا القول بأنه متى انتظر، صلّى[2] جزءاً من الصلاة لأجل آدمي. وهو قد أمر أن يخلص صلاته كلها لله. وهذا ضعيف، لأنه إذا اعتقد أنه مأمور بالانتظار، فقد

---

(1) تكون - غ - الغاني.

(2) صلّى = ساقطة - و

صار الانتظار / طاعة لله عز وجل، ولم تخرج الصلاة كلها عن إخلاصها لله تعالى. [و 205]

ووجه القول بالانتظار ما فعله ﷺ من الانتظار في صلاة الخوف من انتظار الطائفة الثانية بمقدار قضاء الأولى وإتيان الثانية. وهذا أيضاً قد يقال فيها أنها صلاة خرجت عن الأصل لجواز خروج الطائفة الأولى من الإمامة. ولكن إن خرجت عن الأصل بخروج الطائفة الأولى، فلهؤلاء أن يقولوا الانتظار لا خروج فيه عن الأصل فاستدل بفعله عليه الصلاة والسلام.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: الدليل على أن السترة بين يدي المصلي مشروعة ما ثبت من أنه ﷺ إذا كان في سفر أو خرج إلى العيدين ركزت له الحربة أو العَنَزة فيصلي إليها وأنه كان يصلي إلى بعيره[1]. وقال ﷺ يستر المصلي مثل مؤخرة الرَّحْل يجعله بين يديه[2]. وقوله ﷺ: إذا صلّى أحدكم إلى سترة فليدن من سترته فإن الشيطان يمر بينه وبينها[3]. وقوله إذا كان أحدكم يصلي فلا يدع أحداً يمر بين يديه وليَدْرَأه ما استطاع فإن أبى فليقاتله فإنما هو شيطان[4]. قيل يمكن أن يكون المراد بقوله فليقاتله أي فليلعنه. والمقاتلة قد تكون في اللغة والشرع بمعنى اللعن. قال الله تعالى: ﴿ **قتل الخراصون** ﴾[5]. معناه لعن الخراصون. وقال: ﴿ **قاتلهم الله أنّى يؤفكون** ﴾[6]. قيل معناه لعنهم الله. وقد يكون المراد تأنيبه على ما فعل بعد تمام الصلاة. وقد قيل معناه فليدفعه دفعاً أشد من الدرء مُنكِراً عليه ومغلظاً. ويسمى ذلك مقاتلة على سبيل المبالغة. وإنما احتيج إلى تأويل الحديث لأجل الاجماع على أنه لا يجوز له أن يقاتله المقاتلة المفسدة للصلاة. وقد قال مالك يمنعه بالمعروف. وقال أشهب إذا مر بين يديه شيء في بعد منه فليرده بالإشارة ولا يمش إليه. فإن فعل وإلا تركه. وإن قرب منه ولم يفعل فلا ينازعه. فإن ذلك المشي أشد من مرّهِ. فإن

---

(1) معالم السنن ج 1 ص 340 حديث 657 ـ 660.
(2) نصب الراية ج 2 ص 81.
(3) رواه أبو داود وابن ماجة وابن حبان. نصب الراية ج 2 ص 83.
(4) رواه البخاري. فتح الباري ج 2 ص 132.
(5) سورة الذاريات، الآية: 10.
(6) سورة التوبة، الآية: 30.

مشى إليه ونازعه لم تفسد صلاته. وقد قال عثمان بن عفان رضي الله عنه لرجل درأ رجلاً فكسّر أنفه: لو تركته كان أهون من هذا. وقال ابن شعبان إذا درأه فخرّ ميتاً فإن ديته على عاقلة الذي درأه، ولو لم يُذكر فيما حكيناه عن عثمان رضي الله عنه أنه جعل في كسر الأنف شيئاً. وأجرى ذلك بعض المتأخرين على الاختلاف فيمن جبذ إصبعه من فم من عضه فقلع أسنانه. فقد قال مالك يضمن. وقال غيره لا ضمان عليه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: عندنا أنه لا يقطع الصلاة مرور شيء. وقال الحسن يقطع. وقال قوم المرأة تقطعها والحمار والكلب الأسود. ودليلنا قوله ﷺ: لا يقطع الصلاة شيء[1]. واستدل المخالف بقوله ﷺ: يقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه قدر مؤخرة الرحْل، الحمار والكلب الأسود والمرأة. قال أبو ذر فسألت النبي ﷺ: فقلت ما بال الأسود من الأحمر من الأبيض؟ فقال: الكلب الأسود شيطان[2]. وأجيب عن هذا بأنه منسوخ بما قدمناه. وأنه يحمل على معنى اشتغال المصلي بهؤلاء بدليل حديث عائشة رضي الله عنها وقولها فأنسَلُّ من قبل رجلي السرير[3]. الحديث. وإخبارها فيه بأنها تنسل بين يدي النبي ﷺ وهو يصلي، إشارة إلى أن مرور المرأة لا يقطع الصلاة. وقد ذكرت المرأة في الحديث الذي استدل به المخالف. وقال الأبياني فيمن مر بين يدي رجل فظن أن ذلك يقطع صلاته فابتدأ بإحرام جديد إن ذلك لا يضره لأنه إنما زاد تكبيرة وقراءة. ومراده من فعل ذلك في أول ركعة. ولهذا قال إنما زاد تكبيرة وقراءة. وأما لو كان بعد ركعة فإن إحرامه لا يقطع ما تقدم ويصير كمن زاد في صلاته جهلاً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما السترة فقال مالك هي مثل عظْم الذراع في جلة[4] الرمح وإنما جعل الارتفاع بمقدار عظم الذراع لقوله ﷺ: إذا

(1) رواه أبو داود والدارقطني ممسنداً ورواه مالك والبخاري موقوفاً. نصب الراية ج 2 ص 76 ـ 77.

(2) رواه مسلم. نصب الراية ج 2 ص 78.

(3) رواه البخاري. فتح الباري ج2 ص 128.

(4) الجلة بضم الجيم الغلظ = لسان العرب ج 11 ص 118.

وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرحل فليصل ولا يبالي من يمر من وراء ذلك[1]. فارتفاع مؤخرة الرحل نحو مما قاله مالك. وأما اعتباره غلظ الرمح فلأنه ﷺ كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي إليها والناس وراءه[2]. وكان يفعل ذلك في السفر. وكره مالك السوط فإن فعل أجزأه. ومن صفة السترة أن تكون ظاهرة لا تشغل المصلي. وقال ابن القاسم لا يعجبني أن يصلي المصلي وأمامه مجنون مُطبق لا يعرف الوضوء ولا الغسل، ولا صبي ولا امرأة ولا كافر. وقد بلغني أن أبا سلمة بن عبد الأسود كره أن يصلي وأمامه رجل مأبون في دبره. وإن صلّى وهو أمامه لم أر عليه إعادة ناسياً كان أو عامداً وهو بمنزلة الذي يصلي وأمامه جدار مرحاض. وقال مالك لا يصلي إلى نائم وكأنه رأى أنه قد يحدث منه ما تنزه الصلاة عنه. وفي مسند ابن سنجر قال النبي ﷺ: إني نُهيت أن أصلي إلى النائم والمتحدثين[3]. وتجوز الصلاة إلى ظهر الرجل إذا رضي أن يثبت له حتى تنقضي صلاته ولا يصلي إلى وجهته ولا إلى جنبه لأن ذلك مما يشغله. واختلف في الصلاة إلى الحلقة فأُجيز لأن الذي يليه ظهر أحدهم وكره لأن وجه الآخر يقابله. ولو صلّى أحد إلى سترة وراءها رجل جالس يستقبل المصلي بوجهه لاختلف فيه على / طرد هذا التعليل الذي [و 206] اعتللنا به فيمن صلّى إلى الحلقة. قال مالك له أن يصلي وراء المتحدثين. قال ابن حبيب إن لم يعلنوا حديثهم. * وخفف مالك أن يصلي إلى الطائفين. وكأنه رأى أنهم في معنى من هم في صلاة. ويجوز أن يصلي إلى البعير *[4] لأن

(1) رواه أبو داود وابن ماجة. مختصر المنذري ج 1 ص 340.. روى عبدالرزاق بسنده أن من سمع النبي ﷺ يقول: إذا كان بينك وبين الطريق مثل مؤخرة الرجل فلا يضرك من مر عليك. ح 2276 ج 2 ص 10.

(2) روى عبدالرزاق أن النبي ﷺ قال: إنما كانت تحمل معه الحربة لأن يصلي إليها. ح 2287 ج 2 ص 12.

(3) أخرجه أبو داود بسنده إلى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث. وأخرجه ابن ماجة وفي سنده رجل مجهول وقال الخطابي هذا حديث لا يصح. مختصر المنذري ج 1 ص 341 نصب الراية ص 96 / 97.

(4) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.

أبوال الأنعام طاهرة وقد صلّى عليه الصلاة والسلام إلى بعيره. وقال مالك لا يصلي إلى الخيل والحمير فإن أبوالها نجسة، وأبوال الإبل والبقر والغنم طاهرة. قال ابن القاسم كأنه لا يرى بأساً بالسترة إلى البقرة والشاة. ويكره أن يصلي إلى الحجر الواحد ولا بأس بالحجارة يكومها ويصلي إليها. ولا يصلي إلى ظهر امرأة وإن كانت امرأته. واختار بعض أشياخي إذا صلّى إلى مثل الرمح والحَرْبة أن يجعله على جانبه الأيمن لقوله عليه الصلاة والسلام إذا قام أحدكم إلى عمود أو خشبة فلا يجعله نصب عينيه ولكن على جانبه الأيمن[1]. وقال المقداد ما رأيت النبي ﷺ يصلي إلى عمود أو عود أو شجرة إلا جعله على جانبه الأيمن أو الأيسر، لا يصمُده صمداً[2]. ولا يكون الخط عندنا سترة. قال مالك: الخط باطل لا أعرفه. وذهب بعض الناس إلى جوازه. واختلفوا في صفته قال ابن حنبل يخط عرضاً. وقال مسدد يخط طولاً. قال ابن أبي زيد صورة الخط عند من يذهب إليه أن يخط خطاً من القبلة إلى الدبور عوضاً من السترة.

ويؤمر المصلي بالدنوّ من سترته لقوله ﷺ: إذا صلّى أحدكم إلى سترة فليدن إلى سترته. فإن الشيطان يمر بينه وبينها[3]. قال مالك ليس من الصواب أن يصلي بينه وبين سترته قدر صفين. واختلف في القدر الذي يكون بين المصلي وبين[4] سترته. فقيل قدر شبر، وكان الشيخ أبو الطيب عبد المنعم إذا قام للصلاة دنا من الجدار قدر الشبر. وقيل قدر ثلاثة أذرع. وقال الداودي ذلك واسع. أكثره ثلاثة أذرع وأقله ممر شاة. واختلفت ظواهر الأحاديث فقال سهل بن سعد كان بين مصلّى النبي ﷺ وبين الجدار قدر ممر الشاة[5] وقدر ذلك شبر. وقال بلال رضي الله عنه: صلّى عليه الصلاة والسلام في الكعبة وجعل بينه

---

(1) رواه ابن القيم بسنده إذا صلّى أحدكم إلى عمود أو سارية أو شيء فلا يجعله نصب عينيه وليجعله على جانبه الأيسر. معالم السنن ج 1 ص 342.

(2) رواه أبو داود بلفظ صاحبه بدل جانبه وقال ابن القيم في إسناده ثلاثة مجاهيل. معالم السنن ج 2 ص 341 حديث: 661.

(3) تقدم تخريجه.

(4) وبين = ساقطة - و -.

(5) رواه البخاري: فتح الباري ج 2 ص 120.

وبين الجدار قدر ثلاثة أذرع[1]. وقد قيل معنى ممر الشاة إذا كان ساجداً وثلاثة أذرع إذا كان قائماً. ولو كان قدر ممر الشاة وهو قائم لاحتاج إلى أن يتأخر للسجود وذلك عمل في الصلاة مستغنى عنه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما المصلي الذي لا يأمن المرور بين يديه فإنه مأمور بالسترة. واختلف فيه إذا أمن من المرور بين يديه. فقال مالك لا بأس أن يصلي في السفر لغير سترة. وقد صلّى النبي ﷺ إلى الفضاء. وقال ابن القاسم في الحضر إذا أمن أن يمر بين يديه فلا بأس أن يصلي إلى غير سترة. وحكى ابن حبيب عن مالك[2] أنه قال: لا يصلي المصلي إلا إلى السترة في حضر أو سفر. أمن أن يمر بين يديه مارّ أو لم يأمن. وكأنه رأى أن السترة من سنة الصلاة لا لأجل المار خاصة.

والسترة إنما يؤمر بها الإمام أو الفذ. وأما المأموم فلا سترة عليه. وقد اختلف في وجه سقوط السترة عن المأمومين فقال مالك لا بأس أن يمر الرجل بين يدي الصفوف لأن الإمام سترة لهم. وقال القاضي أبو محمد لأن سترة الإمام سترة له ولمن خلفه. وهكذا قال البخاري أن سترة الإمام سترة لمن خلفه[3].

ومن صلّى في مكان مشرف فقد قال مالك إن كان تغيب عنه رؤوس الناس وإلا جعل سترة. والسترة أحب إلي إلا أن لا يجد.

وإذا سقطت السترة فقد قال مالك إذا استتر الإمام برمح فسقط فليقمه إذا كان ذلك خفيفاً وإن شغله فليدعْه.

وأما التأثيم في المرور بين يدي المصلي فقال ابن حبيب بلغني عن بعض التابعين أنه من مر بين يدي من صلّى إلى غير سترة فإثم ذلك على المارّ. قال بعضهم إنما نُهي أن يمرّ بين يدي من صلى إلى سترة. واعلم أن التأثيم قد يتعلق

(1) رواه البخاري: فتح الباري ج 2 ص 126 ورواه النسائي شرح السيوطي ج 2 ص 63.
(2) وذكر ابن حبيب عن عبدالملك ـ قث.
(3) رواه البخاري: فتح الباري ج 2 ص 117.

بالمارّ والمصلي وقد يسقط عنهما وقد يسقط عن المصلي دون المارّ أو المارّ دون المصلي. فإن صلّى إلى غير سترة في موضع يغلب على ظنه المرور بين يديه أثم المصلي لما تعرض إليه. والمارّ لارتكابه المحظور. هكذا قال بعض المتأخرين. وقال بعضهم إن لم تكن للمارّ مندوحة عن السير بين يديه وكان صبره إلى أن يفرغ المصلي يشق عليه لم يكن على المار إثم وانفرد المصلي به. وأما سقوطه عنهما فبأن يصلي إلى موضع يأمن المرور فيه فطرأ من اضطر إلى الجواز بين يديه وكان الصبر يشق عليه فها هنا يسقط الإثم عنهما. أما المصلي فلأنه لم يتعرض وأما المارّ فللضرورة. وأما سقوطه عن المصلي دون المارّ فبأن يصلي إلى سترة فإن المار ينفرد بالإثم لتعديه دون المصلي فإنه فعل ما يؤمر به، وبأن يصلي إلى غير سترة بموضع يأمن المرور فيطرأ عليه من يمرّ بين يديه ولا ضرورة به للمرور وله عنه مندوحة. وأما سقوطه عن المارّ دون المصلي فبأن يصلي إلى غير سترة في موضع لا يأمن المرور، وبالمارّ ضرورة إلى المرور لا يمكنه معها الصبر إلى أن يفرغ.

ويُنهي المصلي عن أن يناول غيره شيئاً وكذلك يُنهى من على يمينه أن يناول من على شماله شيئاً. ومرور سائر الأشياء بين يدي المصلي كمرور الإنسان. وكره مالك أن يحدّث من على يمينه من على شماله. قال وحسن أن يتأخر عنهما. وكأنه رأى أن في المحادثة إشغالاً له كما في المرور، فلهذا نهى عنها.

[و 207] وقد تقدم الكلام على ما افتتح القاضي أبو محمد به في هذا الفصل / من مقام المصلي وحده خلف الصفوف فيما سلف من كتابنا هذا ووسعنا القول فيه وفي فروعه بما أغنى عن إعادة الكلام عليه على هذا المقدار ها هنا.

باب في قصر الصلاة في السفر

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: القصر في الصلاة الرباعية أن المغرب لا تتنصّف. والفجر لو قصرت لكانت ركعة وذلك ممنوع. وأداؤها على صفة أداء[1] التامة إلا في الإتمام.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما معنى قوله لأن المغرب لا تتنصف؟.

2 ـ وما معنى استحالة الفجر إلى ركعة؟.

3 ـ وما معنى قوله على صفة أداء التامة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما قوله لأن المغرب لا تنصف فلأن التنصف إنما يكون في عدد الزوج. وأما عدد الفرد فإنه لا ينتصف إلا بتبعيض الواحد. ولم يقم دليل على جواز تبعيض الركعة الواحدة فتنصف. كيف وقد أشعر الشرع بأنها في حكم الجزء الواحد وإن كانت ذات أفعال مختلفة. فالجزء الواحد لا يصح تنصفه. وقد جاء الشرع بكون العبد على النصف من الحرّ في أحكام شتّى. ولما نُصف طلاق العبد جعل طلقتان لما لم يمكن تنصف الطلقة الواحدة. وكذلك عدة الأمة قَرْءان لما لم يمكن[2] أن تنصف. ولو جعلت المغرب ركعتان وأكمل[2] الواحدة المنكسرة لزادت على الشطر في الحقيقة[3] وخرجت عن حد التخفيف المراد. وبالجملة فإن هذا مما لا يلزم

(1) أداء = ساقطة ـ و ـ غ ـ.

(2) أي المصلي.

(3) بالحقيقة ـ قث.

تعليله. والاتفاق عليه يغني عن بسط القول فيه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما رده صلاة الفجر إلى ركعة فإن ذلك لا يستحيل عقلاً. كيف وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الصلاة في الخوف ترد إلى ركعة واحدة ولكن قد تقرر الإجماع أن الصلاة في حال الأمن لا يقتصر فيها على ركعة واحدة. وإلى هذا أشار القاضي أبو محمد بقوله: وذلك ممنوع. وكأن الصبح خففت عن الصلاة الرباعية والسفر جاء بالتخفيف والحذف من العدد. والتخفيف والحذف إذا دخل الأصل روعي أعلى مبالغه، وأعلى مبالغ الصلاة الرباعية. فإذا شُطِّرت صارت كالثنائية الأصلية من الفروض. وصار التخفيف في العدد متناسباً، وإن كان في الصبح أصلياً وفي الرباعية طارئاً. وقد أشارت عائشة رضي الله عنها إلى طريقة أخرى فقالت: أول ما فرضت الصلاة ركعتين فلما أتى النبي ﷺ المدينة صلّى إلى كل صلاة مثلها إلا صلاة المغرب فإنها وتر وإلا صلاة الصبح لطول قراءتها[1].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما قوله وأداؤها على صفة أداء التامة إلا في الإتمام. فإن التغيير دخل الصلاة في الشرع على ضروب شتّى فغيرت من القيام إلى الجلوس. ومن الركوع والسجود إلى الإيماء إليهما عند المرض. وغير حكم القبلة في التنفل على الدابة في السفر، وغيرت الهيئة في صلاة الخوف دون العدد. فلما اختلف التغيير هكذا أخبر القاضي أبو محمد أن التغيير لم يدخل في هذه الصلاة إلا في حذف العدد خاصة دون ما سواه من قيام وركوع وسجود واستقبال القبلة ومراعاة ترتيب وهيئة. والتخفيف إذا جاء الشرع به في جهة واحدة فليس لنا أن نجعله في جهات غيرها إلا بدليل. ومع هذا فقد أشار مالك إلى أن السفر يؤثر في إجازة تخفيف القراءة فيما الأفضل فيه الإطالة. قال في المدونة: في صلاة الصبح واسع أن يقرأ فيها بسبح ونحوها في السفر. والأكرياء يُعْجِلون في صلاة الناس. وكذلك قال أيضاً في المدونة في صلاة المغرب: وأما المسافر فلا بأس أن يُمِدّ الميل ونحوه ثم ينزل ويصلي.

(1) رواه البيهقي. السنن ج 1 ص 363.

إشارة إلى أن للسفر تأثيراً في إزاحتها عن وقتها المعتاد قليلاً. وقد كنا قدمنا الكلام في جمع الصلاتين في السفر، وإزاحتهما عن وقتيهما المختارين لهما، وإزاحة إحداهما. وذلك مما أثره السفر. ولكن القاضي أبا محمد لم يردْ هذا، لأن الجمع بين الصلاتين في معنى الرخص، وكذلك ما ذكرناه في مسألة المدونة كأنه لا حق بهذا الأسلوب. وهو إنما تعرض إلى الكلام على نفس أدائها لا على الرخصة الداخلة في أوقاتها، لأن ذلك أمر قد بينه عند كلامه على الأوقات.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وحَدُّ صلاة السفر[1] ثمانية وأربعون ميلاً وفي البحر يوم تام وليلة.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اعتبار ما قال من المسافة؟.

2 ـ وكيف تفسر هذه المسافة إن اختلفت جهات التصرف؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في مقدار السفر المبيح للقصر. فمذهبنا ومذهب الشافعي أنه أربعة بُرُد. قال مالك يقصر في مسيرة يومين. وقال أيضاً يوم وليلة. قال الشيخ أبو محمد عبد الحق عن بعض الأشياخ أن المراد يوم وليلة يُسار فيهما. وإذا كان هذا هكذا كما قاله بعض الأشياخ فالقولان يرجعان إلى معنى واحد. لأن يوماً وليلة كيومين بلا ليل. وإن كان الزمان يختلف / حتى يصير اليومان أقصر من يوم وليلة فإن المراد زمن يعتدل فيه ذلك [و 208] أو يختلف اختلافاً لا يتحسس إليه في المسير. وقال مالك أيضاً يقصر في ثمانية وأربعين ميلاً. وهذا أيضاً موافق لما تقدم إن كان أراد بمسير اليومين مشي الإبل بالأحمال لأن سيرها متوسط أربعة وعشرين ميلاً كل يوم. وهكذا حكى القاضي أبو محمد عن بعض أصحابنا أن اليوم والليلة والأربعة بُرُد واحد. ومعنى قول ابن القاسم رجع عنه أن يترك[2] التحديد باليوم والليلة. وقال مالك أيضاً رضي

(1) سفر القصر ـ غ ـ الغاني.

(2) أي ترك ـ قث. والكلام غير مرتبط بما سبقه إذا لم يتقدم نقل قول ابن القاسم.

الله عنه في العتبية يقصر في خمسة وأربعين ميلاً. وقال في المبسوط يقصر في أربعين ميلاً. وقال في المبسوط أيضاً في مسافر البحر لا يقصر حتى ينوي اليوم التام لأن الأميال والبُرُد لا تُعرف في البحر. وهذا الذي قاله في البحر كأنه مخالف لما تقدم من التقدير. وقد اعتذر ها هنا بأن الأميال لا تعرف في البحر. وهذا الاعتذار لا يخرج هذه الرواية عن مخالفة ما تقدم. لأن اليومين أو اليوم والليلة لا يختلف قدرهما في سفر البر أو البحر. ولو كان مراده بقوله فيما تقدم يوماً وليلة أن اليوم يسار فيه دون الليل لكان موافقاً لهذا الذي حكيناه عن المبسوط في تحديد سفر البحر باليوم التام. وقد قال الشيخ أبو محمد عبد الحق: قال بعض شيوخنا إنما قال في البحر يوم دون الليل لأن قطعه في البحر أكثر من قطعه في سير البر، قلت فلعل معنى قولهم في البر يوم وليلة إنما هو ليوم يبات فيه فعبر عنه بيوم وليلة فقال بل المعنى: يوم وليلة سيراً. وهذا الاعتذار من بعض الأشياخ لسرعة حركة السفينة في البحر. وأنها تقطع في اليوم قطع سفر البر في يومين، يتضح معه تفرقته بين سفر البر والبحر. وبما قلناه من اعتبار مسيرة يومين، وهي ستة عشر فرسخاً. قال ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما. وقال أبو حنيفة المعتبر في سفر القصر ثلاثة أيام وهي أربعة وعشرون فرسخاً. وبه قال ابن جبير والثوري والنخعي. وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه. وقال الأوزاعي يقصر في مسيرة يوم. وروي ذلك عن أنس أيضاً أنه يقصر في خمسة فراسخ. وقال الزهري يقصر في يوم تام وهو ثلاثون ميلاً. وروي ذلك عن ابن عمر[1]. وقال داود وأهل الظاهر يقصر في طويل السفر وقصيره.

وسبب هذا الاختلاف اختلاف ظواهر منها قوله تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة** ﴾[2]. وظاهر هذا يبيح القصر في قليل السفر وكثيره. كما قال داود وقال عليه السلام: لا تسافر المرأة يوماً وليلة إلا مع ذي محرم[3]. فأشعر هذا: أن هذا المقدار من الزمان سفر تتغير فيه

(1) عن عمر ـ قث.
(2) سورة النساء، الآية: 101.
(3) روى البخاري: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم ولا ليلة ليس=

الأحوال. وما دونه في حكم الإقامة. وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: يا أهل مكة لا تقصروا في أقل من أربعة بُرُد من مكة إلى عُسْفان[1]. ولأن مشقة الحمل والترحال والسير الذي يحصل مقدار يومين فجعل ذلك حداً للقصر. فاقتضت هذه الظواهر ما قال مالك والشافعي وخصت قوله تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض** ﴾ على أن الضرب في الأرض فيه إشعار سفر ما، ولا يقتضي أقل الضرب وأقصره. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: يمسح المسافر ثلاثة أيام بلياليهن[2]. وهذا يقتضي مسح المسافر هذه المدة. ولا يمكن ذلك إلا إذا قدّر السفر بثلاثة أيام. وبقوله عليه الصلاة والسلام في حديث آخر: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفر ثلاثة أيام إلا ومعها ذو محرم منها أو زوجها[3]. وهذا يشعر بتحديد الثلاثة أيام على حسب ما قلناه نحن في الحديث المروي فيه النهي عن سفرها يوماً وليلة. وبهذه الظواهر أخذ أبو حنيفة. وأما ما أضربنا عن توجيهه من الأقوال فمأخوذ من هذا الإسلوب لأن المفهوم أن القصر لأجل المشقة فكل من الثك[4] يُقدّر المشقة بالتقدير الذي حكينا عنه. وإذا ثبت ما قلناه من اعتبار القصر بأربعة برد. فمن قصر في أقل منها فقال ابن القاسم في العتبية إنْ قصر في ستة وثلاثين ميلاً فلا إعادة عليه. وقال يحيى بن عمر يعيد أبداً. وقال عبدالله بن عبد الحكم يعيد في الوقت. وإن قصر في أقل منها فقد قال ابن القاسم من قصر دون ذلك أعاد أبداً. لأنه غير مسافر ولم يعتبر اختلاف الناس في ذلك. وكأن ما دون ذلك يتضح أن معاني السفر مفقودة[5] فيه فلم يتعلق به حكم السفر.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: المعتبر عندنا في مقدار السفر أن تكون الأربعة برد سيراً محضاً ولا تلفق من سير ورجوع. فمن خرج لسفر نهايته

= معها محرم. فتح الباري ج 1 ص 222.

(1) حديث ضعيف رواه البيهقي: السنن ج 3 ص 137.

(2) أخرجه مسلم والبيهقي والترمذي: سنن البيهقي ج 1 ص 276.

(3) رواه البيهقي. السنن ج 3 ص 138.

(4) الثك = ساقطة ـ و ـ.

(5) مقصودة ـ و ـ وهو خطأ.

أربعة وعشرون ميلاً ونيته أن يعود من فوره[1] إلى وطنه لم يقصر. وقد سئل في المدونة عن السعاة. فقال ما أدري ما السعاة؟ وذكر أن من يدور في القرى وفي دورانه أربعة برد يقصر. وإنما امتنع عن الجواب في السعاة لأنهم قد يخرجون لأخذ الزكاة على غير وجهها فيكون سفرهم سفر معصية. وسفر المعصية لا يقصر فيه على أحد القولين. فلما في سفرهم من التفصيل عدل عنه إلى ذكر ما لا تفصيل فيه. وهذا الذي ذكره في الدائر في القرى، وليس بين منزله وأقصاها أربعة برد، محمول على أنه يلفق الأربعة برد من تطواف لا يَعُد منه ما / كان[2] [و 209] رجوعاً إلى البلد. فإذا ضرب يميناً وأماماً وشمالاً احتسب ذلك كله. فإذا استدبر وجهته راجعاً في طريق بلده قاصداً الرجوع إليها لم يحتسب بذلك في الأربعة برد. ولو كان سير المسافر في بر وبحر فقد قال عبد الملك من توجه إلى سفر فيه بر وبحر فإن كان في أقصاه باتصال البر مع البحر ما يقصر قصر. قال ابن المواز وإن كان ليس بينه وبين البحر ما يقصر فيه، وهو يجري في البحر بالريح وغير الريح فإنه يقصر. فإن كان لا يجري في البحر إلا بريح فلا يقصر حتى يبرز عن موضع إقلاعه. ولو كان في سفره طريقان أحدهما لا يبلغ مسافة القصر والأخر يبلغها، فإن سلك الطريق الأقصر لم يقصر لقصورها عن مسافة القصر. وإن سلك الطريق الأبعد، فإن كان لغرض فيها كالأمن أو السهولة أو حاجة لا بد منها فإنه يقصر. وإن كان لغير غرض ففي السليمانية لا ينبغي له أن يقصر. لأن تركه القاصرة وأخذه بغيرها لغير معنى عبث. ومن كان عابثاً لا يقصر. وهو أحد قولي الشافعية. والقول الثاني عندهم القصر. وبه قال أبو حنيفة.

فوجه منع القصر ما علل به في السليمانية. قال بعض أصحاب الشافعي قياساً على ما لو مشى في الطريق يميناً وشمالاً حتى طال سفره. قال ووجه القول الآخر أنه سفر مباح، فجاز فيه القصر، كما لو سلك هذا الطريق لغرض. قالت طائفة منهم هذا ليس بصحيح لأنا لا نسلم أنه السفر المباح. لأن النبي عليه الصلاة والسلام قال إن الله سبحانه وتعالى يبغض المشائين من غير إرب. يعني من غير حاجة.

---

(1) أربعة وعشرون ونيته أن يعود إلى وطنه ـ و ـ.
(2) يكون ـ قث.

ويراعى مقدار السفر من حيث يخاطب بالصلاة. ففي السليمانية في النصراني يقدم من مصر يريد القيروان فأسلم بقلشانه أنه يتم. قال لأن الباقي من سفره لا يقصر فيه. وإذا وجب عليه الإتمام من قلشانه فطرد هذا يقتضي أن يراعي مقدار السفر من حين البلوغ، في حق من بلغ في أثناء السفر. وكذلك يراعى في حق المجنون إذا عقل في أثناء السفر. قال بعض أشياخي في طهر الحائض في أثناء السفر نظر وعندي أنه لا يتضح فرق بينهما وبين ما تقدم لأنها غير مخاطبة بالصلاة أيام حيضتها إجماعاً، والكافر مخاطب بالصلاة وبغيرها من فروع الشريعة بشرط تقدمة الإيمان عند جماعة من أهل الأصول. وإذا لم يعتبر ما مضى من سفره مع الاختلاف في خطابه فالحائض أولى بذلك لكونها لم يختلف في سقوط الخطاب عنها إلا أن يقال إن الحائض كانت قبل حيضتها مخاطبة بالصلاة وإنما ارتفع الخطاب عنها لمانع والمانع يتوقع ارتفاعه في كل جزء من أجزاء السفر فخالفت بهذا من ذكر معها فهذا مما ينظر فيه.

ومن شرط مقدار السفر أن يكون معزوماً عليه لا متردداً فيه فمن خرج لبيع سلعة وهو شاك في مقدار مسافة بيعها فإنه لا يقصر الصلاة لأن الأصل الإتمام والقصر طارىء فلا يصار إليه إلا بعد تحقق السبب المبيح له. وكذلك قال مالك في المدونة فيمن خرج في طلب آبق أو حاجة فقيل له بين يديك على بريدين فمشى كذلك أياماً ولا يدري غاية سفره فليتم في سيره ويقصر في رجوعه إذا كان أربعة برد فأكثر. وقال مالك في المدونة فيمن واعد قوماً للسفر يمر بهم، وبينه وبين موضعهم ما لا تقصرُ فيه الصلاة في مثله أو تقدمهم حتى يلحقوه فإن كان عازماً على السفر خرج القوم أم لا فليقصر إذا برز عن قريته. وإن كان لا يخرج إلا بخروجهم فليتم حتى يبرز عن موضعهم أو عن الموضع الذي يلحقونه فيه. واختلف[1] قول مالك فيمن خرج من الفسطاط إلى بئر عميرة يقيم به اليومين كما يصنع الأكرياء حتى يجتمع الناس فقال أحب إلي أن يتموا إذا كان الاكرياء يحبسون الناس. وقال أيضاً يقصرون. وقال يحيى ولم ير

(1) وإن اختلف ـ و ـ.

ذلك إلا في الأمير يخرج على الميلين ويقيم حتى يجتمع بقية جيشه بل قال يتم، فقال بعض المتأخرين إنما ذلك لأجل أن الأمير هو مختار للإقامة لأن السفر بحكمه. والخارج إلى بئر عميرة غير مختار للإقامة بل قاصد للسفر والغالب لحاق سائر الناس به فكان له القصر وأنكر بعضهم هذا الفرق وقال يطرد الاختلاف في السؤالين. واستضعف الفرق لأجل كون المسير للأمير يقتضي القصر لأن عزمه لا أحد يثنيه بخلاف الخارج لبئر عميرة. وليس من شرط مقدار السفر أن يكون سيراً متصلاً. وقد قال مالك فيمن سافر من مصر إلى مكة يسير يوماً ويقيم يوماً أنه يقصر في سيره وإقامته. ولم ير تخليل ما دون زمان الإقامة مانعاً من تلفيق السير بعضه إلى بعض. فلو كان يقيم يومين أو ثلاثاً لقصر أيضاً، وكان حكم الإمام حكماً واحداً. ولو كان يقيم أربعة أيام لأتم فيها. وأما السير الذي قبلها فإن كان فيه ما تقصر الصلاة فيه قصَرَ. وإن كان لا تقصُر الصلاة فيه فاختلف في تلفيق بعضه إلى بعض. وسنعيد الكلام عليه إن شاء الله تعالى. فقد وقع بين المتأخرين تنازع فيمن خرج في طلب آبق لا يعلَم موضعه فأتم في سفره فحكمه أن يقصر في رجوعه إذا كان قد بلغ أربعة برد على ما قاله مالك في المدونة. لو كان لما بلغ أربعة برد فقيل له إن الآبق على بريد بين يديك أو عن يمينك أو عن يسارك فعزم / على البلوغ إلى الموضع المشار إليه وينقلب منه إلى منزله على كل حال. هل يضاف هذا البريد إلى حكم ما قبله، فيتم فيه الصلاة ويكون مبدأ القصر من حيث رجوعه لأجل أنه في البريد المزيد سائر وفي انقلابه راجع، فلا يضم سير إلى انقلاب * أو يقصر صلاته في هذا البريد ويضاف إلى انقلابه لأنه في حكم الراجع. وإن كان طالباً فيه لحاجته. ويكون ذلك كما لو آثر الرجوع من حيث بلغ الأربعة برد على هذه الطريقة المشتملة على هذا البريد لسهولتها. أو كمن خرج مسافراً *[1] ضارباً في جهة قبلة بلدته، فعرض له بعد خروجه حاجة في دبرها على بريد فعزم على سيره وانعطافه إلى طريقه الأولى[2] من غير رجوع إلى بلده فإنه يقصرُ في هذا البريد فكذلك حكم

[و 210]

(1) ما بين النجمين ممحو من ـ و ـ. (2) هكذا في النسختين ولعل الصواب الأول.

البريد الزائد على الأربعة في مسألتنا[1].

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والأظهر من المذهب أن القصر سنّة والإتمام مكروه. فإن كان خلف مقيم فليتبعه وإن كان خلف مسافر فأتم فلا يتبعه.

قـال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل القصر سنّة أو فرض؟.

2 ـ وما حكم صلاة المسافر خلف المقيم؟.

3 ـ وما حكم المسافر إذا دخل على عدد ففعل خلافه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اضطرب المذهب في حكم القصر فروى أشهب عن مالك أنه فرض. وبه قال اسماعيل القاضي وابن سحنون ومال ابن المواز إليه. وقال ابن سحنون في كتابه قال مالك ومن قال بقوله: فرض الصلاة في السفر ركعتان. فمن صلاها أربعاً أعاد الصلاة ولم يُعزم عليه لقول مالك وأصحابه: إن المتم في السفر يعيد في الوقت. قال القاضي أبو محمد: جماعة من البغداديين يرون القصر فرضاً ووافق أبو حنيفة هذه الرواية عن مالك. وذهب إلى أن القصر فرض. وروي عن مالك في المبسوط أن القصر سنّة. قال القاضي أبو محمد ذهب أكثر أصحابنا إلى أن فرض المسافر التخيير إلا أن القصر أفضل وهو سنّة. وقاله ابن وهب عن مالك. قال ابن القصار قال الأبهري وغيره: هو مخيّر والقصر أفضل. وحكى أبو جعفر الأبهري أن أبا بكر الأبهري يقول هو مخير بين القصر والإتمام. وقال الشافعي هو مخير بين القصر والإتمام. واختلف قول مالك في أيهما أفضل، وذكر أبو الوليد أن أصحابنا اختلفوا في القصر هل هو واجب أو مندوب إليه أو مباح؟ وما أضافه إلى المذهب من الإباحة لا يكاد يوجد لاتفاق المذهب على أن القصر مأمور به إما إيجاباً وإما ندباً. إلا أن يكون أبو الوليد تعلق بما نقل عن الأبهري من التخيير

(1) إلى هنا انتهت نسخة قث. إذ ورد بعد هذا أبواب المعاملات قبيل كتاب الحوالة.
ومن هنا نعتمد النسخة الثالثة من القرويين. ونشير إليها. قل وأوراقها متداخلة وذلك مع النسخة الأصلية المشار إليها. ب ـ و.

من غير تقييد بالأفضل. فأنه قد حُكي لنا عنه أنه قد قيّد في بعض ما نقلناه عنه. فأما من قال إنه فرض فإنه يحتج بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: إن الله تعالى فرض للحاضر أربعاً وفرض للمسافر ركعتين[1]. وأجيب عنه بأن معناه: فرضه ذلك إذا اختار. لقول عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة ركعتين، ركعتين في الحضر فزيدت في صلاة الحضر وأقرت في صلاة السفر[2]. وأجيب عن هذا بأن المراد بأنها أقرت في السفر في حق من اختار القصر. وأنكر أبو المعالي هذا الخبر وقال من زعم أن صلاة الإقامة كانت ركعتين ركعتين ثم زيد فيها فقد جحد الضرورة والبديهة. فإنا نعلم بالتواتر والنقل المستفيض أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يصلي الظهر في الحضر أربع ركعات كما نعلم أنه كان يركع في كل ركعة ركوعاً. ومن أبدى في هذا المراء طرق القدح إلى نقل التواتر. فالأولى تضعيف الرواية أو نسبة رواتها إلى الوهم. وهذا الذي قاله طريقة انفرد بها. والحديث أشهر من أن ينكر. والصلوات وإن كانت مما ينقل تواتراً في العادة وأعلام الدين متكررة المتابعة في المسلمين شأنها أن تنقل تواتراً فإن ذلك إنما يكون مع حصول الأسباب والدواعي الباعثة على النقل، فإذا تبدلت الأسباب والدواعي تبدل هذا الحكم. وما كان من الشريعة في أول الإسلام ثم طرأ عليه النسخ بعد قليل من العمل به وألف الناس خلافه، واستمروا على الإضراب عنه، وحرم عليهم فعله، فإن الدواعي الباعثة على نقله قد فقدت. فلا يستنكر فيما هذا شأنه ذهابه واندراسه لعدم الحاجة إلى نقله. والحاجة إليه هي سبب توافر الدواعي عليه. فإذا استغني عنه فلا معنى للتشاغل بنقله. وقد أشار أبو المعالي في بعض كتبه[3] الأصولية إلى مثل هذا المعنى الذي قلناه. وأشار القاضي أبو محمد رحمه الله إلى نحو هذه الطريقة. ومثله[4] كيف يهجم هذا الهجوم على خبر رواه مالك في موطئه. ورواه البخاري أيضاً في صحيحه

(1) رواه مسلم عن عروة عن ابن عباس. نصب الراية ج 2 ص 189. وأخرجه أحمد ج 1 ص 355.

(2) رواه مالك والبخاري ومسلم وإبو داود والبيهقي والنسائي. الهداية ج 3 ص 315.

(3) كتب ـ و ـ.

(4) ومثله = ساقطة ـ و ـ.

وغيرهما من مدوني السنن. فإذا كذّب بخبر رواه مثل هؤلاء فما ظنك بمن سواهم؟ وقد قال أبو بشر الدولابي قدم النبي ﷺ المدينة وهو يصلي ركعتين ثم نزل تمام صلاة المقيم في الظهر يوم الثلاثاء لإثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر بعد مقدمه بشهر وأقرت صلاة السفر ركعتين. وقالت عائشة رضي الله عنها: أول ما فرضت الصلاة ركعتين فلما أتى النبي ﷺ صلّى لكل صلاة مثلها إلا المغرب فإنها وتر وصلاة الصبح / لطول قراءتها[1]. فكان النبي ﷺ إذا سافر [و 211] سفراً عاد إلى صلاته الأولى. أي ركعتين. واحتج أيضاً بقول عمر: صلاة الأضحى وصلاة الفطر ركعتان وصلاة السفر ركعتان وتمام غير قصر على لسان نبيكم[2]. وأجيب عن هذا بأنه محمول على من اختار القصر مع أنه قرنه بالسنن فدل على أنه سنّة. ويقول عمر أن النبي ﷺ ما سافر إلا صلّى ركعتين[3]. وبقول ابن عباس إن الله تعالى فرض على لسان نبيكم للمقيم أربعاً وللمسافر اثنتين. وبقول ابن عباس أيضاً إن من صلّى في السفر أربعاً كمن صلّى في الحضر ركعتين وبأن عثمان لما أتم الصلاة في الموسم أنكروا عليه الإتمام حتى اعتذر عنه ولو كان الإتمام سائغاً لما أنكروه. ولا احتاج إلى الاعتذار. وقد أكثر الناس من الاعتذار على إتمام عثمان وعائشة. فذكر ابن سنجر أن عثمان رضي الله عنه صلّى بأهل منى أربعاً فأنكر الناس عليه ذلك فقال: يا أيها الناس إني لما قدمت منى تأهلت. وأنا سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا تأهل الرجل ببلد فليصل به صلاة المقيم.[4] فذكر ابن حبيب أنه إنما أتم بمنى خاصة من أجل أنه

---

(1) روى مسلم عن عائشة أن الصلاة أول ما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر. إكمال الإكمال ج 2 ص 346. وأخرجه البخاري وأبو داود والنسائي. مختصر المنذري ح 1455 علق عليه الخطابي. هذا قول عائشة عن نفسها وليس برواية عن رسول الله. ج 2 ص 47.

(2) أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن سمّاك الحنفي قال: سألت ابن عمر عن صلاة السفر فقال: ركعتان تمام غير قصر. الدر المنثور. ج 2 ص 210.

(3) محو في ـ و ـ أتممناه من نسخة متداخلة الأوراق.

(4) رواه أحمد وأبو يعلي. مجمع الزوائد ج 2 ص 157.

كان له بها أرض وأهل. فتأول أنه غير مسافر. وقيل أنه تأول أنه أمير المؤمنين فحيث ما كان من البلاد فهو في عمله. وقيل إنما أتم لأنه كان معه الجند والاعراب ومن لا يعقل فخاف أن يعتقدوا أن الصلاة عددها ركعتان لا أكثر. وقيل تأول أن القصر إنما هو لمن يناله تعب السفر دون الترفه. وقال الزهري: بلغني أن عثمان إنما أتم لأنه أزمع المقام بعد الحج فلعله يريد أزمع المقام أربعة أيام لضرورة دعته إلى ذلك. وقد قال ابن عمر صحبت عثمان فلم يزد على ركعتين في السفر حتى قبضه الله تعالى. قال بعضهم هذه إشارة منه إلى أن عثمان رأى مكانه مكاناً يمنع القصر. وإنما يصح هذا بأن يكون النبي ﷺ لم يقم بمكة قبل الخروج إلى منى مدة توجب الإتمام. وأقام عثمان بها مدة توجب الإتمام، واعتقد أن مسافة الخروج إلى عرفة إذا انفصلت مما قبلها من السفر لا تبيح القصر. وهذا اعتذار بمقام قبل الخروج خلاف اعتذار الزهري بمقام بعد الخروج. وهذا التأويل بأن الإقامة قبل الخروج إلى منى تمنع القصر إنما يذكر على جهة إمكان أن يكون ذهب إليه[1]. وإلا فالمكي يقصر بمنى وعرفة وإن لم يكن بينه وبينها ما يوجب القصر. وعلل ذلك بأن عمل الحاج لا ينقضي إلا في أكثر من يوم وليلة مع الانتقال اللازم فيه. والمشي من موضع إلى موضع لا يوجب الإخلال به فجرى ذلك مجرى مشي الأربعة برد. ولا يلزم عليه التنقل من موضع إلى موضع في مسافة قصيرة لأن ذلك لا يلزم بالشروع[2]. وهذا تنقل لازم فكان حكمه حكم السير المتصل. وعلل أيضاً بأن الخارج من مكة إلى عرفة أنه لا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الشرع فصار في مجموع السير والرجوع مقدار ما تقصر فيه الصلاة ولا يلزم على هذا من خرج إلى خمسة وعشرين ميلاً قاصداً إذا بلغها أن يرجع إلى حيث خرج منه. لأن رجوعه هناك ليس بلازم. وفي الحج الرجوع لازم. فكان السير والرجوع يقدران تقدير سير واحد في جهة واحدة. ولعلنا أن نبسط هذا في كتاب الحج إن شاء الله تعالى.

---

(1) إليه = ساقطة ـ و ـ.

(2) بالشرع ـ قل.

ويمكن عندي أن يكون عثمان أتم لاعتقاد[1] التخيير وجواز الإتمام[2] في السفر وقد حكينا أن الشافعي يرى في أحد قوليه أن الإتمام هو الأفضل فخرج من مجموع ذلك ثماني[3] تأويلات لما فعله عثمان. وأما التأويل على إتمام عائشة فقد قال ابن الجهم قيل لعروة ما بال عائشة تتم في السفر؟ قال: أراها تأولت ما تأوله عثمان. قال ابن الجهم ويقال أن الذي تأول عثمان أنه كان يقول: أنا أمير المؤمنين فحيثما كنت من البلاد فأنا في عملي. وقالت عائشة رضي الله عنها: أنا أم المؤمنين فحيثما كنت فأنا عند ولدي وفي بيتي. وقد أجيب عن هذا بأن وطن ولدها ليس بوطن لها، فلا يكون هذا عذراً. وقال سحنون يقولون إنما أتمت لأن النبي ﷺ قال لها: إنما هي هذه ثم ظهور الحضر. وأنكر بعض المتأخرين هذا وقال إنه حديث شيعي لا يصح، وإنما أدخله من قصده الطعن على عائشة رضي الله عنها. وعندي أن الأولى أن يظن بسحنون أنه إنما نقل ذلك منكراً له، ولعله أورده في سياق كلام يفهم منه ذم من سلك هذا التأويل. فنقل الراوي لفظه مجرداً من القرائن الدالة على قصده. والذي أشار إليه. ومما يعتمد عليه من قال أن القصر فرض إن[4] الركعتين في السفر يُجزيان قطعاً ولم يقم على إثبات الزيادة دليل، والزيادة في الصلاة من المبطلات. وأجيب عن هذا بأن الزيادة إنما تكون من المبطلات إذا ثبت المنع منها، كالزيادة في صلاة الصبح. وهي[5] في صلاة المسافر جائزة عند من ذهب إلى ذلك. فكونها من المبطلات غير مسلم. ومنع من ذهب إلى أن القصر فرض أن الركعتين المزيدتين في حكم النافلة، لأن من تركهما[6] لم يأثم. وما كان يجوز تركه إلى غير بدل من غير مأثم يلحق بذلك فليس بواجب. وهذا / يجعل الركعتين ليستا بواجبتين. وإذا [و 212] لم يكونا واجبتين لم يصح إثباتهما إلا أن يكونا بمعنى النفل. وقد قال أبو حنيفة إن صلى أربع ركعات فإن جلس للتشهد الأول أجزأته الركعتان الأوليان وإن لم

---

(1) لاعتقاده. قل. (2) ألا يضام - و -.
(3) تمام - و - وثلاث قل والمعنى على ثماني. (4) وأن - و -.
(5) وهي = ساقطة - و -.
(6) ولأنه وإن تركهما - و -.

يجلس للتشهد أعاد الصلاة *[1] ورأى أن الزيادة على ركعتين تطوع. فإذا خلط المكتوبة بالتطوع قبل أن يتشهد في الركعتين بطلت صلاته. ومن أنكر كون القصر فرضاً فلا يعتقد في الركعتين المزيدتين النافلة المحضة. وإذا لم يعتقد ذلك بطل قوله. وثبت أن القصر فرض. وأجيب عن هذا بأن الأصل إيجاب أربع ركعات. والقصر طارىء. فوجب أن للمكلف الخيار في إسقاطه الركعتين. وقد قال عليه الصلاة والسلام صدقة تصدق الله بها عليكم[2] فإذا لم تقبل الصدقة بقيت الأربع على أصل الوجوب ولم تصِرْ الركعتان نافلة. وهذا بخلاف ما ليس له حكم في الأصل فإنه متى قيل فيما لا أصل له إن[3] لم يفعله فلا عهدة عليه فإنه لا يكون واجباً. وما نحن فيه له أصل. فإذا لم يختر المكلف قبول ما تصدق به عليه بقيت الأربع على أصل الوجوب. وهذا كمن له على رجل أربعة دنانير فوهبه دينارين فلم يقبلهما فإن الأربعة دنانير توصف بأنها باقية على أصل الثبوت ومتى أداها من هي عليه فإنما أداها بحكم أصل المعاملة، وثبوتها في الذمة. ولا يقدر بقضائها كمبتدىء تمليك الدينارين اللذين لم يقبلهما. وهذا يوضح: إن اختار المسافر أربع ركعات لا تخرج الأربع عن أصل الوجوب. وأجيب عن هذا بأن الأسباب من سفر وإقامة مفوضة إلى رأي العبد. وأما الفعل المأمور به[4] مفوض أيضاً إلى رأي العبد. والأحكام لا تصح إلا أن تفوض إلى رأي العبد لأنها تكون كنصف شريعة من قبل العبد والتفويض إلى مشيئته تمليك. والعبد لا يملك إقامة الشرع[5]. فإذا كان هذا هكذا فالأسباب المعلق عليها الأحكام من سفر وإقامة ففعل العبد فيها ما اختار. والأداء الذي هو فعل الصلاة المرتب على الأحكام من اكتساب العبد إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولكنه واجب عليه الفعل. وجعل الصلاة أربعاً أو اثنتين حكم من الأحكام لا يضاف إلى العبد، بخلاف ما تمثلوا به في الدين فإن واهب بعض الدين لا يملك ولاية على الموهوب ولا

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ.
(2) أخرجه مسلم وأحمد والدارمي وأبو داود والترمذي والنسائي. الهداية ج 3 ص 307.
(3) ان = ساقطة ـ و ـ.
(4) هكذا ولعل الصواب فمفوض. (5) إقامة الشرع = ساقطة ـ و ـ.

يلزم الموهوب طاعته. فكان للموهوب الرد. ورد الركعتين من الصلاة لا يصح لأن الله سبحانه واهبها يملك[1] الولاية على العبد ولا يسوغ رد ما شرع. ولا يناقض هذا بكون المملوك مخيراً بين الظهر وصلاة الجمعة، وصلاة الجمعة ركعتان، والظهر أربع. لأن ذلك في معنى عبادتين مختلفتين كالثلاث خصال في كفارة الأيمان التي خيّر العبد منها في الشرع لا في الشروع. ووجه الاختلاف بين الظهر وصلاة الجمعة أن في الجمعة سعياً وخطبة وليس ذلك في صلاة الظهر. فكأن الركعتين من الظهر تقابل السعي والخطبة[2]. ولا شك في اختلاف ذلك ولا يناقض هذا بتخيير المسافر بين الصوم والفطر وتفويض ذلك إلى مشيئته لأنه لا إسقاط ها هنا، والعبادة ثابتة. وإنما خيّر المكلف بين تعجيل يستفيد منه طيبَ نفسه بمساواة المسلمين في الصوم،[3] وتأخير يستفيد منه تخفيف مؤونة السفر. وهذا أيضاً كالمختلف. والرخصة في السفر إسقاط عدد. وحقيقة الإسقاط من العدد ينافي إكمال المعدود. فكان ظاهر إسقاط الشرع ببعض العدد وجوب الاقتصار على الباقي منه لأن العدول عن[4] إيجاب الاقتصار لا يمكن إلا برد الإسقاط. وإسقاط الشرع لا سبيل إلى رده. وهذا المعنى المفرق بين إسقاط العدد والتقديم والتأخير يورد جواباً أيضاً لمن قال بتخيير المسافر في الصلاة قياساً منه ذلك على الصوم والفطر.

ومما يعتمد عليه أيضاً من قال إن القصر فرض، إن التخير ما بين أقل الشيء وأكثره لا يمكن. لأن الأول حاصل على كل حال. والزيادة لا معنى لها. ولو جرى هذا في حقوق العباد لعُدّ مختار الأثقل مع الإباحة للاقتصار على الأقل خارجاً عن الحكمة. وحقوق الله سبحانه مبنية على الحكمة. فكان لا معنى للتخيير بين الأقل والأكثر. وإن نوقض هذا بالتخيير بين الجمعة والظهر في حق المملوك فقد أجبنا بأن ذلك ليس بتخيير بين أقل وأكثر بل بين مختلفين.

---

(1) وهبها يملك الولاية ـ و ـ.

(2) تقام للسعي والخطبة ـ و ـ.

(3) في الصوم = ساقطة ـ و ـ.

(4) بياض في ـ و ـ.

وكذلك إن نوقض هذا بالتخيير بين الصوم والفطر فقد أجبنا أنه ليس بإسقاط، والتعجيل ليس بردّ. وإكمال الأربع كالرد لما شرع من الإسقاط. ألا ترى أنا قدمنا أن الأحكام لا يصح تفويض شرعها إلى العباد. وتعجيلها قد فوض[1] إليهم عند سبب ما كما جعل الله للحالف قبل حِنْثه لوجود سبب الحنث وهو اليمين. وكما جعل للمزكي المقدم زكاته قبل الحول عند من رأى ذلك. فأنت ترى كيف جاء الشرع بأن تعجيل الأحكام بخلاف شرعها ابتداء.

وأجيب عن هذا أيضاً بأن إكمال الأربع زيادة ثواب وزيادة مشقة. وفي القصر زيادة تخفيف ونقصان ثواب فصار ذلك في معنى مختلف. وبعض من قال إن القصر فرض لم/ يسلم هذا. وقال لا يسلم أن صلاة المسافر أقل ثواباً من صلاة الحاضر لأن الثواب التام في فعل العبد كل ما عليه. وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الصدقة قال: جهد المقل أي طاقته[2]. وإذا سقطت عبرة الثواب لم يبق للأكثر فائدة. فهذه عمدة القائلين بأن القصر فرض. [و 213]

وأما القائلون بأن القصر ليس بفرض فإنهم يعتمدون على قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾[3]. فلو كان القصر فرضاً لم يقل فيه فلا جناح عليكم إذ لا يعبر عن الواجب بأنه لا جناح فيه. وإنما يعبر ذلك عما يجوز العدول عنه وأن لا يفعل. وقد اختلف الناس في هذه الآية هل المراد بها قصر العدد أو قصر الوصف؟ فذهب بعضهم إلى أن المراد بها قصر العدد. وذهب بعضهم إلى أن المراد بها قصر الوصف، ثم اختلفت طريقة هؤلاء في قصر العدد ما مقداره في الآية؟ هل هي[4] جملة واحدة أو مركبة من جملتين؟ وذهب آخرون إلى أن المراد بها قصر الوصف. وسبب هذا الاختلاف أن الله سبحانه قال عقب ذلك: ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ﴾. فقال بعضهم المراد بقضيتم أردتم

(1) فرض - و -. (2) أبو داود. المختصر للمنذري.
(3) سورة النساء، الآية: 101.
(4) في - و -.

قضاءها كقوله: ﴿ فإذا قرأت القرآن ﴾ أي أردت قراءته. وإذا كان المراد هذا. وقد قال: ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله تعالى قياماً وقعوداً ﴾. فإنما القعود إنما يجوز لعذر الخوف. وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿ فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ﴾ معناه فإذا أمنتم فأدوها قياماً. وهذا التأويل يصحح[1] حملها على قصر الهيئة. وقال بعضهم حمل قضيتم أردتم القضاء تجوّزٌ. أو المراد أن الله أمركم بالذكر بعد الفراغ من الصلاة ليكون ذكر الله سبباً لنصرتكم. وقد قال تعالى: ﴿ إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً ﴾[2]. والمراد بهذا وبقوله تعالى: فإذا اطمأننتم في أمصاركم فأقيموا الصلاة تامة العدد. ويرجح من يحملها على قصر الوصف مذهبه بأن القصر في الوصف تخفيف الركوع والسجود لخوف العدو. وهو القصر الحقيقي. وأما صلاة المسافر ركعتين. فإذا قيل إنّ ذلك فرضه وأن هذا هو أصل الفرض فلا حقيقة للقصر. ولا يطلق إلا توسعاً. كما لا يقال في صلاة الفجر إنها صلاة مقصورة لما كان أصل الفرض فيها ركعتين. ويرجح من يحملها على قصر العدد مذهبه بأن المسافر لما خيّر بين القصر والإتمام كان اختياره لركعتين قصراً حقيقة. لأنه حذف من العدد اللازم له في الحضر شطره. والاقتصار على بعض العدد هو أولى أن يسمى قصراً من تخفيف الركوع والسجود. ولأن الإطالة في الركوع والسجود لا تجب. والإطالة وإن شرعت فليست بمحدودة، وكذلك ما يباح في صلاة الخوف من مخالفة الهيئة لا يسمى قصراً حقيقة. وإذا كان هذا هكذا كان الحمل على قصر العدد أولى لا سيما وقد جرى لعمر رضي الله عنه في الآية ما يؤكد هذه الطريقة. فقد خرّج مسلم عن يعلي بن أمية أنه قال لعمر قول الله عز وجل: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم﴾. فقد أمن الناس. فقال عمر: عجبت مما عجبت منه. فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[3]. وظاهر هذا أن عمر فهم من الآية قصر

(1) وهذا يصح حملها على الهيئة.
(2) سورة الأنفال، الآية: 45.
(3) رواه ابن أبي شيبة وعبد بن حُميد وأحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن=

العدد إذ عُلّق بالخوف وأن مقتضاها أن القصر مع الأمن لا يكون حتى قال النبي ﷺ ما قال. وذكر عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تقول في السفر: أتموا صلاتكم. فقالوا إن النبي ﷺ كان يصلي ركعتين فقالت إنه كان في خوف فهل تخافون أنتم؟[1] وظاهر هذا إشارة إلى حمل الآية على قصر العدد في الخوف. ولكنه قد فهم من إشارتها أنها فهمت ما فهم عمر رضي الله عنهما. ولم تعلم ما علم من إسقاط حكم التعليق بالخوف. ويجب عندي أن يتأول قولها هذا على أنها أرادت تفضيل الإتمام على القصر أو أرادت إعلامهم بجوازه في السفر كي لا يظنوا أن القصر فرض كما ظن ذلك من ذهب إليه من العلماء. وإنما دعا إلى تأويل قولها هذا إن الإتمام في السفر لا أعلم أحداً يقول بوجوبه. ومما تجاذبه الفريقان من قوله تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم** ﴾[2]. فهذان تعليقان الأول منهما الضرب في الأرض. وقصر الوصف يجوز مع الضرب في الأرض ومع عدمه. والثاني منهما الخوف وقصر العدد يجوز مع الخوف والأمن في السفر. فمن حمل الآية على قصر الوصف التفت إلى جانب التعليق الثاني وهو الخوف وجعل التعليق الأول كأنه لبيان الحال ولمطابقة العدد. فإن الخوف لا يكون في القرار، وإنما يكون في الأسفار. ويستدل بأن القائل إذا قال لزوجته إذا دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت زيداً. فإن الطلاق يتعلق بالكلام. وإنما الدخول لبيان الحال. والطلاق إنما يقع بالكلام ولكن بعد الدخول. هذا إن كان حامل هذه الآية على قصر الوصف ممن يجيز صلاة الخوف في الحضر كما يجيزها في السفر فحينئذ يحتاج إلى الاعتذار عن التعليق بالضرب في الأرض. وأما إن كان ممن يمنع صلاة الخوف في الحضر فلا حاجة / به إلى الاعتذار عن التعليق الأول، بل التعليقان عنده مستعملان. وإلى هذه الطريقة ذهب ابن الماجشون من أصحابنا. فقال في المبسوط في صلاة الخوف إنما تأولها أهل العلم في السفر. لقوله

[و 214]

= ماجة وغيرهم. الدر المنثور ج 2 ص 109.

(1) رواه ابن جرير الطبري في التفسير ج 5 ص 155.

(2) سورة النساء، الآية: 101.

تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض﴾. لأن صلاته عليه الصلاة والسلام كانت على تلك الهيئة في السفر. ومن حمل الآية على قصر العدد التفت إلى التعليق الأول. . [1]. التعليق الثاني بحديث عمر وقول النبي ﷺ: صدقة تصدق الله بها عليكم. الحديث المتقدم[2]. هذا جملة القول في سبب الاختلاف في حمل الآية على قصر الوصف أو قصر العدد. فإن قلنا محملها على قصر الوصف فبيانه يرد في بابه. وإن قلنا محملها على قصر العدد فقد اختلف الناس في العدد ما المراد بها؟ فقال بعضهم هو الاقتصار على ركعتين من أربع، وهو الذي يشير إليه ما قدمناه من حديث عمر وعائشة رضي الله عنهما. ذهب جماعة من الصحابة والتابعين إلى أن صلاة الخوف ركعة فقالوا فرض الله على المقيم أربعاً وعلى المسافر ركعتين، وقالوا فقصر الصلاة في الخوف أن يصلي ركعة لأنهم مسافرون فصلاتهم ركعتان. وقصر الركعتين لا يكون إلا ركعة[3] وهذه إشارة إلى حمل الآية على قصر العدد إلى ركعة مع اشتراط الضرب في الأرض والخوف، فخرج من مجموع ذلك أن هؤلاء يحملون الآية على قصر العدد فيستعملون التعليقين جميعاً. كما أن ابن الماجشون يحمل على قصر الوصف ويستعمل التعليقين جميعاً. فهذا أيضاً مما يتعلق بالكلام في اختلافهم في قصر العدد. وسنوسع في بابه إن شاء الله تعالى.

وأما الاختلاف في الآية هل هي مركبة من جملة واحدة أو جملتين؟ فذهب الأكثرون إلى أنها جملة واحدة وقوله تعالى: ﴿إن خفتم﴾ اشتراط يعود إلى ما قبله لا إلى ما بعده على ما مضى من اختلافهم في صفة عودته، وحقيقة القصر المراد. وذهب بعضهم إلى أن الآية مركبة من جملتين إحداهما قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾. فهذا يقتضي قصر المسافر في العدد. وقوله ﴿إن خفتم﴾ ابتداء جملة أخرى لتعليم صلاة الخوف. ويقدر هؤلاء الآية على معنى إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا أي يحملون عليكم وأنتم

(1) محو في نسخة ـ و ـ بمقدار ثلاث كلمات وساقطة من قل.
(2) تقدم تخريجه.
(3) في نسخة ـ و ـ الا ربعة. وبياض في بقية النسخ والصواب ما أثبتناه.

ساجدون وراكعون. ويكون قوله إن الكافرين كانوا لكم عدواً مبيناً اعتراض فصل من الكلام في صلاة الخوف بعضه عن بعض. والواو زائدة في قوله وإذا كنتَ. وكأن تقدير حمل الآية إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إذا كنت فيهم. قال بعضهم وجواب الشرط ها هنا فأقمت لهم الصلاة. ويصح عندي أن يكون جواب الشرط على هذا التأويل فلتقم طائفة منهم معك. وقول من قال فأقمت لهم الصلاة ممكن أيضاً. وحمل هؤلاء الآيتين على جملتين تأويل فيه تعسف. وإن كان قد روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: سأل قوم رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله إنا نضرب في الأرض فكيف نصلي؟ فأنزل الله: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة** ﴾[1]. ثم انقطع الوحي. فلما كان بعد ذلك بحول، غزا النبي ﷺ فصلى الظهر فقال المشركون: لقد أمكنكم هو وأصحابه من ظهورهم هلا شددتم عليهم! فقال قائل منهم إن لهم أخرى مثلها، في أثرها. فأنزل الله تعالى: ﴿**إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ إلى قوله ﴿ **عذاباً مهيناً** ﴾. فنزلت صلاة الخوف بكيفيتها. وهذا الخبر يعضد ما قاله هؤلاء من كون الآية مركبة من جملتين وأن قوله إن خفتم ابتداء جملة أخرى. وقصد بها بيان صلاة الخوف. هكذا ظاهر هذا الخبر وإن كان للآخرين أن يقولوا بأن الشرط يصح أن يعود على ما تقدم وإن تأخر نزوله. وقد يتأخر التخصيص عن المخَصَّص مدة من الزمان. وهذا قد يعترض عليه بأنه، لو كان حكم الأصل ثابتاً في سفر الخوف والأمن فلا يعجب عمر من القصر في سفر الأمن. وقد جاء عموم القرآن به على هذا التأويل. وهذا أيضاً يفتقر إلى الخوض في بحر عظيم من الكلام على أحكام التخصيص، والفرق بينه وبين النسخ. والفرق بين تأخير الاستثناء وما في معناه من ضروب الكلام وما سواه من أنواع التخصيص. والقول في صيغة التعميم إذا لم يوجد له مخصص هل يقطع على تعميمها أم لا؟ والقول في جواز تأخير البيان أو منعه. هذه جمل كلها تستعمل في النظر في هذا التأويل ولا سبيل إلى إيراده ها هنا لا سيما أنا قد

(1) أخرجه ابن جرير عن علي قال سأل قوم من التجار رسول الله. الحديث. الدر المنثور ج 2 ص 209.

أشبعنا الكلام على الآية بما[1] كتب التفسير والمعاني أولى به. لأنا لما رأيناها يكثر دورها على ألسنة الفقهاء ويكثر استدلالهم بها أحببنا أن نُطلع الفقيه على جميع ما قاله أهل المعاني فيها ونذكر له سبب اختلافهم ليصير إلى ما يصير إليه من المذاهب على بصيرة. على أنا أوردناها إيراداً لم أقف عليه لأحد من المصنفين وفيه غاية الايضاح لما يتعلق من القول بها. ومما يحتج به من قال إن القصر ليس بفرض. أن المفهوم من الشريعة أن القصر إنما شرع لتخفيف كلف السفر. ولهذا اعتبر فيه مبلغ شاق. وإن كان فهم ذلك عن الشريعة فيما يكاد أن يلحق بالنصوص كان التخفيف موكولاً إلى رأي المخفف عنه. لأن التخفيف والمسامحة والتسهيل كمناقض/ العزيمة والختم. وهكذا جرى الأمر في رخص [و 215] الشريعة من فطر ومسح على الخفين وغير ذلك. وأيضاً فإن أصل الوقت يقتضي أربعاً والسفر سبب القصر. وقد وجه لا على معنى أنه الأولى. ألا ترى أن المسافر يلزمه أربع إذا اقتدى بالمقيم. ولو كان ارتفع حكم الأربع لما لزم الإتمام. فإذا وقع كان السفر سبباً واحداً يقتضي القصر لا على رفع حكم الأصل، وجب أن لا يكون القصر فرضاً[2]. وقد روي أنه ﷺ: كان يقصر في السفر ويتم[3] قال أنس كنا نسافر مع النبي ﷺ، فمنا من يقصر ومنا من يتم فلا يعيب بعضنا على بعض. قال ابن جريج قلت لعطاء أي أصحاب رسول الله ﷺ يتم الصلاة في السفر؟[4] فقال: عائشة وسعد ابن أبي وقاص. ولو كان الإتمام غير جائز لما خفي عن هذين وعن غيرهما كحذيفة والمسور وعبد الرحمن بن يغوث. ولا يحسن أن يتأول أنه عليه الصلاة والسلام كان يقصر ويتم على قصر

---

(1) بما في كتب التفسير ـ و ـ.

(2) أن يكون القصر فرضاً ـ و ـ.

(3) قال ابن القيم لا يصح ونقل عن شيخه ابن تيمية أنه كان يقول أنه كذب على رسول الله ﷺ. والحديث أخرجه الدارقطني في السنن ج 2 ص 189. وقال عنه إسناده صحيح. قال الحافظ ابن حجر وقد استنكره أحمد وصحته بعيدة وذكر ابن حجر في بلوغ المرام رواه ثقات إلا أنه معلول. الهداية ج 3 ص 316 / 317.

(4) الدر المنثور ج 2 ص 210.

الوصف، لأن الأظهر في هذا التأويل لخلاف هذا التأويل. هذا جملة ما يتعلق بما قدمناه من الخلاف في كون القصر فرضاً أو ليس بفرض وما قدمناه من اختلاف عبارة من لم يره بأنه سنّة، وأفضل من الإتمام، وما حكيناه من التخيير مطلقاً مأخوذ توجيهه مما قدمناه. فقوم يتأكد فضل القصر عندهم على الإتمام تأكداً يعد به من باب السنن فيعبرون عنه بأنه سنّة. وقوم لا يبلغ هذا المبلغ عندهم فيعبرون عنه بأنه أفضل. والنظر فيما قدمناه من الأدلة يُستلوح منه سبب اختلاف هذه الطرق أيضاً.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما صلاة المسافر خلف المقيم فلا يخلو القول فيها أما أن يُبنى على أن القصر فرض أو على أنه سنة. فإن بنينا على القول بأنه فرض فقد اضطربت طريقة المتأخرين. فذهب بعضهم إلى منع ائتمام المسافر بالمقيم وأن الصلاة لا تجزي وتعاد أبداً وإلى هذه الطريقة أشار أبو محمد عبد الوهاب في غير كتابه هذا فقال: لو كان فرض المسافر القصر لما جاز له الإتمام. كما أن الحاضر لما كان فرضه الإتمام لم يجز له القصر خلف المسافر. وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون القصر فرضاً فإذا ائتم المسافر بمقيم انتقل فرضه لفرض المقيم كالعبد والمرأة فرضهما أربعٌ، فإذا صليا الجمعة خلف الإمام صار ذلك فرضهما. وانفصل الأبهري عن هذا بأن العبد والمرأة دخلا في الخطاب بالجمعة وعذرا بالتخلف لاشتغالهما بخدمة السيد[1] والزوج. وكون المرأة عورة فصارت كالمريض والمسافر المخاطبين في الأصل المعذورين بما طرأ عليهما. وإن بنينا على القول بأنه سنّة، وقع الترجيح بين فضيلة القصر وفضيلة الجماعة فأيهما أولى كان بالتقدمة أحق. وهذا مما اضطرب المذهب فيه هل الجماعة أفضل للاتفاق على فضلها على الجملة والاختلاف في تفضيل القصر وما اتفق عليه أولى مما اختلف فيه. أو يقدم القصر لأن الجماعة متى أدت إلى تغيير عدد الصلاة كان تركها أولى؟ ألا ترى أن من عليه الجمعة لا يجوز أن يأْتَمَّ بمن يصلي الظهر أربعاً. وقد يُشْكل طريق الترجيح فيعتضد الفقيه بزيادة أوصاف فيرجح جانباً على جانب. هذا هو الأصل الذي تدور عليه

(1) السيد = ساقطة ـ و ـ.

الروايات التي نوردها. قال ابن الحارث اتفقوا على أن من دخل في صلاة المقيم في المساجد الثلاثة العظام أو في جوامع الأمصار ومع الإمام الأكبر أنه يتم ولا تجب عليه إعادة. واختلفوا فيما سوى ذلك فروى[1] ابن القاسم وابن الماجشون تقدمة القصر فإن ائتم بمقيم أعاد عند ابن الماجشون في الوقت ولم يعد عند ابن القاسم. وروى ابن شعبان في مختصره لا بأس بصلاة المسافر خلف المقيم لفضله وسِنه وفهمه. وقال مالك في المستخرجة إن قدموا المقيم لسنه وفضله أو لأنه صاحب المنزل فليصلوا بصلاته صلاة مقيم. وقال مالك أيضاً صلاة المسافر وحده أو مع أصحابه خير له[2] من صلاته مع المقيمين إلا في المساجد الجامعة التي يرجى فضلها، أو ينزل المسافر بالرجل في منزله فلا أرى بأساً أن يصلي في منزله، لأن الرجل أحق بالإمامة في منزله. فأنت ترى كيف أشار ابن الحارث إلى الاتفاق على أن فضيلة القصر لا ترجح على فضيلة الجماعة إذا كثرت الجماعة الكثرة التي أشار إليها. وهذا كنحو ما ذكره ابن حبيب من أن فضل الجماعة يختلف. وأنه كلما كثرت الجماعة كان أكثر أجراً. وكذلك أيضاً ما أشار إليه من أن الإمام الأكبر إنما خصّ بذلك لأن الإمام الأكبر ومن في معناه من الأمراء تلزم طاعتهم، والإجماع عليهم. والانفراد بالصلاة دونهم إظهار الخلاف عليهم فالصلاة خلفهم أفضل من الإنفراد. وكذلك أيضاً ما ذكرناه من تخيّر صاحب المنزل، والأفضل الأسن، إنما ذلك لاستحقاق صاحب المنزل وفضيلة الصلاة خلف الأفضل والأسن. وهذا كله يشعر بأن فضيلته ترجحت على الجماعة حتى غلب[3] بجواز الخروج منها أحد الأعذار المذكورة. وحكى بعض الأشياخ أن الظاهر من قول مالك تقدمة فضيلة الجماعة. وأورد ذلك مطلقاً. وإذا ائتم المسافر بالمقيم على الصفة التي أشرنا إلى النهي عنها فقد ذكرنا ما حكاه ابن الحارث من اختلاف ابن القاسم وابن الماجشون في الإعادة. وروى مطرّف عن مالك أنه كره للمسافر أن يدخل في صلاة المقيم ورأى أن صلاته وحده / خير له. فإن دخل معه فلا إعادة عليه. وقال مالك أيضاً في [و 216]

---

(1) فرأى ـ و ـ.
(2) له = ساقطة ـ و ـ. (3) طلب = قل.

رواية ابن الماجشون وأشهب لا يصلي خلف المقيم فإن كان في مسجد فإن فعل أعاد في الوقت. إلا أن يكون بمسجد الحرمين أو مساجد الأمصار الكبار. فمن نفى الإعادة فلخفَّة الكراهة ومن أثبتها في الوقت فليأتي بالصلاة على أكمل فضيلة. وقد قيل لسحنون أن عبد الملك روى عن مالك في المسافر يدخل خلف المقيم أنه يعيد فقال ما سمعت خلقاً قال هذا. وهذا خلاف المسائل وإبطال[1]. وهذا الذي استبعده سحنون لا معنى لاستبعاده. لأن إعادة الصلاة في الوقت لتقع على الوجه الأكمل طريقة مشهورة. وقد ذكرنا اضطراب المتأخرين في البناء على أن القصر فرض. وذلك يُحسّن الإعادة. وقد وقع في بعض نسخ التفريع لابن الجلاب في مسافر ائتم بحضري أنه يتم معه أربعاً ثم يعيد في الوقت وبعده. وكأنه رأى أن مقتضى القول بأن القصر ليس بفرض يدعو إلى إتمام الصلاة. والقول بأنه فرض يمنع من الاعتداد بها، ويوجب إعادتها أبداً. فإذا كان هذا قد أعادها أبداً فما ظنك بما أنكره سحنون من إعادتها في الوقت؟ وهذا الذي ذكره ابن الجلاب من الإعادة أبداً يشير إلى صحة إحدى الطريقتين من أن المصمم على أن القصر فرض يمنع من ائتمام المسافر بالمقيم ويوجب الإعادة أبداً. ولما كان ابن الجلاب لم يصمم في هذا الذي نقلناه عنه، جمع بين المذهبين. وإن كان في قبالة هذا أن أبا حنيفة ممن يرى القصر فرضاً وهو يرى الائتمام خلف المقيم. يستظهر بهذا من قال من أصحابنا من الاتمام بناء على أن القصر فرض. وإذا ائتم مسافر بمقيم، على القول بأن القصر فرض، وسلكنا طريقة من قال إنه لا يتم فلينو في أول صلاته ركعتين فإذا فرغ مع الإمام منها فلا يتبعه في الركعتين الأخيرتين بل يسلم أو يجلس حتى يسلّم بسلامه على ما مضى من القول فيه في حكم انتظار المأموم في مثل هذا فيما تقدم من كتابنا. وقد اختلف قول أشهب وقول سحنون أيضاً في رجلين ذكرا صلاة واحدة من يوم واحد إلا أن أحدهم سفري فائتم السفري بالحضري هل يثبت السفري حتى يتم الحضري ويسلم بسلامه أو يتم معه؟ فقولهما بالجلوس على اتّباعه وانتظاره لسلامه تصريح بأن البناء على القول بأن القصر فرض يقتضي أن لا يكمّل الصلاة

(1) محو كثير في نسخة. وعدم وضوح في قل.

خلف المقيم كإحدى طريقتي المتأخرين. لأنهما إذا قالا ذلك في صلاة سفرية فات وقتها، مع اختلاف الناس فيها، هل تقضى تامة سواء ذكرها في حضر أو سفر، فأحرى أن يقولا ذلك في صلاة لم يفت وقتها. وأما قولهما بالإتمام فتردد بين الثلاثة طرق: أحدها البناء على أن القصر ليس بفرض. والثاني على أنه فرض ولكن يتعين الفرض بالاقتداء. والثالث وهو أبعدها أن يكونا رأياً أن ما يقضيه المسافر لما اختلف الناس في إتمامه خفّ اتباعُ الإمام في الإتمام، بخلاف ما حضر وقته من صلاة المسافر. وإذا قلنا بأن المسافر يُتِم خلف المقيم فإنما يكون ذلك إذا أدرك ركعة فأكثر. فأما إن أدرك أقل من ركعة فإنه يكمل على إحرامه صلاة سفر. وقال أبو حنيفة والشافعي يتم وإن لم يدرك مع الإمام إلا التشهد. فأما نحن فنحتج بقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[1]. دليل هذا الخطاب أنه لا يكون مدركاً بأقل من ركعة قياساً على صلاة الجمعة فإنها لا تدرك بأقل من ركعة عندنا وعند الشافعي دون أبي حنيفة وقد فرقت الشافعية بين الجمعة وبين ما نحن فيه بأن مدرك بعض الجمعة ينتقل إلى عدد أقل لأن الظهر أربع والجمعة ركعتان. فلم ينتقل إلى الأقل بإدراك ما دون الركعة. والمسافر ينتقل من ركعتين إلى أكثر. والانتقال من الأقل إلى الأكثر يكون بدون الركعة. وغير بعيد أن يكون التخفيف معلقاً بإدراك ما له قدْر. والزيادة معلقة بما لا قدْر له. وأما المخالف فإنه يحتج بأن ابن عباس سئل فقيل له ما بال المسافر يصلي ركعتين في حال الإنفراد وأربعاً إذا ائتم بمقيم؟ فقال تلك السنّة. ولم يقيّد ما قال بإدراك ركعة. وبأنه عليه الصلاة والسلام قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به»[2]. وبقوله: «وما فاتكم فاقضوا»[3]. وأجيب عن هذا بأن الإئتمام إنما يكون مع الإمام. ومسألتنا إنما تتصور بعد فراغ الإمام. وكذلك قوله فاقضوا معناه ما وجب، وفي الواجب اختلفنا. وأما خبر ابن عباس

(1) متفق عليه عن أبي هريرة. فيض القدير ج 6 ص 44.

(2) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة. جامع الأصول ج 5 ص 619. حديث رقم 3882.

(3) رواه عيينة عارضة الأحوزي ج 2 ص 124.

فالغرض منه السؤال عن تعليل الحكم ببيان ما يكون به مدركاً. واحتجوا أيضاً بأنه قد ألزم نفسه موجب تحريم الإمام بدخوله معه فلزمه ما التزم. وأجيبوا عن هذا بأنه إنما يكون ملتزماً إذا أدرك الصلاة ولا يدركها بأقل من ركعة. واحتجوا أيضاً بأنه قد أخذه حكم الإمام لأن الإمام لو أحدث متعمداً لأبطل عليه. وأجاب ابن القصار عن هذا بأن ظاهره لا يسلمه بل يقول يبني على إحرامه. وهذا حكم المسافر إذا صلّى خلف مقيم وهو عالم أن الإمام مقيم. وإن صلّى خلف من لا يعرف حاله فإن صلاته مجزية قاله سحنون. وقالت الشافعية يلزم الإتمام وإن قصّر إمامه. وكأن سحنوناً رأى أن ليس من شرط صحة الصلاة التعرض لعدد ركعاتها ها هنا. وأجاز[1] اعتقاد مطابقة الإمام في نيته[2] على الجملة لا يعلم[3] تفصيلها مع اعتقاد الوجوب على الجملة. وهذا / كطريقة أشهب فإنه قال في [و 217] الموازية فيمن صلّى مع الإمام وهو لا يدري يومه ذلك أيَوْمَ جمعة أم يوم خميس فإنه يجزيه ما صادف من ذلك. فإن دخل على إحداهما فصادف الأخرى فإنه لا يجزىء. فأنت ترى كيف فرّق بين نية الإجمال وبين نية التفصيل إذا أخطأ فيها.
وهذا كما وقع في الحج: فإن أبا موسى أحرم وأهل بالتلبية ثم قدم على النبي ﷺ بمكة في حجة الوداع فقال ﷺ: بم أهللت؟ فقال له: بما أهل به نبي الله ﷺ[4]. فقال: قد أحسنت. وقدم عَليٌّ من سقايته فقال رسول الله ﷺ: بم أهللت؟ فقال بما أهل به رسول الله ﷺ. فقال: أهل وامكث حراماً. فأنت ترى كيف وقعت نية هذين رضي الله عنهما في الحج محالة على نية النبي ﷺ ولم ينكر ذلك عليهما مع كون أفعال الحج لا تلزم فيها المتابعة كما تلزم في الصلاة خلف الإمام. وأما قول الشافعية يلزم الإتمام وإن قصر إمامه، فلعلهم رأوه لما جهل حال[5] الإمام ودخل مع الإمام على الإتمام لأن الأصل

(1) أجاب - و -.
(2) بقيته - و -.
(3) اعلم - و -.
(4) رواه البخاري ومسلم. فتح الباري ج 4 ص 160 - 161 وإكمال الإكمال ج 3 ص 356 - 376.
(5) فلعلهم أوهموا لما جهل الإمام - و -.

صلاة الحضر. وإنما ينتقل عنها عند اعتقاد السفر. وهذا لما لم يعتقد لزمه الوفاء بما دخل عليه.

ولو صلّى المسافر خلف من اعتقد فيه حالة فظهر له خلافها، فقد اختلف المذهب فقال سحنون إذا ظن أنه مسافر أو أنه مقيم فأخطأ في ظنه فإن صلاته لا تجزيه. وقال أشهب بل تجزيه. وسبب هذا الاختلاف مراعاة عدد الركعات في أصل عقد النية وسنتكلم عليه. وقد قال ابن حبيب في المسافر الظان في مسافر فإذا به مقيم فأتم أنه يعيد في الوقت كمسافر أتم صلاته. وسنتكلم على إتمام المسافر.

ولو تبدلت على المسافر * حال الإمام بأن تتغير نية الإمام *[1] أو تفسد صلاته، فإن كانت نية الإمام تغيرت بأن يكون نوى الإقامة في أثناء صلاته فإنه لا يتم بالمسافرين الذين خلفه الصلاة. لأن صلاته قد انتقضت. واختلف هل يسري انتقاضه إلى من خلفه فيبطل عليهم أم لا يسري ذلك إليهم فيستخلف عليهم؟ اختلف في ذلك قول ابن القاسم، وبالاستخلاف قال مالك. أما الاستخلاف فقياساً على الحدث. قال ابن القاسم كنت أرى أن يبطل على المأمومين ثم رأيت أن لا يكون أسوأ حالاً من الحدث. وأما نفي الاستخلاف فأنه كالقاطع عمداً[2]. قال بعض أصحابنا الحدث بالغلبة، وإحداث النية في المقام تعمداً وإن كانت نية الإمام لم تتبدل ولكن فسدت صلاته بحدث غلب عليه[3] أو ذكر أنه على غير وضوء فإنه يستخلف، كإمام صلّى بمقيمين. وإذا وضح جميع ما قدمناه في حكم ائتمام المسافر فقد قال ابن حبيبَ: صلاة المقيم بإمامة المسافر أيسر من صلاة المسافر بإمامة المقيم بالكراهة[4]. لأن المسافر إذا صلّى بإمامة المقيم تغيرت صلاته عن سنتها. وإذا ائتم المقيم بالمسافر أتم لنفسه بعد فراغ إمامه. وقال ابن حبيب أيضاً: اتفقت الروايات عن مالك أنه إذا

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) كالقاضي قال بعض ـ و ـ.
(3) غلب عليه = ساقطة ـ و ـ.
(4) هكذا في ـ و ـ وفي قل.

اجتمع مسافرون ومقيمون أنه يؤم المسافرين مسافر والمقيمين مقيم، ولا مقيم مسافرين إلا أن يكون ذلك في المساجد الجامعة التي تصلي فيها الأئمة يعني الأمراء، فإن الإمام يصلي بصلاته. فإن أم مقيم أتم معه المسافرون. وإن كان مسافراً أتم من خلفه من المقيمين. فأنت تراه ها هنا كيف أشار إلى كراهية ائتمام المقيم بالمسافر مع أنه لا يخالفه في الفعل إلا بعد فراغه على ما أشار إليه. ومع أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأهل مكة: «أتموا الصلاة فإنا قوم سَفْرٌ»[1]. لكن استثناءه الصلاة خلف الأمراء يسقط عنه الحجة لصلاة النبي عليه السلام بأهل مكة. ولعله أشار إلى الكراهة فيما سوى ذلك لاختلاف نية الإمام والمأموم في عدد الركعات. وإذا كان المحاولون للصلاة صنفين: مسافرين وحضريين، فقد قدمنا أن المأمور به انفراد كل * طائفة بإمام يساويها *[2] في حكمها. فإن صلّى مسافر بمقيمين فذكر أنه على غير طهارة أو أحدث مغلوباً فأنه يؤمر أن يستخلف مسافراً * فإن لم يفعل وقدم مقيماً فلا يقبل استخلافه ويقدم مسافراً. فإن جهل وقبل الاستخلاف وأتم صلاة الإمام، فإن المسافرين يتمون لأنفسهم وقيل يستخلف مسافراً يتم بهم *[3]. وقيل بل يثبت المسافرون حتى يسلموا بسلامه بعد فراغه وكذلك المقيمون أيضاً اختلف فيهم هل يتمون أفذاذاً بعد فراغ صلاة إمامهم أو بعد سلام المستخلف؟ وبَسْطُ هذا الاختلاف وتوجيهه قد مضى في باب السهو. وكذلك لو نوى[4] الإمام المسافر الإقامة في أثناء صلاته وخلفه الصنفان فقال عيسى أحب إليّ أن تنتقض عليهم أجمع. وقال في الاستخلاف قال ابن القاسم وإذا استخلف هذا الخارج فلا يضيف إليه ركعة ويجعلها نافلة بمنزلة ما لو كان وحده ولم يدخل معهم وليتم بنية الصلاة وتجزيه. وقد تأول بعض المتأخرين هذا على أنه يريد أن يقطع ما كان فيه ويدخل بإحرام جديد فإذا سلم الإمام أتم هذا بقية صلاته وتجزيه. وهذا التأويل

(1) رواه مالك في صلاة المسافر إذا كان إماماً. الموطأ ص 111.
(2) طريقة من هؤلاء في حكمها ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقطة ـ و ـ.
(4) نسي ـ و ـ.

تعرف حقيقته من كلامنا على حكم تبدل النية في أثناء الصلاة. وقد أشار هذا المتأخر إلى أن وجه قول عيسى: ينتقض عليهم أجمع أنه قد حصل للمسافرين، في هذه / الصلاة إمامان مسافر ومقيم. وحكم الصلاة خلف كل واحد منهما [و 218] يختلف، واتباع حكم أحدهما مخالفة على الآخر. وقد كنا قدمنا نحن خلاف هذا التعليل، وأن التعليل هو كون القطع ها هنا كالتعمد لقطع الصلاة وهو أولى، لأنه تعليل يعم من خلفه من الحاضرين[1] والمسافرين. وقالت الشافعية إذا نوى الإمام الإقامة في أثناء الصلاة أتم ولزم من خلفه الإئتمام،[2] كما لو ائتموا بمقيم أول الصلاة. وقد اختلف الناس في مسافر صلّى خلف مقيم ففسدت صلاة الإمام، فقال أبو حنيفة لا يلزم المأموم الإتمام لأنه إنما لزمه حكم الاقتداء فإن زال الاقتداء سقط حكمه كما إذا صلّى الجمعة. وقالت الشافعية الفرق بينهما أن الجمعة لا تقضى. ومسألتنا مما يصح فيها القضاء فيلزم المأموم إتمامها على الوجه الذي دخل عليه. وهكذا قالت الشافعية إذا ائتم مسافر بمقيم ثم أفسد صلاته فإنه يلزمه الإتمام كما لم تفسد صلاته. وقال الثوري يصلي ركعتين. وهذا يعلم حقيقة القول فيه من كلامنا على نية المسافر. والتزامه لما يلتزم من العدد[3].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إذا قلنا إن القصر فرض المسافر فيما ينويه كالحاضر لأن كل واحد فرضه متعين، إما ركعتان أو أربع. ولهذا قال أبو حنيفة لا يفتقر إلى نية القصر لأنه كان يراه فرضاً. وإذا قلنا إن القصر ليس بفرض قيل من شرط جوازه أن ينويه عند عقد الإحرام. قال بعض أشياخي لا يصح أن يلتزم القصر أو الإتمام قبل الشروع في الصلاة ويصح أن يدخل في الصلاة على أنه بالخيار بين القصر والإتمام، وكأنه رأى أن عدد الركعات لا يلزم المصلي أن يعقد في نيته حين الإحرام. وقد أشرنا إلى هذا حين تكلمنا على مسافر، ائتم بإمام لم يعلم هل هو مسافر أو مقيم. ولا شك أن المصلي إذن لم

(1) الحاضرين = ساقطة ـ و ـ.
(2) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب: الإتمام.
(3) لما يلزم العدد ـ و ـ.

يلزمه التعرض لعدد الركعات، حين شروعه في الصلاة، على الخيار. وقالت الشافعية لا يجوز له القصر حتى ينوي القصر عند الإحرام بالصلاة، فيمكن أن يكون قالوا ذلك إيجاباً على المصلي التعرض لعدد الركعات في أصل نيته. ويمكن أن يكون قالوه بناء على أن الأصل في الفروض المستقرة الأربع. وهو صلاة الحاضر. والسفر طار على هذا الأصل أباح الترخص بصلاة ركعتين. فإذا لم يقصد إلا الترخص حين الإحرام خوطب بما هو الأصل المستقر وهو صلاة الحاضر. وهذا التعليل الثاني هو الذي عللوا به[1]. وقال المُزني منهم لا تختص نية القصر عند الإحرام، وينوي في أثناء الصلاة. وكأنه رأى أن عِدة الركعات لا يلزم التعرض لها حين الإحرام. وإحرامه مطلقاً ليس بالتزام للإتمام. ولو سُلم أنه هو الأصل. هذا حكم نيته وصفة إيقاعها حين شروعه. وأما إذا أوقعها[2] على عدد أكثر أو أقل فهل له أن يفعل خلافه؟ الظاهر من مذهبنا أنه ينهي عن ذلك. وقال بعض الناس يجوز له القصر وإن نوى الإتمام[3]. واحتج بأنه إذا[4] خيّر في العبادات قبل الدخول فيها خيّر فيها بعد الدخول، كالصوم عند من أباح الإفطار في صوم التطوع بعد الشروع فيه. وأجيب عن هذا بأن حج التطوع لا يخير فيه بعد الشروع فيه بخلاف ما قبل الشروع. فدل على أن ذلك أصل غير مطرد بعد تسليم التخيير في الصوم.

وهذا التعليل الذي اعتل به لهذا الرجل يوجب جواز الإتمام، وإن دخل بنية القصر. ولو أنه اقتصر على جواز الرجوع إلى القصر بعد نية الإتمام لكان له وجهة في النظر لأن القصر هو الأفضل. فكأنه سُومح أن يرجع عن النية المكروهة إلى النية الفاضلة. وإذا قلنا بقول من قال من أصحابنا أن القصر فرض ففي تماديه إلى الأربع نظر، فضلاً عن إجازة تحويل نية القصر.

فإن فعل خلاف ما دخل عليه من العدد فإن المذهب اختلف في هذا

(1) قالوا به ـ و ـ.
(2) إذا وقعنا ـ و ـ.
(3) وإن نوى الإتمام به ـ و ـ.
(4) إذاً = ساقطة ـ و ـ.

الأصل في مسائل كثيرة. منها اختلافهم فيمن دخل يوم الجمعة يظنه يوم الخميس أو يوم الخميس يظنه الجمعة. فقال أشهب لا تجزئه الصلاة[1]. وقال في المدونة إن نوى الجمعة فكان الخميس أجزأ. وإن نوى الخميس فكانت الجمعة لم تجزه. ففي السليمانية تجزيه الصلاة والإعادة أحوط. وقد قدمنا الاختلاف في مسافر ائتم بمن ظنه مقيماً فإذا به مسافر أو بمن ظنه مسافراً فإذا به مقيم. وهذا كله جار على الاسلوب الذي قلناه فيمن دخل على عدد ففعل خلافه. وعلى هذا الأصل يجري القول في المسافر إذا فعل خلاف ما دخل عليه ثم المسافر إن أحرم على أربع وفعلها ساهياً عن السفر أو التقصير فقال ابن المواز يعيد في الوقت. وقد كان ابن القاسم يجيز في هذا سجدتي السهو * حين تبين له واستبصر فرجع عن ذلك. وذكر عن ابن حبيب عن مالك إذا أتم المسافر ناسياً أنه يسجد للسهو. وقال ابن حبيب على الساهي سجود السهو *[2] إلا على قول ابن الماجشون الذي يقول إذا كثر السهو أعاد. وقال سحنون إن كان ناسياً لسفره فإنما عليه الإعادة في الوقت وهو كالعامد والجاهل. فإن كان ذاكراً / لسفره[3] فصلى أربعاً ناسياً وهو يظن أنها ركعتان أعاد أبداً، لكثرة السهو. وذكر ابن نافع اختلاف قول مالك في المسافر إذا أتم ساهياً هل يعيد في الوقت أو يسجد لسهوه. وقال ابن المواز الذي رجع إليه ابن القاسم أنه يعيد في الوقت عامداً أو جاهلاً أو ناسياً. وقال ابن المواز إذا عقد إحرامه على أربع فليعد في الوقت ساهياً أو عامداً. وإن عقد على ركعتين فأكمل أربعاً فإنه يسجد للسهو ويعيد أبداً * في العمد. وقال سحنون يعيد أبداً لكثرة السهو. قال ابن المواز ليس كسهو مجتمع عليه. فأما الإعادة في الوقت مع نية الأربع *[4] وفعلها فليأت بالصلاة على ما هو أكمل.

[و 219]

وأما اختلافهم في إبطال هذه الصلاة لكثرة السهو فقد قدمنا في باب السهو حكم السهو إذا كثر والاختلاف فيه. ولكن هذا السهو ها هنا لما كان مختلفاً فيه وفي إباحة زيادته انخفضت رتبته عن السهو المجتمع عليه كما أشار إليه ابن

(1) الصلاة = ساقطة ـ و ـ. (2) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.
(3) لسفره ساقط ـ و ـ. (4) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

المواز. وكأن سحنوناً لم يعرج على هذا الاختلاف وأجراه على حكم كثرة السهو المجمع عليه.

وقد يحتج لجواز التنقل عن العدد الذي دخل عليه بفطر النبي عليه الصلاة والسلام مخيراً بين أن يصوم أو يفطر بنية العزم على القضاء في المستقبل. فإن اختار الصوم وتلبس به فإنه كاختيار المسافر القصر وتلبسه به، * أو الإتمام وتلبسه به *[1]. فإذا انتقل إلى خلاف ما دخل عليه صحت صلاته قياساً على إفطاره ﷺ بعد أن تلبس بالصوم. فكأنه أشار إلى أن المخيَّر في العبادة له التخيير في انتهائها كما في ابتدائها. وقد أجاز مطرّف من أصحابنا للصائم رمضان في السفر أن يُفطر بعد تلبسه بالصوم. واحتج بهذا الحديث وإن كان مالك[2] قد منعه من الفطر. وقيل إن إفطار النبي ﷺ لأن الناس أصابهم العطش وأبوا أن يفطروا حتى رأوه ﷺ أفطر. وهو يفطر في تبدل نية المسافر من[3] وجه آخر وهو ما كنا قدمنا الإشارة إليه من كون[4] الركعتين في حكم النافلة كان للمسافر تركها إلى غير بدل من غير مأثم يلحقه. وإذا كان في معنى النافلة افتتح الصلاة على أربع كمفترض بركعتين ومتنفل بركعتين، والتنفل لا يلزم بالنية حتى يقارنها شروع في الفعل فينظر[5] في الركعتين الأخيرتين لما كانتا متصلتين بالأوليين. هل يقال إن الشروع في أول الصلاة كالشروع في آخرها كما نوى ركعتين نافلة وأحرم بهما فإن الشروع في الأولى شروع في الآخرة أو يقال إن الركعتين الأخيرتين لما اختلف حكمهما مع الأوليين لم يكن الشروع في أول الصلاة شروعاً فيهما. وصار ذلك كمن نوى التطوع بصلاة وبحج[6] فإن الشروع في إحدى العبادتين لا يكون شروعاً في الأخرى لاختلافهما جنساً. وكذلك الركعتان الآخرتان لاختلافهما مع الأوليين حكماً. هذا مما ينظر فيه على هذه

---

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.
(2) وإن كان لمالك منعه ـ و ـ.
(3) وقد ينظر في تبدل المسافرين وجه ـ و ـ.
(4) حكم ـ و ـ.
(5) ينظر ـ و ـ.
(6) نوى التطوع والحج ـ و ـ.

الطريقة. فإن قلنا ليستا بمعنى النافلة بل هما واجبتان كوجوب الأولى إلا أن يختار المكلف سقوط الوجوب. ومنهم من لم يختر سقوط الوجوب نفياً[1] على الأصل، فلا شك ها هنا في المصلي إذا نوى الأربع لم يكن له التنفل لأنه لما شرع في الوجوب لزمه على حسب ما شرع فيه. وكذلك أيضاً ما حكيناه من كون المسافر إذا صلّى أربعاً يعيد في الوقت وإن كان عامداً، ينبغي أن ينظر في تعمده لذلك. فإن كان قصد إليه لاعتقاده التخيير أو أن الإتمام[2] أفضل لاجتهاده أو تقليده في ذلك من يسوغ تقليده فإنه لا معنى للإعادة ها هنا. أما المجتهد فإنا لو أمرناه ما أطاع، لأن الأمر له مثله. وأما العامي فإنا نبيح له تقليد من قلده، لكنه لو فعل ذلك جهلاً بحكم صلاة المسافر لحسُن أن يقال بالإعادة في الوقت على القول بأن القصر سنّة. وأما على القول بأنه فرض أو أنه مخيّر فقد أشرنا إلى ترديد القول في ذلك فيما تقدم ونبهنا على ما يجب أن يكون مقتضى المذهبين. وإذا قلنا بالإعادة في الوقت فهل يكون الوقت وقت الاختيار أو وقت الضرورة؟ قال الأبياني وقته وقت الصلاة المفروضة. وقال أبو محمد في صلاة النهار وقت النهار كله. وقد قدمنا سبب الاختلاف في مثل هذا في مواضع. وذلك أن إيقاع الصلاة في الوقت الضروري إيقاع فيه نقص وإيقاعها في السفر أربعاً إيقاع فيه نقص فأي النقصين أولى أن يعتبر؟ هذا هو موضع الاختلاف. ومما يجري على ما قدمنا فيمن نوى شيئاً فأحب أن يفعل خلافه كمسافر صلّى بمسافرين فقام من اثنين فسبحوا به فتمادى وجهل، فإن الإمام يعيد في الوقت. واختلف في المأمومين ففي المدونة أنهم يقعدون فإذا سلم الإمام سلموا بسلامه وتجزيهم صلاتهم. وروي عن مالك أيضاً أنهم يسلمون وينصرفون. ولمالك أيضاً أنهم يصلون معه ويعيدون. فأمرهم بالتمادي معه. وظاهر أمرهم أنهم أحرموا على ركعتين. وقال سحنون إن أتم ناسياً لسفره أو لإقصاره أو متأولاً فإنه يعيد هو ومن اتبعه في الوقت ويعيد من لم يتبعه أبداً. ألا ترى أنهم لو سبحوا به حين قام من الركعتين فرجع إليهم وسلم لكانت عليهم

(1) يقيناً ـ و ـ.
(2) الائتمام ـ و ـ.

[و 220] الإعادة أبداً لأن صلاته على أول نيته. وأما إن أحرم على اثنتين فتمادى سهواً فليسبحوا به إلى وقت لو سبح[1]/ وسلم لأجزاته. فإن زاد سلموا أو قدموا من يسلم بهم وصاروا كإمام أحدث بغلبة. قال ابن عبدوس يسبحون به إلى أن يرفع رأسه من الركعة فحينئذ يبطل على نفسه ويخرج القوم من إمامته. وإن كان في القوم مقيمون أتموا لأنفسهم. فأما اختلاف قول مالك فيهم فهل يسلمون الآن أو ينتظرونه حتى يسلموا بسلامه؟ . . [2]. اختلف قول مالك في ائتمام المأمومين فإن قلنا بصحة ذلك إتبعوه وإن قلنا بمنعه لم يتبعوه. فإنما اختلف قول مالك فيهم هل يسلمون الآن أو ينتظرونه حتى يسلموا بسلامه؟ لأن النظر في تعديه وزيادته هل يكون بها كمفسد الصلاة فينعزل بذلك عنه ويسلمون دونه أو لا يكون كالمفسد فلا ينعزل عن السلام الذي يؤمرون به كما يؤمر به الإمام. وأما قول سحنون بإعادته وإعادة من اتبعه في الوقت إذا كان متأولاً أو ناسياً لسفره. فبناء على ما تقدم من توجيهنا إعادة المسافر في الوقت إذا أتم. وأما إعادة من لم يتبعه أبداً فلأجل أنه قدرهم كالخارج على الائتمام بإمامته متعمداً.

فأما قوله فيه إذا كان زاد الركعتين سهواً فإنه يعيد أبداً، فقد قدمنا نقل ذلك عنه. وأشرنا إلى أنه يرى أن كثرة السهو يبطل الصلاة، وإن كان مختلفاً فيه. وإذا كان هذا هكذا فما[2] قاله من أن القوم لا يتبعونه صحيح. ولكن لا ينعزل حتى يصير إلى حالة تبطل بها صلاته فيعزل حينئذ. وأما تحديد ابن عبدوس ذلك برفع رأسه من الثالثة فبناء على أن صلاة المسافر ركعتان. وأن زيادة ركعة[3] هي نصف صلاته تبطل الصلاة على طريقة من قال أن زيادة نصف الصلاة سهواً يبطل الصلاة.

ومما يجري على هذا الأصل أيضاً مسافر أمّ بمقيمين وأتم بهم الصلاة، فإن المذهب اختلف فيه لما كان من حقهم أن يتموا أفذاذاً فأتموا بإمامة المسافر. فروى ابن رياد أن المأمومين تجزيهم صلاتهم. وقال ابن المواز: إذا

---

(1) لو أثبته وسلم أجزته = قل =.

(2) محو في ـ و ـ بمقدار أكثر من سطر. ونقص في ـ قل.

(3) كما ـ و ـ. (4) ركعة = ساقطة ـ و ـ.

صلّى مسافر بمسافرين ومقيمين، فأتم بهم فليعد الإمام والمسافرون في الوقت * واختلف في الحضريين فقيل لا يعيدون أيضاً إلا في الوقت. وقال ابن القاسم يعيدون في الوقت *[1] وبعده. وقال ابن المواز: من أجل أن الركعتين اللتين كان ينبغي أن يصلوهما أفذاذاً صلوهما بإمام. ولابن كنانة في غير الموازية أن الإمام يسجد سجدتي السهو ولا شيء على المأمومين. قال سحنون أصل هذه المسألة صلاة عمرو رضي الله عنه بالقوم جنباً فأجزأتهم الصلاة ولم تجزه. وحمل ابن عبدوس كلام سحنون على أن الإمام ابتدأ الصلاة ناوياً الإكمال ناسياً لسفره. قال وأما لو ابتدأها وهو عالم أو جاهل فإنها لا تجزيه ولا تجزيهم. ألا ترى أن الجنب لو تعمد لأبطل على من خلفه. قال وليس الجنب هكذا. لأن الجنب ابتدأ الصلاة وهو ينوي أن يأتي بها بكمالها. فأتى بها على ما نوى. وهذا المسافر صلّى ركعتين سهواً فلا يعتد بهما أحد. كالإمام يصلي خامسة فلا يعتد بها من فاتته الركعة الأولى. وهذا الذي وقع في هذه المسألة من الاضطراب مأخوذ توجيهه مما قدمناه فيما سلف من هذا الكتاب في كلامنا على من وجب عليه أن يصلي فذا فصلّى بإمام. وقد مضى فيه كلام مقنع، ومما أشرنا إليه ها هنا من أحكام الزيادة إذا كانت مختلفاً فيها هل تكون كالمتفق عليها. وقول ابن كنانة بالسجود للسهو ينبني على هذا كما قدمنا الإشارة إليه وفصلنا القول فيه. فمن تأمل ما أحلناه عليه علم وجه ما قيل في هذه المسألة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويستمر المسافر على القصر وإن عرضت له إقامة ما لم يبلغ بعزيمته أربعة أيام بلياليهن فإن[2] بلغته أتم.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن هذا القدر من الإقامة يبطل حكم السفر؟.
2 ـ وهل يحل غير هذا المقدار محله في قطع حكم السفر؟.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) فإذا ـ غ ـ.

3 ـ وما حكم الشك في الأسباب القاطعة لحكم السفر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في هذه المسألة على أربعة عشر قولاً، فقالت عائشة رضي الله عنها: إذا وضع المسافر رحله سواء كان في البلد أو خارجاً منه. وقال الحسن البصري: إذا دخل المسافر البلد أتم. وقال ربيعة: إذا عزم على إقامة يوم وليلة أتم. وعن ابن المسيب أربع روايات إحداها: إذا وطن نفسه على[1] أكثر من ثلاثة أتم. والرواية الثانية: إذا أقام ثلاثة أتم *. والرواية الرابعة: إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتم *[2]. والرواية الثالثة: إذا نوى إقامة أربعة أتم. وبه قال عمر وعثمان رضي الله عنهما ومالك والشافعي وأبو ثور. وقال ابن حنبل: إن نوى إقامة مدة يفعل فيها أكثر من عشرين صلاة أتم. وهذا كنحو التحديد * بأربعة أيام *[3]. وقال ابن المواز وسحنون من أصحابنا: إن نوى إقامة يصلي فيها عشرين صلاة أتم *. وروي عن ابن عباس وعلي رضي الله عنهما: إن نوى إقامة عشرة أيام أتم *[4] وعن ابن عمر رضي الله عنه ثلاث روايات يروي عنه إن نوى إقامة * إثني عشر يوماً أتم وبه قال الأوزاعي ـ والرواية الثانية إن نوى إقامة ثلاثة عشر يوماً أتم. والرواية الثالثة[5] إن نوى إقامة خمسة عشر يوماً أتم. وروى ذلك عن عمر رضي الله عنه، وبه قال الثوري، وأبو حنيفة. وهي الرواية الرابعة عن ابن المسيب وبها قال المزني. وقال ابن جبير إن نوى إقامة أكثر من خمسة عشر يوماً أتم. وبه قال الليث. وروي عن ابن عباس إن نوى إقامة تسعة عشر يوماً أتم. وبه قال إسحاق.

فأما التحديد بأربعة أيام فوجهه قول النبي ﷺ: يقيم المهاجر بمكة بعد

(1) على = ساقطة ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ وقدم الرواية الرابعة على الثالثة ليتأتى له أن يصله بقوله وبه قال الثوري وأبو حنيفة وهي الرواية الرابعة عن ابن المسيب.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(5) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

قضاء نسكه ثلاثاً[1]. وقد كان المسلمون، لما هاجروا من مكة إلى المدينة حرم عليهم المقام بمكة لأنها / دار شرك فلما صارت دار إسلام حرموا على أنفسهم [و 221] المقام بها فأذن لهم ﷺ في ثلاثة أيام. فأشعر ذلك بكونها في حكم السفر. وأن ما زاد في حكم الإقامة، وجعل عمر رضي الله عنه لأهل الذمة لما أجلاهم من الحجاز إذا قدموا أن يقيموا ثلاثاً فدل على أن ما زاد على الثلاث في حكم الإقامة. وقد جعل الله الثلاثة قريباً. قال ﴿فيأخذكم عذاب قريب﴾[2] فعقروها فقال: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾[3]. وأما دخوله ﷺ مكة صبيحة يوم الأحد الرابع من ذي الحجة وقد كان صلّى الصبح قبل دخوله. فأقام بها بقية الرابع والخامس والسادس والسابع وصلّى الصبح بها في اليوم الثامن ثم خرج إلى منى وكان يقصر في هذه الأيام. وهذه المدة يصلى فيها عشرون صلاة[4]، فإنه دخل بعد أن أصبح. وإذا مضى بعض النهار لم يحتسب به. وسيأتي ذكره على أنه لم ينقل أنه نوى إقامة هذا المقدار ونحن إنما نجعل الأربعة مؤثرة من حق من عزم على إقامتها. ومن حد من أصحابنا بالعشرين صلاة. فهذا الحديث حجة عليه، إلا أن يتأول أنه لم ينو إقامة هذا المقدار حين دخوله. فإن تأول ذلك منع نفسه بأن يتعلق بهذا الحديث وطولب في تحديد العشرين صلاة بدليل آخر ولا يجد سوى ما قدمناه من الدلالة على اعتبار أربعة أيام. فلما كان المسافر لا بد له من إقامة تتخلل سفره سقط اعتداد قليل الإقامة وافتقر إلى حد فاصل بين القليل منها والكثير، فكان التحديد بالثلاث أولى لما قدمناه من الأدلة.

وأما أبو حنيفة فأنه رأى أن تحديد القليل بما دون الخمسة عشر إذ الأغلب أنه لا يقيم الخمسة عشر يوماً وهو عازم على السفر. ويحتج أبو حنيفة أيضاً بقول ابن عباس وابن عمر: إذا قدمت بلداً وفي نفسك أن تقيم خمسة عشر يوماً فأكمل الصلاة. والظاهر أنهما لا يقولان ذلك إلا عن توقيف.

وأجيب عن هذا بأن عثمان رضي الله عنه قال: من أجمع على إقامة أربعة

---

(1) رواه مسلم بسنده إلى العلاء بن الحضرمي قال: قال رسول الله ﷺ: يقيم المهاجر بعد قضاء نسكه ثلاثاً. إكمال الإكمال ج 3 ص 448.

(2) سورة الأعراف، الآية: 64. (3) سورة هود، الآية: 65.

(4) مرتبط بقوله وأما دخوله.

أيام أتم، وعثمان من الأئمة الراشدين. وقد خالف ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما فيما قالاه. وقد خرج البخاري عن ابن عباس أنه قال: أقام النبي ﷺ تسعة عشر يقصر. فنحن إذا سافرنا تسعة عشر نقصر، وإن زدنا أَتْمَمْنا[1]. وخرج عن أنس أنه قال: قال خرجنا مع رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجع. قيل له أقمتم بمكة شيئاً؟ فقال: أقمنا عشراً[2]. وهذا الذي خرجه البخاري لم يذكر في هاتين المرتين[3] أنه نوى الإقامة فلا حجة فيه. وكذلك حديث عمران بن الحصين أنه أقام بمكة عام الفتح ثمانية عشر يوماً يقصر[4] فليس فيه أيضاً أنه نوى الإقامة. وقال تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة** ﴾[5]. فعلق القصر بالضرب في الأرض. فإذا لم يوجد بقي على الأصل المستقر الذي هو الإتمام. وهذا قد يتعلق به من راعى حط رحله. أو دخول المدينة. ولما كان المسافر حكمه[6] القصر، فقد يتعلق باستصحاب هذه الحال من قال بأعلى هذه التحديدات، ويقول لا ينقله عن الحال الذي هو عليها من القصر إلا بدليل، وما زاد على أعلى المبالغ فقد قام دليل الاتفاق على الإتمام فيه. وعلى كثرة هذا الاختلاف الذي حكيناه فقد قال ابن القاسم إن نوى المسافر إقامة أربعة أيام ثم قصر أعاد أبداً. وابن القاسم ربما يراعي من الخلاف ما هو أشد من هذا. وها هنا لم يعرج على هذا الاختلاف مع كثرته. ورأى أن ما زاد على أربعة أيام لم يتضح سقوط اعتباره على غموض الدليل الذي لأجله حددنا بأربعة أيام.

وإذا ثبت من مذهبنا مراعاة أربعة أيام، فإذا دخل المسافر وقد مضى بعض النهار فهل يحتسب بأربعة أيام كوامل سوى يوم دخوله أم لا؟ أما القائلون من

(1) أخرجه البخاري ولفظه: أقام النبي ﷺ تسعة عشر يقصر فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وإن زدنا أتممنا. البخاري ج 3 ص 53.
(2) رواه البخاري ج 3 ص 53.
(3) المدتين ـ و ـ.
(4) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والطبراني وأبو شيبة وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان ضعيف وحسنه الترمذي لشواهد. بلوغ الأماني ج 5 ص 112.
(5) سورة النساء، الآية: 101.
(6) في ـ و ـ حكمه حكم القصر.

أصحابنا بمراعاة عشرين صلاة فلا معنى عندهم لهذا السؤال. وأما القائلون بمراعاة الأيام فأنهم اختلفوا في ذلك. فقال ابن القاسم لا يعتد بالنهار الذي دخل فيه إلا أن يدخل من أوله. وقال ابن نافع في كتاب ابن سحنون ينظر إلى مثل ذلك الوقت من النهار الرابع. وهذا أصل مختلف فيه في العُدد والأيمان وسنذكر ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى. ومذهب الشافعي مراعاة أربعة أيام كوامل غير معتد فيها بيوم الدخول ويوم الخروج. وإذا كان مراعاة أربعة أيام أصلاً ثابتاً على ما أشار إليه ابن القاسم فيما حكيناه عنه من أن الصلاة المقصورة لا تجزي إذا نوى المسافر مقام أربعة أيام، فالأولى على هذا طريقة ابن نافع.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: ما يوجب الإتمام حلول المسافر بوطنه فقد قال مالك إذا مرّ مسافر بقرية فيها أهله أو ولده فإنه يتم. ولو أقام عندهم صلاة واحدة. وإن لم يكن بها سوى عبيده وجواريه وبقره ولا أهل له بها ولا ولد فإنه يقصرُ. ولو هلك أهله دون ولده فإنما يعتبر أن يكون له مسكن. قال ابن حبيب إن كان / له بها أم ولد أو سرية يسكن إليها أتم. ولو مر ببلد ليس [و 222] بمسكن لـه فإنه لا يكون مسكناً بعقد النكاح فيها وإنما يكون مسكناً * إذا بنى بأهله ولزمه السكنى. وإذا ثبت أن الحلول بالوطن يرفع حكم السفر *[1] فإنه يمنع حكم اتصاله أيضاً. فلو نوى المسافر أن يدخل في أثناء سفره قرية له فيها أهل فإنه يعتبر ما بينها وبين موضع خروجه هل هو مقدار ما تقصر فيه الصلاة أم لا؟ ويصير ما بعدها من بقية مسافته كأنه حكم سفر آخر يراعى أيضاً مبلغه. * ولو ابتدأ سفره بنية دخول هذه القرية وهي على مسافة لا تقصر فيها الصلاة، فلما حاذاها بدا له في دخولها، فإنه إنما يكون مسافراً حينئذ، فيعتبر مبلغ بقية مسافته، فإن كان أربعة برد قصر إذا ظعن من مكانه ذلك، ولو كانت مسافة قريبة قصر وإن لم يظعن من مكانه كان في بقية سفره أربعة برد أو أقل، لأن سفره سَفَرٌ قصر، وإنما يخاطب بالإتمام إذا دخل القرية. فإذا لم يدخلها بقي على ما كان عليه من القصر *[2] ولو مرّ بالقرية ماراً ولم ينزلها لكان ذلك قاطعاً لاتصال سفره، فيعتبر بقية سفره هل فيه أربعة بُرد أم لا؟ وكذلك المسافر إذا نوى مقام أربعة أيام

(1) ما بين النجمين محو في ـ و ـ.
(2) محو وتقطيع في ـ و ـ اعتمدنا قل وفي الكلام غموض.

في بلد ليس به أهل فإنه يجري في الإتمام وقطع الاتصال مجرى ما ذكرناه في النازل بقريته. ولو كان الأهل مع الإنسان في حال سفره، لم يرفع ذلك حكم السفر. قال مالك يقصر النواتية وإن كان معهم الأهل والولد. وقالت الشافعية وعطاء وأيوب: ليس له القصر، ورأوه كالمقيم في بيته[1].

وإذا خرج المسافر لقصر ثم انثنى راجعاً إلى بيته في حاجته قبل أن يسير ما تقصر فيه الصلاة، فقد اختلف في إتمامه في رجوعه. فقال مالك يتم في رجوعه. وفي الموازية أنه يقصر في رجوعه. فوجه الإتمام أن سيره راجعاً خلاف سيره متوجهاً فلا يضاف أحدهما إلى الآخر. وإذا لم يضف الرجوع إلى السير وجب أن يتم في الرجوع. ألا ترى أن من خرج لسفر مبلغه بريدان ونيته أن يعود من فوره فإنه لا يقصر لأجل أن حركات السير لا تضم إلى حركات الرجوع.

ووجه القول بالقصر أن الرجوع ليس بإسقاط لحكم السفر، لأنه إنما رجع لحاجة لا رجوعاً عن السفر. وإذا ثبت حكم السفر ولم يحدث ما يكون رجوعاً عنه بقي على أصل السفر فيكـون حكمه القصر.

ولو كان رجوعه عن السفر بغير اختياره فقد قال مالك فيمن سافر في البحر أميالاً ثم ردته الريح أنه يتم الصلاة. فهذا حكم صلاة هذا الراجع عن سفره حال رجوعه.

وأما حكم صلاته إذا دخل المكان الذي رجع إليه فإنه لا يخلو أن يكون له بها أهل أو لا أهل له بها. فإن كان له بها أهل فإنه يتم لأن موضع القرار والسكنى يرفع حكم السفر. وإن كان لا أهل له بها وكان قبل خروجه منها يقصر فيها، فإنه يقصر الآن في هذا الحلول الثاني بها، لأنه لم يحدث بعد قصره الأول حادث يوجب رجوعه إلـى الإتمام.

فإن كان يتم بها قبل خروجه عنها فهذا أصل مختلف فيه في المذهب. ففي الموازية فيمن نوى المقام بقرية أربعة أيام فأتم ثم خرج إلى بقية سفره وفيه أربعة برد فلما صار ميلين رجع في حاجة فإنه يقصر في رجوعه وفي دخوله حتى

(1) فيمن كان مقيماً في سفينة في أهله وماله يستحب له الإتمام ويجوز له القصر. وقال أحمد والحسن وعطاء. صح ـ تعليق بهامش ـ و ـ.

ينوي مقاماً يوجب الإتمام أو يكون له بها أهل. وهذا الذي أخذ به من اختلاف قول مالك في هذا، وبه أخذ ابن القاسم وأصبغ. وقد قال بعض المتأخرين إنما أشار ابن المواز لاختلاف قول مالك في مسألة من خرج من مكة ليعتمر ثم يعود إليها على ما سنذكره ها هنا. وقال بعض المتأخرين الفاصل في السفر شيئان[1] أحدهما مروره على موضع استيطانه. والثاني عزيمة مقام أربعة أيام في غير موضع الاستيطان فإنه فاصل بين الماضي والمستقبل من السفر. قال ابن المواز وهذا الذي أخذ به من اختلاف قول مالك في هذا وبه أخذ ابن القاسم وأصبغ وهذا يقتضي أن حكمه حكم من نوى سفر قصر على أن يقيم في أثنائه أربعة أيام في اختلاف قول مالك. ففهم هذا المتأول من كلام ابن المواز أن مراده الإشارة إلى كون السفر فاصلاً بين الإقامتين. وكلاهما أصل مختلف فيه. وقد كنا قدمنا نحن أن ناوي مقام أربعة أيام كالحال بموطنه[2] في كون ذلك قاطعاً لاتصال السفر. وأشار هذا المتأخر ها هنا إلى تخريج ذلك على الاختلاف الذي ذكرناه عنه. فأما من قال: إن الراجع يقصر في الحلول الثاني بالقرية التي كان يتم بها قبل ذلك، فإنه قدّر أنه لمّا خرج بنية ألا يعود إلى المكان صار رافضاً لحكم المقام. وإذا ارتفض حكم المقام قصر في عودته. ومن قال أنه يتم فإنه قدّر أنّ الرجوع أبطل حكم السفر، وإذا أبطل السفر عاد إلى ما كان عليه في الأصل فيتم في رجوعه وحلوله استصحاباً لما كان عليه بالإتمام.

وأما الراجع إلى البلد بحكم الريح ففي المدونة روى ابن زياد عن مالك في الذي يركب البحر فيسير يوماً أو أكثر من ذلك فقصر الصلاة فلقيته الريح فردته إلى المكان الذي خرج منه وحبسته فيه أياماً فإنه يتم الصلاة ما حبسته الريح في المكان الذي خرج منه. وذهب سحنون إلى أنه لا يتم بالموضع. وإن كان / يصلي فيه إتماماً قبل ذلك، إلا أن يكون وطنه، أو ينوي الآن فيه مقام أربعة أيام، فإنه يتمّ. واحتج بقول مالك فيمن خرج من مكة ليعتمر ثم يعود. قال بل مسألة المردود بالريح أحق بالقصر لأنه لما ركب البحر فقد رفض سكنى الموضع الذي ركب منه. والذي خرج من مكة كان في نيته الرجوع إليها. فلهذا

[و 223]

(1) على ضربين ـ قل.

(2) بوطنه ـ قل.

اختلف قول مالك فيها وأجرى مجراه بعض المتأخرين مسألة المردود بالريح على اختلاف قول مالك. وقد ذكرنا عن سحنون أن مسألة المردود بالريح آكد في القصر من المسألة التي خرّج عليها هذا المتأخر الاختلاف. وأشار بعض أشياخي إلى أن المردود بالريح لما كان على شك من أول سفره في رد الريح كان حكمه الإتمام لما لم يصح منه الرفض بالشك[1]. والرفض إذا لم يصح بقي على الأصل. وهو الإتمام وصار كمن تقدم أصحابه لا يسير إلا بسيرهم. ولما رآه سحنون راجعاً بغير اختياره بل هو مكره على الرجوع أبقاه على حكم القصر، ولم يجعل لرجوعه تأثيراً لما كان مكرهاً عليه. والمكره لا حكم لفعله. وهذا الذي قاله شيخنا يُلاحظ ما كنا قدمناه عن ابن المواز من قوله: في مسافر يقطع البر ثم البحر أنه إن كان لا يبرح إلا بالريح لم تضم مسافة البرّ إلى مسافة البحر في إكمال مبلغ السفر، ورأى أن الريح لما كانت مشكوكاً في أمرها لم يتحقق السفر مع الشك فيه. ويلاحظ أيضاً قولنا في الجيش ببلد الحرب أنه يقصر ولو عزم على مقام أربعة أيام لأنه لا يملك المقام هناك، وليس على ثقة منه. فجعلوا عدم الثقة ها هنا يرفع الحكم.

ومما يجري على هذا الإسلوب مسألة المدونة فيمن أقام بمكة بضعة عشر يوماً فأوطنها ثم خرج يعتمر من الجحفة ويعود إلى مكة فيقيم بها اليوم واليومين. فقال مالك يتم في هذا المقام الثاني بمكة ثم قال: يقصر. فهذا لما كان حكمه الإتمام بمكة في الحلول الأول، وفصل بينه وبين الحلول الثاني سفر قصْر اختلف قوله في تلفيق الحلولينَ بعضهما إلى بعض. فمرة لفقهما ولم يقدّر السفر فاصلاً لما وقع بنية العودة، ولم يتضمن رفض الحلول الأول فأتم. ومرة رآه فاصلاً فَقصر. ولم ير ذلك كعودته إلى الوطن لأن الوطن يتم فيه على كل حال، ومكة ها هنا إنما أتم فيها بإقامة ما، ونية لذلك. والوطن لا يفتقر لذلك. وكأنه مرة ألحق الحلول الثاني بالأول ومرة ألحقه بما يليه وهو سفر القصر. ولو اعتمر هذا من موضع لا يَقصر الصلاة لأتم من غير خلاف، لأنه لم يحدث ما يقتضي القصرَ فيستند هذا الحلول الثاني إليه. وإنما تصور هذا الخلاف في هذه

(1) للشك ـ قل.

المسألة لخروجه بنية أن يعود. وأما لو خرج بنية أن لا يعود ثم بدا له[1] فعاد لجرى حكمه في العودة وفي الحلول الثاني على ما كنا قدمناه فيمن خرج في سفره ثم عاد لحاجة من قريب. وكذلك أيضاً إنما تُصور الخلاف في هذه المسألة في رجوعه بنية إقامة اليومين. وأما لو رجع بنية مقام أربعة أيام بين كل سيرين لا تقصر في أحدهما الصلاة إذا انفرد، فإنه اختلف في تلفيق السير بعضه إلى بعض. فقيل يتم الصلاة في جميع سيره كما يتمها في مقامه الأربعة أيام. لأن هذه الأربعة أيام فاصلة بين ما قبلها من السير وما بعدها، وكل سير بانفراده لا يبلغ مبلغ القصر. وقيل بل يقصر الصلاة في سيره خاصة لأنه لما قصر في مبدإ خروجه جميع السير كله، لم تكن الأربعة أيام فاصلة بين سير وسير. وهذه المسألة كنحو التي فرغنا منها. لأن هذا مقام فصل بين سيرين كما أن مسألة المعتمر من مكة سفر فصل بين مُقامين.

وإنما يتصور أيضاً الخلاف في مسألتنا هذه إن كان نوى أن يفصل بين السيرين بمقام أربعة أيام. وأما لو نوى أن يفصل بينهما بمقام أقل من ذلك لم يختلف في القصر. لأن حكم هذا القدر من المقام أن يقصر فيه. فإذا كان حكمه في نفسه القصر فأحرى ألا يكون مانعاً من قصر غيره، ويقدر مقامه وسيره وكأنه سير كله يقصر في جميع ذلك. وكذلك أيضاً إنما يتصور عندي الخلاف إذا فصل بين السيرين بمقام أربعة أيام وكان ناوياً لذلك في مبدإ سفره. وأما لو نوى سفراً لا يقصر في مثله الصلاة على أن يقيم عند فراغه منه أربعة أيام ثم يعود فحدثت له نية السفر بعد مُقام أربعة أيام فإنه لا يلفق السير الثاني إلى الأول من غير خلاف. واشتراط النية ها هنا في تصور الخلاف كاشتراط النية أيضاً في الخروج إلى العمرة بنية أن يعود. وقد قدمنا أن الخلاف إنما يتصور مع هذه النية. وكذلك أيضاً اشتراطنا هاهنا في تصور الخلاف أن يكون المقام أربعة أيام كاشتراطنا هناك في تصوره أن يكون سفر المعتمر سفر قصر حتى يكون قد فصل في السير[2] بين الأول والثاني ما له حكم غير الأول والثاني. ومما يجري على

(1) له = ساقطة ـ و ـ.
(2) السؤالين ـ و ـ.

[و 224] هذا الأسلوب أيضاً / من قَدم مكة ينوي المُقام بها وهو يريد الحج وليس بينه وبين الخروج إلى منى إلا أقل من أربعة أيام. فقد اختلف فيه. فقال مالك في مختصر ابن شعبان يتم الصلاة بمكة في هذا الحلول الأول. وقال محمد ابن مسلمة بل يقْصُر فيه لأنه إنما قدم مختاراً يريد المقام بعد الرجعة. فهذا أيضاً لمّا حل هذا الحلول لم يكن له حكم الإقامة ولكنه عازم على مقام ثان بعد الخروج عن هذا الحلول الأول. واختلف في ضم الحلول الأول إلى الثاني فمن ضمه إليه أتم الصلاة فيه. ومن لم يضمه إليه، وعدّ الخروج عنه فاصلاً بينه وبين الثاني قصر الصلاة. لأن الحلول الأول لم يجب فيه الإتمام من قبل نفسه لقصوره على الأربعة أيام ولا يكتسب الإتمام من الحلول الثاني للفاصل الذي بينهما. وهذا الفاصل وإن لم يكن سفر أربعة بُرد فإنه ها هنا يُعد فاصلاً بخلاف الخروج للاعتمار من أميال يسيرة بنية العودة إلى مكة، فإنه لا يكون فاصلاً بغير خلاف. لأنه حكمه كحكم المقام. وها هنا لما كان الحلول الأول حكمه القصر ووقع الإشكال في تلفيقه إلى حلول حكمه[1] الإتمام، فصل بينهما الخروج المذكور حسن فيه الخلاف.

ومما يلحق بهذا الفصل ما كنا قدمناه من أن المكي يقصرُ بمنى وعرفة وإن لم تكن تلك مسافة قصر. وعللنا ذلك بعلتين: إحداهما أن عمل الحاج لا ينقضي إلا في أكثر من يوم وليلة مع التنقل اللازم فجرى ذلك مجرى السير الدائم مبلغ الأربعة برد. والثانية أن الخارج من مكة إلى عرفة يلزمه الرجوع إلى مكة بالشرع. وهو مقدار سفر القصر فصار كسير لا رجوع فيه. ولا يلزم على هذا التعليل العَرفي[2] إذا وقف وتوجه إلى منى فإنه لا يقصر لأن مسافته ليست مسافة قصر والرجوع لا يلزمه. وإذا كان قد روي عن ابن القاسم في العَرَفي[2] والمَنَوي[3] يُفيضان، يقصر العَرفي ويُتم المَنَوي إلى منى. ووجهه أن المنوي بعد الإفاضة يرجع إلى وطنه والعَرفي يرجع إلى مكة إلى غير وطنه لإتمام حجه فيقصر. فإذا فع من منى إلى عرفة لم يقصرُ لانقضاء حجه. وقد قال مالك

(1) حكم - قل.　(2) نسبة إلى عرفة.　(3) نسبة إلى منى.

فيمن قدم للحج فأتم بمكة الصلاة ثم خرج إلى منى قال يقصر بمنى. قيل ففي طريقه قبل أن يصل إلى منى قال: لا أدري. وما ذكرناه من التعليل يقتضي القصر في الطريق. وقد توقف مالك فيها. واختلف قول مالك في المكيين والمَنَويين إذا انصرفوا من منى إلى مكة فأدركتهم الصلاة في المحصّب أو تأخروا بمنى لزحام ونحوه فقال يتمون. ثم رجع فقال يقصرون. واختلف فيه قول ابن القاسم أيضاً. قال بعض المتأخرين إنما اختلف القول في هذه المسألة للاختلاف في التحصيب، هل هو مشروع أم لا؟ فإن قيل إنه مشروع فالحكم الإتمام. وإن قيل أنه غير مشروع فالحكم القصر. وهذا التعليل الذي أشار إليه هذا المتأخر مقصور على صلاة المحصّب. وهو قد ذكر الخلاف في المكي المتأخر بمنى. وكذلك ذكر ابن المواز الاختلاف في المكي المتأخر بمنى تَحْضره الصلاة، أو في طريقه. وذكر الطريق مجملاً ويلزم على هذا أن يقصر المَنَوي في رجوعه إلى منى من مكة لأنه بقي عليه عمل من أعمال الحج. وإنما ألحقنا هذا الفصل ها هنا لكون رجوع المكي بين حالين مختلفين فإن مكة وطنه يوجب الإتمام ومنى كان فيها على القصر.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: الشك يعرض للمسافر في حقيقة سفره على ضروب: منها أن يبرز[1] للسفر وتماديه عليه معلق بسفر غيره. وقد قدمنا جواب هذا القسم. وفي الموازية في مسافر لم يبلغ مسافة القصر حتى رد رفيقه إلى الموضع الذي خرج منه، وهو لا يمضي على سفره حتى يرجع إليه رسوله، أنه يقصر. ورأى أنه لما بقي بنفسه فهو على حكم السفر. وإن شك هل يقيم رسوله أربعة أيام أم لا؟ فقد قدمنا حكم رجوعه بنفسه لحاجة.

والقسم الثاني أن يشك في مبلغ السفر فإنه لا يقصر استصحاباً لحكم الإتمام. وقد قال مالك فيمن خرج لبيع سلعة وأمامه أسواق بين كل سوقين منها خمسة عشر ميلاً، وكذلك بينه وبين أولها، ففي أي سوق وجد البيع باع، أنه لا يقصر حتى يخرج مجمعاً على بلوغ غاية الإقصار. وكذلك في الموازية إذا خرج ينوي السوق الأقصى على أنه إن وجد البيع دونه باع، أو خرج لطلب آبق على

(1) ينوي السفر = قثل.

مسيرة أيام على أنه إن وُجِد دون ذلك رجع. وقد قدمنا أيضاً الإشارة إلى هذا.

والقسم الثالث أن يعرض له شك في قدر الإقامة الرافعة لحكم السفر، فمن ذلك إمام الجيش ينوي الإقامة ببلد الحرب فإنه يقصر عندنا وعند أبي حنيفة ولا يرفع حكم القصر عزيمة مُقام أربعة أيام. قال أصحابنا لأنه لا يملك ذلك ملك الثقة حتى يجاوز الدروب ويصير بمحلة أمن. وعند الشافعي أنه إن أقام على تنجز الحرب فله القصر إلى ثمانية عشر يوماً فإن زاد على ذلك فقولان: أحدهما منع القصر. والثاني جوازه إلى أن ينقضي الحرب. وإن نوى المقام أربعة أيام ففيه أيضاً قولان. قال في القديم: يقصر. وقال في الجديد: يُتم. وقد روى جابر أن النبي ﷺ أقام في غزوة تبوك عشرين يوماً يقصر[1] / الصلاة. [و 225] وقال ابن عباس: «أقام ﷺ لحرب هوازن ثمانية عشر يوماً يقصر الصلاة فمن أقام أكثر من ذلك فليتم الصلاة»[2]. وهذا الذي قاله ابن عباس من هذا الخبر عليه عوّلت الشافعية في التحديد بثمانية عشر يوماً. ويتأولون حديث جابر على أنه حسب يوم الورود ويوم الخروج. فبهذين اليومين كملت عشرين. ومن هذا النوع أيضاً مسافر البحر يحبسه الريح فقال ابن حبيب يقصر أبداً ما أقام. وقد كنا قدمنا الكلام على هذا وذكرنا ما وقع في المدونة وغيرها. وينبغي عندي للمحبوسين بالريح يتحققون المُقام الطويل بعادة جرت عندهم في الرياح في بعض الأماكن أن يتموا ومن هذا النوع أيضاً أن يشك في قدر المقام لشكه في مقدار الشغل الحابس له فقد قال ابن حبيب: من حبسه في السفر علة دابته، أو ينتظر متاعاً يُتم عمله، أو حاجة لا يدري متى نهاية ذلك فليقصر حتى يوقن أنه يقيم لذلك أربعة أيام. وبهذا قال أبو حنيفة وإن خالف في مدة الإقامة. وقال بعض الشافعية: ومن دخل بلداً لينجز حاجة ونوى أنه متى تنجزت حاجته خرج، أو كان مريضاً ينوي أنه متى زال مرضه خرج، فله أن يقصر إلى سبعة

(1) رواه أحمد وأبو داود والبيهقي وصححه ابن حزم والنووي. بلوغ الأماني، ج 5 ص 158.

(2) رواه الطبراني في الأوسط وفيه عمرو بن عثمان الكلامي وهو متروك مجمع الزوائد، ج 2 ص 158.

عشر يوماً أو ثمانية عشر يوماً في أحد القولين في قول أكثر أصحابه[1]. ومنهم من قال فيه قولاً آخر أنه يقصر أبداً. وهذا حكم الشك ولمالك في المجموعة إذا خرج أهل الجشر إلى جشرهم فليتموا الصلاة كالرعاة يتبعون الكلأ لماشيتهم. وهذا الذي قاله محمله على أن شأنهم يسيرون أميالاً يسيرة ثم ينزلون فلا يقيمون إقامة توجب إتمام الصلاة ثم يرحلون فإنهم يقصرون. وإن أقاموا إقامة توجب إتمام الصلاة فإنه يختلف في تلفيق السير بعضه إلى بعض على ما تقدم قوله ها هنا إلى جشرهم. فالخيل المجشورة التي يترك ركوبها وتخرج للرعي. وهذا حكم الشك في إقامة أربعة أيام في بلد أثناء سفره. وأما لو كان البلد الذي دخله هو نهاية سفره ومقصوده حين ابتدأ السفر لأتم الصلاة. لأن غاية سفره قد تم وانقضى. والرجوع إحداث سفر ثان فيكون الحكم للإتمام لانقضاء السفر. قال مالك في المبسوط إلا أن يعلم أن حاجته تنقضي في اليومين أو الثلاثة فإنه يقصر. فإن شك أتم. فكأنه رآه مع المقام اليسير على حكم السفر. وإذا شك فظاهر انقضاء السفر يوجب الإتمام فلا يزول عن هذا الظاهر بالشك.

والقسم الرابع أن يتحقق إقامة توجب قضاء الصلاة ويشك في محلها. فقد قال مالك فيمن خرج إلى ضيعتين له بينه وبين الأولى منهما ثلاثون ميلاً وبين الأولى والثانية مثل ذلك ونوى إقامة عشرة أيام لا يدري كم يقيم بكل ضيعة أنه يقصر. وكأنه رأى أن السفر، لما كان جملته ستين ميلاً، ووقوع الفصل فيه مشكوك فيه،[2] لم يرتفع حكم السفر بفاصل مشكوك فيه. ولو أن هذا نوى مقام القصر في الثانية دون الأولى فإنه لا يختلف في قصره، وإن نواه في الأولى دون الثانية، فإنه يختلف في قصره في السيرين جميعاً على ما كنا قدمنا من ذكر الاختلاف في تلفيق السير بعضه إلى بعض إذا تخلله فاصل الإقامة، ولو وقع في هذه الرواية في تأويل الشيخ أبي محمد عليها لفظ فيه إشكال. وحقيقة القول فيه ما قلناه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا يقصر حتى يفارق بلده ويُخلّفه وراء

(1) أصحابنا ـ قل.

(2) أي وقوع الفصل في السفر.

ظهره وفي عوده حتى ينتهي إلى الموضع الذي بدأ منه.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منها أن يقال:

1 ـ ما حكم من سافر بعد دخول الوقت؟.

2 ـ وما حقيقة المكان الذي يصير به الحاضر مسافراً أو المسافر حاضراً؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قال ابن حبيب من أراد سفراً فأدركه الوقت في أهله فهو في سعة إن شاء صلاها في أهله صلاة مقيم وإن شاء خرج فقصرها في سفره. ومن أصحاب الشافعي من قال إذا سافر بعد دخول الوقت وقد بقي من وقت الصلاة قدر[1] الصلاة لم يكن له القصر. وقال المزني في أحد قوليه يجوز له القصر إلى أن يبقى من الوقت قدر تكبيرة. وقال ابن حنبل والمزني في أحد قوليه: لا يجوز له القصر إذا سافر بعد دخول الوقت. وكأنهما رأيا أن الوجوب معلق بأول الوقت، فيتعلق القصر[2] بحالة الوجوب كما لو سافر بعد خروج الوقت. ولنا عليهما أن الصلاة لم تستقر في ذمته تامة فكان له القصر كما لو سافر قبل دخول الوقت. وإنما أتم من سافر بعد خروج الوقت لكون الصلاة استقرت في ذمته تامة[3].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الموضع الذي يصير بالبلوغ إليه الخارج مسافراً فقد قال[4] مالك في المدونة إنما يقصر إذا برز عن بيوت القرية. وفي الموازية يقصر إذا خلف قريته وراء ظهره لا يكون شيء منها عن يمينه ولا عن يساره ولا أمامه، وكذلك البحر. ولمالك في المجموعة في مسافر البحر إذا جاوز البيوت ودفع[5] فليقصر. وروى مطرف وابن الماجشون عن مالك / [و 226] أنه إن خرج من المدن التي يجمع فيها فمبتدأ القصر إذا جاوز بيوت

(1) قبل ـ و ـ.

(2) فتعلق العدد ـ و ـ.

(3) تامة: ساقطة ـ و ـ.

(4) فقال ـ و ـ.

(5) ورفع ـ ورقات.

المصر بثلاثة أميال. وأما إن خرج من قرى لا يجمع فيها فمبتدأه إذا جاوز بساتينها وبيوتها المتصلة بها عن يمينه وشماله، ولا اعتبار لمزارعها. وقالت الشافعية يقصر إذا فارق بنيان البلد. قال قتادة إذا جاوز الجسر أو الخندق. وحُكي عن الحرث بن ربيعة أنه أراد سفراً فصلّى بهم ركعتين في منزله وفيهم الأسود بن يزيد وغير واحد من أصحاب عبد الله. وقال عطاء إذا خرج الرجل حاجاً فلم يخرج من بيوت القرية فحضرت الصلاة، فإن شاء قصر وإن شاء أوفى. وقال مجاهد إن[1] خرج نهاراً لم يقصر إلى الليل، وإن خرج ليلاً لم يقصر إلى النهار. فأما نحن والشافعية، ومن نحا نحونا فإنا نحتج بأن المعتبر مفارقة موضع الاستيطان. ولا يتحقق مفارقة الاستيطان إلا بما قلناه من مجاوزة البيوت. وكأن مجاوزة البيوت علمٌ[2] عليه. وقد قال ابن حبيب وإذا جاوز بيوت قريته وانقطع منها انقطاعاً بيّنا قصر، كانت مما يجمع أهلها أو لا يجمعون. فأشار إلى ما قلناه من الانقطاع من موضع الاستيطان. فأما الرواية التي راعى فيها ثلاثة أميال في بلد الجمع فإنما ذلك لأن هذا المقدار يلزم منه إتيان الجمعة وذلك يشعر بأن حكم ذلك حكم الوطن. وأما مجاهد فلست أعرف لقوله وجهاً إلا أن يكون قدّر أن الليل وقت القرار والسكون. والنهار وقت الحركة والتصرف. فإذا خرج المسافر على حالة منها فلا يحصل مسافراً إلا حتى يحصل على الحالة الأخرى فليلفها[3] مخالفة لعادته في الحضر. والرد عليه قول أنس: صليت مع النبي ﷺ الظهر بالمدينة أربعاً والعصر بذي الحليفة ركعتين[4]. فقد أتم[5] وقصر في نهار واحد وقد قال ابن حبيب كان ﷺ إذا خرج من المدينة إلى مكة قصر بالعقيق وإذا خَرج من مكة إلى المدينة[6] قصر بذي طِوى. والعقيق من المدينة وذو طِوى من مكة على نحو من ثلاثة أميال.

---

(1) من ـ و ـ.

(2) وكان مجاوزة البيوت علماً ـ و ـ.

(3) هكذا في جميع النسخ ولعل الأقرب فيلفيها.

(4) متفق عليه وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم. بلوغ الأماني ج 5 ص 103.

(5) أتم: ساقطة ـ و ـ.

(6) إلى المدينة: ساقطة ـ و ـ.

وهذا وإن كان فيه ردّ على مجاهد فقد يتعلق به من حدّ من أصحابنا بثلاثة أميال من بلاد الجمع للجمعة. وأما من قصر في منزله، فإنه يحتج بأن المسافر إذا نوى الإقامة لزمه الإتمام فكذلك المقيم إذا نوى السفر جاز له القصر. وهذا على أنه قياس لم يجمع فيه بين الفرع والأصل بعلة،[1] قد يفرق بينهما بأن نية الإقامة وجد معها الفعل الملائم لها وهو اللبث والاستقرار، ونية السفر وهو بالمدينة لم يوجد معها ما يلائمها، لأن الذي يلائمها ويطابقها السير الذي يجاوز البنيان، لأن البنيان حكمه حكم الاستيطان والقرار كما بيناه[2].

وإذا ثبت ما قلناه فالموضع التي ينقطع بالانتهاء إليه حكم السفر، قد قال القاضي أبو محمد رحمه الله ها هنا أنه الموضع الذي بدا منه بالقصر فأحال النهاية على البداية. وقد ذكرنا مذهبنا في البداية. وهكذا روى مطرف وابن الماجشون أنه يقصر إلى الموضع الذي أمر بالقصر منه عند خروجه. وقد قال في المدونة إذا رجع من سفر، قصر الصلاة حتى يدخل بيوت القرية أو قربها... وهكذا في الموطإ أنه يقصر حتى يدخل أول بيوت المصر أو يقارب ذلك. قال بعض المتأخرين قد جعل الإتمام ها هنا ثبت بما لم يثبت به التقصير في الخروج لأنه جعل القصر في الخروج بالخروج عن البيوت وأبطل حكمه في الرجوع بقرب البيوت قبل الدخول إليها. وإنما هذا لأن حكم الإتمام مغلّب. ألا ترى أن المسافر إذا نوى الإقامة أتم وانتقل عن السفر بمجرد النية، وإذا نوى المقيم السفر[3] لم ينتقل عن حكم الإقامة بالنية. وفي المجموعة يقصر حتى يدخل منزله.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا يقصر العاصي بالسفر.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان منها أن يقال:

1 ـ كم أقسام السفر؟.

---

(1) لعله ـ وقد ـ.

(2) بينه ـ و ـ.

(3) وإذا نوى الدخول إليها ـ و ـ.

2 ـ ولِمَ لمْ يقصر العاصي؟.

والجواب عن السؤال الأول: أن يقال: السفر على خمسة أقسام: واجب كالسفر لحجة الفريضة أو جهاد يتعين وما في معنى ذلك، ومندوب إليه كالسفر لصلة الرحم أو زيادة في الدين وما في معنى ذلك، ومباح وهو السفر للتجارة التي لا يقصد بها تحصيل الكفاية المندوب إلى تحصيلها، ومكروه كالسفر للصيد لهواً ولعباً، وحرام كالسفر لقطع الطريق أو قتل الأنفس وما في معنى ذلك.

فأما السفر الواجب فإن الصلاة تقصر فيه من غير خلاف. وأما السفر المندوب إليه، فإن الصلاة تقصر فيه[1] أيضاً. وقال ابن مسعود: لا تقصر الصلاة إلا في السفر الواجب. وبه قال داود. واحتج لابن مسعود بأن الواجب لا يترك إلا بواجب، فلما كانت الركعتان واجبتين لم يتركا إلا لسفر واجب. ودليلنا قوله تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة** ﴾[2] فعمّ الضرب الواجب والمستحب. وقد قال يعلى لعمر: ما بالنا نقصر وقد أمِنّا قال عجبت مما عجبت منه / فسألت رسول الله ﷺ فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[3]. وهذه المراجعة والمباحثة عن الآية ظاهرها أنهما كانا يعتقدان أن القصر في السفر وإن يكن واجباً[4] لأنهما لم يتعرضا لذكر وجوب السفر. وقد قال بعضهم ينتقض ما قال ابن مسعود بمن لا يجب عليه الجهاد إذا خرج إليه * وهذا الذي قاله يشير إلى أن ابن مسعود يسلمه. فإن كان كما تأول هذا المحتج عليه فلا معنى لانطلاق الحكاية عنه بأنه لا يرى القصر إلا في السفر الواجب إلا أن يكون معناه الواجب جنسه على سبيل الكناية * وأما السفر المباح فإنه يقصر فيه أيضاً خلافاً لعطاء في قوله لا يقصر

[و 227]

---

(1) فيه: ساقطة ـ و ـ.
(2) سورة النساء، الآية: 101.
(3) رواه ابن أبي شيبة وعبد بن حُميد وأحمد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم. الدر المنثور ج 2 ص 109.
(4) وإن يكن واجباً ـ و ـ وإن لم يكن واجباً ـ قل. ولعل الصواب إن كان السفر واجباً.

إلا في سفر طاعة. وقد قدمنا مذهب ابن مسعود وداود في هذا. واحتج عطاء بأنه لم يقصر النبي ﷺ إلا في سبيل الخير فلا يقصر إلا مثله[1]. وهذا الذي قاله عطاء انفصل عنه بأنه يقتضي قصر القصر على المواضع التي سافر إليها النبي ﷺ. وأيضاً فإن العودة من هذه الأسفار مباحة والقصر فيها جائز. وفي هذا الانفصال نظر لأن الفعل لا يخص الأماكن وما فعله النبي ﷺ في مكان لا يجب قصره على مكانه. لأن الظاهر أن المكان إنما كان بحكم الحاجة الطبيعية إليه. وهذا على مقتضى الأمور الاتفاقية، حتى ينضم إلى الفعل ما يشعر بتعيين المكان وكون السفر طاعة مما[2] يقصد إليه، ويبعث عليه، فيصح قصر الحكم على المقصود ولا يلزم أن يقاس عليه ما ليس بمقصود. وكذلك العودة من هذه الأسفار قد تكون طاعة لكون الباعث على العودة أمور دينية. والأولى عندي أن يحتج عليه بعموم الآية وما وقع فيها من المراجعة على حسب ما قدمناه. وأما السفر المكروه وسفر المعصية فقد اختلف في جواز القصر فيهما وما[3] نحن نتكلم عليه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما من خرج للسفر المكروه فقال في المدونة: من خرج للصيد للمعيشة على مسيرة أربعة برد قصر. قال ابن القاسم إن خرج متلذذاً فلم أره يستحب له القصر. وقال: أنا لا آمره بالخروج فكيف آمره بقصر الصلاة. قال ابن شعبان: إن قصر الصائد تلذذاً لم يُعد للاختلاف فيه لأن الصيد مباح. وقد أجاز ابن عبد الحكم الصيد للهو.

وأما سفر المعصية، فالمشهور من مذهب مالك منع القصر فيه. وبه قال الشافعي حتى منعه الشافعي من رخص السفر كلها كأكل الميتة عند الضرورة وصلاة النافلة على الراحلة والمسح على الخفين ثلاثة أيام. وروي عن مالك جواز القصر، وبه قال أبو حنيفة. وأما مذهبنا في أكل الميتة فإن ابن حبيب قال: إنما يقصر في سفر جائز، فأما من خرج باغياً أو عادياً أو طالباً لإثم فلا يجوز له القصر كما لا يجوز له الأكل من الميتة عند الضرورة. قال ابن القصار:

(1) إلا في سبيله ـ و ـ.

(2) فيما ـ و ـ. (3) هكذا في النسختين ولعل الصواب وها نحن.

أجاز أصحابنا أكل الميتة عند الضرورة. فأما المانعون للترخص برخص السفر، فأنهم يعتمدون على أن المفهوم من الشرع كون القصر تخفيفاً عن المسافر، وإعانة له على سفره. وإذا كان هذا مفهوماً عن الشرع حتى صار ملتحقاً بالنصوص، فإن المسافر لطلب معصية عاص بسفره، وسفره محظور. والمعونة على المحظور محظورة. ألا ترى أن القتل ظلماً لا يحل العون عليه. وكذلك إباق العبد لما كان محظوراً لم تحل المعونة عليه، والإذن فيها والأمر بها يناقض النهي والحظر. والشيء لا يصح أن يتناوله والأمر مقصود والنهي مقصوداً[1] وإن صح عند بعضهم تعلق الأمر به قصداً. وإن تعلق به عموم نهي غير مختص به. كما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة. ويعضد هؤلاء هذه الطريقة بأن السكران يلزمه قضاء ما فاته حال سكره من الصلوات. وإن كان زوال عقله على صورة زوال العقل بالإغماء. لكن لما كان عاصياً بشرب غلظ عليه[2] حتى ألحق بالصاحي. وإنّ خوف العدو عذر في إقامة صلاة الخوف. وقطاع الطريق الإمام[3] العدل لا يبيح لهم صلاة الخوف. قال أبو المعالي لو طرأت المعصية على السفر فقد نص الشافعي على أن مبتدأ السفر إذا لم يكن معصية لم تنحسم الرخص بطروّ العصيان. وفي المسألة قول آخر. فلا يستقيم عندنا أن[4] القطع بالتسوية بين الطارىء والمقارن. ومن تأمل هذا الاسلوب وفهم تناقض تحريم الشيء وإباحة الإعانة[5] عليه استبان أن الطارىء[6] في ذلك كالمقارن، فإن سئلنا عن الرامي نفسه من سطح حتى تنخلع رجله ويصلي قاعداً فهل تلزمه إعادة الصلاة؟ قلنا المسألة وأمثالها مختلف فيها، والمختار عندنا أن القضاء لا يجب لأنه صلّى قاعداً بعد انقضاء المعصية. / وهذا وإن اقتضى ظاهره وطرده نفي [و 228]

(1) هكذا في قل ـ وفي ـ و ـ لا يصح أن يتأوله الأمر مقصوداً.
(2) لما كان يشرب ما أسكره غلا عليه ـ و ـ.
(3) فالإمام ـ و ـ.
(4) هكذا في ـ و ـ وفي قل إلا. ولعل الصواب إذن.
(5) الإعانة المقصود عليه ـ قل.
(6) استباق الطارىء ـ و ـ.

القضاء عن السكران فإن الفرق * أن السكر مطلوب للمجان وهو مما. .[1].
طرق التخفيف فيه ومعصية المخلوع ليست مما تنسحب الطبيعة عليها بل النفوس ورعة في الغالب عنها *[2] فإن نظرنا إلى حقيقة الترخص ومعناه المقصود في الشرع ومن خالفنا نظر إلى صورة السفر وجعله مقتضياً للترخص وأعرض عن معناه وحقيقته. ويعترض هؤلاء أيضاً بقوله تعالى: ﴿ **فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم** ﴾[3]. فشرط في جواز أكل الميتة ألا يكون متجانفاً. وإذا ثبت هذا في الترخص بأكل الميتة قيس عليه بقية رخص السفر. وقد أشار بعض أصحابنا إلى أنا وإن منعنا القصر فإنا نجيز أكل الميتة ونمنع أبا حنيفة من قياسه جواز القصر على جواز أكل الميتة بأن الله سبحانه فرض على الإنسان إحياء نفسه وفرض على العاصي النزوع عن معصيته فيؤمر المسافر ها هنا بالفرضين جميعاً التوبة والأكل. فإن أبى فعل أحدهما والقيام به فلا يمنعه من القيام بما عليه من الفرض الآخر. فإن لم يتب هذا المسافر وامتنع من القيام بفرض التوبة فلا يمنع من القيام بفرض إحياء النفس كتارك الزنا شارباً للخمر فإنه مذموم على ما فعل ممدوح على ما ترك لأجل فعله كما فعل. وهذا الذي مثل به هؤلاء من الشرب والزنا، فيه نظر. لأنه لم يصِر أحد إلى تعلق أحدهما بالآخر ولا كونه شرطاً فيه[4]. والمانعون من أكل الميتة يرون التوبة من شرط إباحة الأكل. وإذا لم يفعلها مع قدرته على الفعل لم تحصل الإباحة لفقدان شرطها ويكون ما ركب من المعصية مسقطاً لحُرمة نفسه. كما يكون زنا المحصن مسقطاً لحرمة نفسه حتى يكون حكمه القتل بالرجم. قال ابن القصار أجاز أصحابنا أكل الميتة وهو عندي محتمل لأن عليه إحياء نفسه فامتناعه من ذلك يوجب دخوله في معصية أعظم من معصية[5] سفره. ونحن نأمره بالتوبة والأكل فإن لم يتب لم نأمره بمعصية أخرى يصنعها في سفره وهي قتل نفسه.

(1) محو في ـ و ـ وعدم وضوح في قل.
(2) ما بين النجمين محو في ـ و ـ.
(3) سورة المائدة، الآية: 3.
(4) ولكنه شرط فيه ـ و ـ.
(5) معصية = ساقطة ـ و ـ.

فأما قوله تعالى: ﴿ **غير باغ ولا عاد** ﴾[1] فقيل غير باغ على الإمام وقيل غير باغ في أكله فوق حاجته، ولم يحملها أحد من السلف على الجميع فليس لهم حملها على أحدهما إلا ولغيرهم خلافه. ويستدل أيضاً من منع القصر بأن الطاعة لها تأثير في القصر في مسافة لا يقصر فيها في غيرها من الأسفار كما قدمناه في قصر الخارج إلى منى وعرفة فيقتضي هذا كون المعصية مؤثرة حتى تمنع القصر في سفر يجوز فيه القصر لو تجرد عن المعصية. وأما المبيحون للترخص برخص السفر وإن كان معصية فيحتجون بقوله تعالى: ﴿ **فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر** ﴾[2]. فأطلق السفر ولم يقيده بكونه طاعة. وتقييده بعد إطلاقه في القرآن كالزيادة على النص. والزيادة على النص نسخ عند طائفة من أهل الأصول. والنسخ لا يكون في مثل هذا بالقياس، والاستدلال. وقد قال تعالى: ﴿ **وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه** ﴾[3]. فأشار في هذا إلى إباحة أكل الميتة عند الضرورة ولم يقيد بأن لا يكون المضطر عاصياً بسفره. ويتأول هؤلاء قوله تعالى في الميتة * في الآي الآخر *[4]: ﴿ **فمن اضطر غير باغ ولا عاد** ﴾. أن المراد به ألا يطلب الميتة قصداً إليها ولا يأكلها بحسب اقتضاء الشهوة بل بحسب اقتضاء الضرورة. ولا يعدو واجد ما يسد رمقه ولا يبغي فيتجاوز ذلك. ويكون هذا عندهم كالصفة للأكل في الضرورة لا صفة للمضطر. ألا ترى أنه قال تعالى: ﴿ **فإن الله غفور رحيم** ﴾. والمضطر لا يتحمل مع اضطراره ذنب[5] فيغفر وإنما الغفران في مقابلة ارتكاب المحظور وذلك في الأكل الذي يرتكبه ويكتسبه. لكن عُذر فيه لأن الضرورة دعته إليه. وينفصل هؤلاء عما تمثل به هؤلاء الأولون بأن الرخص علقت *بالسفر للسفر يكون سفرا *[6] لا بنفس الخطى إذ لا يكون نفس الخطى سفراً إلا إذا كانت على صفات ولا تأثير للمعصية في كون السفر سفراً

(1) سورة البقرة، الآية: 173.
(2) سورة البقرة، الآية: 184.
(3) سورة الأنعام، الآية: 119.
(4) ساقط من ـ و ـ.   (٥) هكذا في النسختين والصواب ذنباً.
(6) هكذا في ـ و ـ ولعل الصواب. علقت بالسفر والسفر لا يكون سفراً بنفس الخطى.

ولا تعد من الصفات المصيّرة للخطى سفراً لأن الخطى وإن كثرت لا تصير سفراً إلا إذا وقعت على صفة ما وليست من هذه الصفة كونها طاعة أو معصية. فإذا انفصلت الطاعة أو المعصية عن حقيقة السفر وكانت الرخص معلقة بالسفر كان العاصي كالمطيع في جواز الترخص. وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة لم يكن الغصب بالصلاة وإن كان موجوداً مع الصلاة فلما لم يكن الغصب بالصلاة أجزت الصلاة. وكذلك ضرورة الجوع لا تقع بسبب البغي والعدوان بل بالحلول بالمكان القفر عن الطعام، ولا تأثير للبغي في جعل المكان قفراً ولا في إثارة الجوع. وهذا بخلاف زوال العقل بالسكر. لأن السكر حدث من شربه، وشربه ما يسكره حرام. وكذلك ما قالوه في إقامة صلاة الخوف * بأن الخوف *[1] إنما لحقه بسبب معصية في سفره لا بسفره، لأنه لم يخف الإمام لكونه مسافراً وإنما خافه بنفس معصيته في ذلك السفر[2].

[و 229] **قال القاضي أبو محمد رحمه الله**: وإذا فرغ / من صلاة مقصورة، ثم عزم على الإقامة لم تلزمه إعادة وإن عزم على ذلك في الصلاة جعلها نافلة وابتدأها[3] تامة.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منهما أن يقال:

1 ـ ما حكم الرجوع عن نية الإقامة إلى السفر؟.

2 ـ وما حكم الرجوع عن نية السفر إلى الإقامة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما المقيم بوطنه فقد ذكرنا أنه لا يبطل حكم الإقامة بمجرد نية السفر. وقد ذكرنا اختلاف الناس في ذلك وسبب اختلافهم. وأما إذا كانت الإقامة ليست في موضع الاستيطان كمسافر مرّ بمدينة، في أثناء سفره نوى أن يقيم بها مدة الإتمام، ثم انثنى رأيه عن الإقامة

(1) ساقط من ـ و ـ.
(2) ما جاء من التمثيل بصلاة الخوف ـ غامض.
(3) وأعادها ـ و ـ.

وعزم على السفر بعد أن بلغ تلك المدة أو لم يبلغها. فقد اختلف المذهب فيه. فرأى ابن حبيب أنه ينتقل إلى حكم القصر برجوعه إلى نية السفر ويستأنف القصر حينئذ. ورأى سحنون أنه لا يقصر حتى يظعن من موضعه.

فوجه قول ابن حبيب أنه كان على حكم السفر وإنما رجع عنه بنية المقام، فإذا نوى المسافر السفر رجع بمجرد النية إلى حكم الأصل، وتكون النية عاملة بمجردها في غير موضع الاستيطان، وإنما تفتقر إلى مقارنة العمل في موضع الاستيطان.

ووجه ما قاله سحنون القياس على نية السفر في القرار والوطن. وعلى هذا يجري الأمر فيمن نوى دخول وطنه في أثناء سفره ثم انثنى رأيه عن دخوله، فهل يكون حكمه القصر في موضع تبدل نيته أو حين[1] يرحل عنه؟ فإنه جار على الاختلاف الذي ذكرناه إذا كان في ذلك المنهل على حكم المقيم ثم تبدلت نيته.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا نوى المسافر في أثناء صلاته الإقامة، فإن كان لم يعقد ركعة فيستحب أن يجعلها نافلة، فإن لم يفعل وتمادى على إحرامه وصلّى أربعاً أجزته صلاته قاله مالك. وقد ذكر ابن حبيب أنه يتمادى على إحرامه فيصلي أربعاً. وكأنه رأى أن نية السفر والحضر لا تختلف بدلالة صحة صلاة المقيم خلف المسافر. وإذا لم تختلف، وكان الاختلاف في العدد لا يؤثر، بنى على إحرامه. وإن كان قد عقد ركعة فقال مالك في المدونة يشفعها بأخرى ويسلم وتكون نافلة. وذكر ابن حبيب أنه تجزيه صلاته إذا أضاف إليها أخرى، وكأنه رأى أن بعقد ركعة صارت صلاة السفر حاصلة لا تؤثر في حكمها النية. وقالت الشافعية: إذا نوى الإقامة في أثناء الصلاة انقطع سفره ولزمه الإتمام ولزم من خلفه متابعته[2] وكأنهم رأوا أنها صلاة واحدة لا تختلف إلا من جهة العدد، فيصح إكمال الأربع بعد الافتتاح على اثنتين. ولو كان ناوي الإقامة بعد ركعة عقدها وقد يضيق الوقت كمسافر نسي العصر حتى بقي من

(1) حتى ـ و ـ.
(2) ساقطة ـ و ـ.

النهار مقدار ركعة فصلى الركعة وغربت الشمس فنوى الإقامة حينئذ. فإن صلاته تبطل على الطريقة التي قدمناها في تأثير النية بعد ركعة. واختلف هل يصليها حضرية أو سفرية. وقد تقدمت الإشارة إلى أصل هذا الاختلاف لما تكلمنا على الأوقات الضرورية. وذكرنا حكم من حاضت بعد الغروب وهي في أثناء صلاة العصر. ولو كان المسافر نوى الإقامة بعد أن فرغ من صلاته ففي المدونة ليست الإعادة عليه بواجبة وإن أعاد فحسن، وأحب إلي أن يعيد. قال لي شيخي رحمه الله: استحباب الإعادة ها هنا مع أن الصلاة تصرمت على الوجه المأمور به. لا أعلم له وجهاً، إلا أن يكون تحسسٌ إلى طريقة من قال إن الوجوب إنما يتحقق بآخر الوقت. إلى هذا المعنى كنت أراه يشير رحمه الله وهو مما يفتقر تحقيق القول فيه إلى الاطلاع على مذهب القائلين بأن الوجوب يتعلق بآخر الوقت. وقد كنا قدمنا فيه قولاً مقنعاً في الأوقات[1].

---

(1) في الكلام على الأوقات ـ قل.

بـاب الجمعـة

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وهي فرض على الأعيان.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على كونها فرضاً على الجملة؟.

2 ـ وما الدليل على كونها على الأعيان؟.

3 ـ وهل فرضها أصلي أم لا؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الدليل على كونها فرضاً على الجملة فقوله تعالى: ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾[1]. فأمر بالسعي إليها. وظاهر الأمر الوجوب. وقد عقبه بما يدل على الوجوب فقال: **﴿ وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً ﴾**[2]. وظاهر هذا التوبيخ على الخروج عنه ﷺ وهو يخطب. وقد خرّج أصحاب الصحيح أن عيراً أقبلت من الشام بطعام والنبي ﷺ قائم يخطب، فانقلبوا[3] إليها حتى لم يبق معه ﷺ إلا إثنا عشر رجلاً فأنزل الله تعالى الآية[4]. وفي الصحيح قال ﷺ: لينتهينّ أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.

(2) سورة الجمعة، الآية: 11.

(3) فالتفتوا.

(4) البخاري عن جابر: أقبلت عير يوم الجمعة ونحن مع النبي ﷺ فثار الناس إلا إثنا عشر رجلاً فأنزل الله: ﴿ وإذا رأوا تجارة أو لهواً ﴾. فتح الباري ج 10 ص 268.

قلوبهم ثم ليكوننّ من الغافلين ﴾[1]. فظاهر قوله ها هنا أقوام، إشارة إلى طائفة معينة. ويمكن أن يكونوا المنافقين. وفي النسائي قال ﷺ: الرواح حق على كل محتلم[2]. وقال ﷺ: من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاوناً طبع الله على قلبه[3]. هكذا أخرجه الترمذي وخرّجه النسائي من غير ضرورة. / وروى جابر أنه ﷺ [و 230] قال: توبوا إلى الله قبل أن تموتوا وبادروا إليه بالأعمال الصالحة قبل أن تشغلوا وصِلوا الذي بينكم وبين ربكم بكثرة ذكركم له وكثرة الصدقة في السر والعلانية ترزقوا وتنصروا وتجبروا واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا وفي يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا إلى يوم القيامة. فمن تركها في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله له شمله ولا بارك له في أمره. ألا ولا صلاة له، ولا زكاة له، ولا حج له، ولا صوم له، ولا برّ له حتى يتوب فمن تاب تاب الله عليه. ألاَ لاَ تَؤمن امرأة رجلاً، ولا يؤم أعرابي مهاجراً، ولا يؤم فاجر مؤمناً إلا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه وسوطه[4]. فأنت ترى هذا التغليظ والتشديد منه ﷺ في تركها وتهديده بما هدد به من الختم على القلب. وهذا من أعظم الأدلة على الوجوب. فإن قيل التهديد بالختم على القلب مقيد بتركها ثلاث مرات وأنتم توجبونها كل جمعة ولا تسقطون الوجوب في مرة ولا مرتين. قيل إن الواجب يتساوى كله في تعليق الإثم بتركه واستحقاق العقاب في الإخلال به، ولكن وإن تساوى في استحقاق العقاب على الجملة. فمقادير العقاب تتفاوت بتفاوت الأجرام[5]. فتارك الجمعة مرة واحدة يستحق العقاب كما يستحقه تاركها ثلاثاً. ولكن الاثم في الثلاث أكثر من الاثم في الواحدة. فإن كان تاركها ثلاثاً أعظم جرماً وأكثر إثماً

(1) رواه مسلم والدارمي والبيهقي عن معاوية بن سلام. الهداية ج 3 ص 254.
(2) لفظ النسائي: رواح الجمعة واجب على كل محتلم. شرح السيوطي. ج 3 ص 89.
(3) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والحاكم عن أبي الجعد. فيض القدير ج 6 ص 102.
(4) نص الحديث فيه محو كثير في ـ و . وضبطناه بلفظه من سنن ابن ماجة ج 1 ص 343. الحديث رقم 1081.
(5) الجمعة ـ و ـ.

لم يبعد أن يكون الباريء سبحانه يجعل الختم على القلب في هذا المقدار من الجرم دون ما انحط عنه. ألا ترى أنه قيّد في الترمذي بقوله تهاوناً ولو تركها غير متهاون لكنه مختار للترك لكان آثماً. ولكن تركها تهاوناً أشد قبحاً. فلم يبعد تعليق هذا الوعيد به.

وهكذا تقييده في حديث جابر بقوله: فمن تركها استخفافاً بحقها وتهاوناً بها إنما ذلك أيضاً لكون المستخف المتهاون أعظم جرماً ممن لم تكن حاله كحاله. والذي خرجه النسائي من غير ضرورة أوسع من تقييد الذنب. لأن المختار الذي ليس بمتهاون تارك من غير ضرورة فإنما قيّد في النسائي بعدم الضرورة لا غير لما كان المضطر غير ملوم في كثير من الأمور. وقد قال ابن حبيب شهود الجمعة فريضة. ومن تركها مراراً من غير عذر لم تجز شهادته. فأنت تراه كيف علّق سقوط الشهادة بتركها مراراً مع إشارته إلى أن المرة الواحدة فرض لكن لما اختلف مقدار الجرم فكان في المرار أعظم من المرة الواحدة حسن تقييده به. واقتفى في هذا التقييد أثر الحديث المقيّد فيه بالثلاث، لاختلاف مقدارها من مقدار المرة الواحدة على ما بيناه.

وقال ابن سحنون: أجمع المسلمون على إيجاب الجمعة وتنازعوا زوال فرضها إذا كان الإمام غير عدل.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: صلاة الجمعة فرض على الأعيان. وما قدمنا من الظواهر الدالة على كونها فرضاً على الجملة دليل كونها على الأعيان. ألا ترى قوله تعالى: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾. خطاب عام لسائر المؤمنين. وكذلك النهي عن البيع خطاب عمَّ جميعهم. فلو كان فرض الجمعة ساقطاً عن بعضهم لسقط تحريم البيع عليهم. وإن كان قد يجاب عن هذا بأنه قد يمكن ألا تجب الجمعة ويمنع البيع. والتعبد[1] بهذا غير ممتنع على ما نشير إليه في موضعه إن شاء الله. وكذلك أيضاً ما قدمناه من قوله ﷺ: الرواح حق على

(1) التقييد ـ قل.

كل محتلم[1]. وقوله: من ترك الجمعة ثلاث مرات[2]. الحديث. خطاب يعم سائر الأعيان. وكذلك قوله: لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات[3]. الحديث. فلو كانت الجمعة فرضاً على الكفاية لما توعّد أقواماً تخلفوا عن فرض قد قام به غيرهم وسقط عنهم وجوبه. فإن تعلق المخالف بقوله ﷺ: صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين[4]. فأثبت كون الصلاة في الجماعة أفضل. وصلاة الجمعة من شرطها الجماعة فيجب * لحقٍّ هذا الظاهر أفضل من صلاة الفذ وحده اقتضى ذلك كون صلاة الفذ فيها فضل ما *[5] وإن كان دون فضل الجماعة. وإذا ثبت أن في صلاة الفذ يوم الجمعة فضلاً ما، وهو لا يصلي إلا الظهر اقتضى ذلك كون الجمعة فرضاً على الكفاية. فالجواب عن هذا بأنا نقول محمل الحديث على صلاة الجماعة فيما سوى الجمعة. والغرض بالحديث بيان حكم الجماعة لا بيان فرض الصلاة ونفلها. والغرض من أحاديثنا بيان حكم صلاة الجمعة ووجوبها. فلا يترك أخذ الوجوب من الأحاديث المقصودة له، ويؤخذ حكمه مما قصد به بيان معنى آخر. وكذلك إن تعلق المخالف بأنه ﷺ أرخص التخلف[6]. في الجمعة لمن شهد صلاة العيد من أهل القرى الخارجة عن المدينة[7] فإن ذلك لمعنى اقتضاه[8] وستكلم عليه إذا تكلمنا على الأعذار المبيحة للتخلف عن الجمعة إن شاء الله تعالى.

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) تقدم تخريجه قريباً.

(4) رواه مالك والبخاري ومسلم. الموطأ: كتاب صلاة الجماعة وبقية طرقه وألفاظه. الهداية ج 3 ص 164 / 165.

(5) فيجب أن يكون هذا الظاهر أفضل من صلاة الفذ وحده ـ قل. والتعبير قلق. ولعل الصواب فيجب لحق هذا الظاهر كون صلاة الفذ فيها فضل ما.

(6) ساقطة ـ و ـ.

(7) أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجة والبيهقي والحاكم وأحمد. بلوغ الأماني ج 6 ص 32.

(8) ساقطة ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف العلماء في الفرض يوم الجمعة. فعندنا أن الواجب بالزوال صلاة الجمعة لا الظهر وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أن الواجب بالزوال الظهر، ويلزم إسقاطها بالجمعة. فالحجة للقول بأن الواجب الجمعة الاتفاق على أنه مأمور بفعلها. وأنه غير مخيّر بين فعلها وفعل الظهر. وذلك يقتضي تعيين وجوبها وأن الوقت لها. ومحال أن يكون الوقت للظهر ويحرم فعل الظهر. في هذا تناقض لا يصح. وأما من قال: إن الواجب الظهر فإنه قاس يوم الجمعة على سائر الأيام. وأيضاً فإن من / فاتته الجمعة انتقل إلى الظهر. فلو لم تكن الظهر فرض الوقت لما انتقل [و 231] إليه. وإنما أمِر بفعل الجمعة إسقاطاً لفرض الوقت الذي هو الظهر كما يؤمر من رأى في وقت الظهر غريقاً أن يسعى لتخليصه ويترك الظهر، وإن كان الوقت لها. وهذا الاختلاف تظهر ثمرته فيمن صلّى الظهر قبل صلاة الإمام الجمعة، وسنتكلم عليه في موضعه إن شاء الله تعالى. وكذلك أيضاً اختلف الناس في صلاة الجمعة. هل هي صلاة[1] الظهر مقصورة أو صلاة غير الظهر؟ فقال الشافعي هي الظهر مقصورة ورأى أن الجمعة ظهر قصرت لأجل الخطبة. ويستدل بأن الوقت الواحد في الشرع جعل سبباً لفرض معين في عموم الأوقات كما في سائر الصلوات. والزوال وقت الظهر فتكون الأيام كلها فيه متساوية. وقد تقصر الصلاة لأسباب. كصلاة السفر. فغير بعيد أن تقصر لأجل الخطبة، أو مشقة قطع المسافة إلى الجامع. ومذهب الحنفيين أن الجمعة صلاة غير الظهر. ويستدلون بأن للجمعة شروطاً ليست للظهر. والفرض الواحد لا يختلف باختلاف شروطه. لكن الشروط تختلف باختلاف الفروض، ألا ترى أن الأوقات اختلفت لما كانت شروطاً في أداء الصلوات، فتظهر ثمرة هذا الاختلاف في بناء فعل الظهر على تكبيرة الإحرام. وسنذكره في موضعه إن شاء الله. وعند ذكرنا له يظهر مذهبنا في هذا الأصل.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: وشروط وجوبها ستة: البلوغ والعقل والذكورية والحرية.

---

(1) ساقطة ـ و ـ.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منهما أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اشتراط الذكورية؟.

2 ـ وما الدليل على اشتراط الحرية؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما سقوط الجمعة عن النساء فإذا قلنا إن قوله سبحانه: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة** ﴾ خطاب ورد بصيغة التذكير ولا يدخل النساء في خطاب ورد بصيغة التذكير، لم يكن علينا دليل في إسقاط الجمعة عنهن، لأن الأصل عدم التكليف. وإن قلنا بأنهن يدخلن في مثل هذا الخطاب قلنا روى طارق بن شهاب قال: قال النبي ﷺ: الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبداً ومملوكاً وامرأة وصبياً ومريضاً[1]. وهذا وإن كان خبر واحد فالتخصيص لعموم القرآن بخبر واحد فيه خلاف بين أهل الأصول. فإن قلنا بالتخصيص به استقل الخبر[2] دليلاً وإن لم نقل بالتخصيص به استدللنا بالإجماع على أن لا جمعة عليهن. وهذا الحديث فيه دلالة على ما ذكره القاضي أبو محمد من اعتبار البلوغ لقوله: البلوغ مع أن الصبي قد اشتهر في وضع الشرع سقوط التكليف عنه وعن المجنون. ولهذا لم نفردهما بالسؤال.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: جمهور العلماء وفقهاء الأمصار على سقوط الجمعة عن العبد. وقال داود بوجوبها عليه. وقال ابن حنبل في أحد قوليه وأضاف هذا القول الشيخ أبو الحسن اللخمي إلى المذهب وتعلق بقول ابن شعبان في مختصره: المشهور من قول مالك أنها غير واجبة. وبقوله أيضاً على من قدر من العبيد على إتيان الجمعة أن يأتيها، يلزمون ذلك ويقامون إليها من حوانيت ساداتهم. وفي موطإ ابن وهب سئل مالك عن العبيد هل عليهم جمعة؟ فقال أما من قدر عليها منهم فنعم. وقال رحمه الله إن قول ابن

---

(1) أخرجه أبو داود والدارقطني والبيهقي والحاكم. الهداية ج 3 ص 254.

(2) الخبر = ساقطة ـ و ـ.

شعبان المشهور من قول مالك: أنها غير واجبة، فيه إشارة إلى أنه اختلف قوله فيها مع ما حكاه من التصريح بالوجوب. وهذا الذي نقله الشيخ أبو الحسن عن مختصر ابن شعبان نصُّ قول ابن شعبان فيه. وقيل إن على من قدر من العبيد على إتيان الجمعة أتاها. وقيل إن العبيد يلزمون الجمعة ويقامون إليها من حوانيت ساداتهم لأنهم إذا لحقوا بها كانوا من أهلها. قال ابن وهب: ليس ذلك عليهم. قال أبو إسحاق: وهذا قول مالك المشهور عنه العمل به[1]. وسياق كلام ابن شعبان يدل على أن المراد بقوله قيل قول مالك ولكن قد أخل الشيخ أبو الحسن في النقل بقوله. لأنهم إذا لحقوا بها كانوا من أهلها. وهذه الزيادة تشير إلى أنها غير واجبة في الأصل عليهم، ولو كانت واجبة في الأصل لما علل بهذه العلة. وبحذف هذه الزيادة في هذه الرواية التي نقلناها نحن وأسقطها الشيخ أبو الحسن يحصل له ما أراد من الاستدلال بهذه الرواية على الوجوب وقال الحسن وقتادة تجب على من يؤدي الضريبة والمكاتب. وروى أبو مصعب عن مالك أنه قال: لا أحب للمكاتب ترك الجمعة. فدليلنا على سقوطها عن العبيد ما ذكرنا في السؤال الذي قبل هذا من حديث طارق بن شهاب وفيه سقوطها عن العبد. وهذا إذا قلنا بدخول العبيد في الخطاب. وأما إن لم نقل به فلا حاجة للاستدلال على السقوط لفقد الأدلة على الوجوب. وأيضاً فإنها عبادة عن البدن تفعل في مكان مخصوص، فأشبهت الحج. ألا ترى أن الحج لا يصح إلا ببقعة مخصوصة كما أن الجمعة لا تصح إلا في الجامع، فإذا سقط الحج عن العبد سقط ما أشبهه وهو صلاة الجمعة. ألا ترى أيضاً أن الجهاد ساقط عن العبد لافتقاره إلى قطع مسافة، والجمعة / مفتقرة إلى قطع مسافة فوجب أن [و 232] تسقط عن العبد أيضاً. وأيضاً فإن الشرع راعى حق سيده فأسقط عنه بعض العبادات لئلا يُقطع عن شغل سيده وخدمته. ولولا مراعاة حق السيد لوجب عليه الحج والجهاد. وهذا يقتضي الجمعة[2] مراعاة لحق سيده * فإن قيل هذا

(1) المعمول به - قل.

(2) وهذا يقتضي فرض الجمعة في - قل. ولعل الصواب وهذا يقتضي سقوط فرض الجمعة.

الاستدلال الآخر يقتضي وجوب الجمعة عليه. إذا أسقط سيدُه حقه. قيل قد ذكر ابن القصار في ذلك اختلافاً فقال إن أذن له سيده في حضورها فمن أصحابنا من قال هو مخاطب بها في الأصل وعذر في التأخر لحق السيد *[1] فإذا أذن له وجبت عليه. ومنهم من قال هو غير مخاطب بها. ولا يصح أن يكون غير مخاطب بها لأن ذلك يلزم في الحج وأن[2] يكون إذا أذن له سيده لزمه وأجزأه. وهذا لا يقوله مالك ولا أحد من أصحابه وإنما أجزأته الجمعة من الظهر لأنها بدل وليست بأصل في الوجوب والحج لا بدل له. ولا يصح[3] أن يقال إن العبد مخيّر في حضورها لأنه لا يملك التخيير. ولو أن مريضاً تكلف حضورها لأجزأته، ولم يدل ذلك على وجوبها عليه. وكذلك الحج يجزي من تكلفه وإن كان لا يجب عليه. وأما ما ذهب إليه الحسن وقتادة من إيجاب الجمعة على المكاتب ومن يؤدي الضريبة فإنهما لما رأياهما يستبدان بتصرفهما أشبها الحر. وهذا تشبيه غير صحيح. لأنهما لا يملكان تصرفهما ملكاً مطلقاً فلا يقاسان على الحر المالك جميع أمره. ومقتضى تعليل مذهبهما يقتضي إيجاب الجمعة على العبد إذا أذن له السيد كما حكيناه عن بعض أصحابنا، فإن لم يلتزما ذلك، بطل ما عللا به مذهبهما.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والإقامة وموضع يستوطن فيه. ويكون محلاً للإقامة[4] يمكن الثواء به بلداً كان أو قرية.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اعتبار الإقامة؟.

2 ـ ولِمَ ذكر الاستيطان مع الإقامة؟.

3 ـ ولِمَ وصف الوطن بكونه يمكن الثواء فيه؟.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

(2) بأن ـ قل ـ.

(3) ولا يصلح ـ قل ـ.

(4) للإقامة به ـغ ـ الغاني.

4 ـ ولِمَ قال بلداً كان، أو قرية؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أجمع الفقهاء على سقوط الجمعة على المسافر إلا داود، فإنه يوجبها عليه. وقال الزهري والنخعي: تجب عليه إذا سمع النداء. ودليلنا قول تميم الداري: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الجمعة واجبة إلا على خمسة امرأة وصبي ومريض ومسافر ومملوك[1]. وقد أقام أنس بنيسابور سنة أو سنتين فكان لا يُجمّع. ولأن الله عز وجل أسقط على المسافر بعض الصلاة مع كون الساقط عنه منها واجباً في حق كل أحد. فالجمعة أولى بالسقوط. لأن السعي وانتظار الجمعة أشق من فعل أربع. وما كان أشق كان أولى بالسقوط. فإن احتج المخالف بقوله تعالى: ﴿ **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة** ﴾[2]. وبقوله ﷺ: الجمعة على من سمع النداء[3]. قلنا: هذان عمومان، والخبر الذي استدللنا به يخصصهما مع ما عضده من القياس.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما ذكر الاستيطان مع الإقامة. لأن الاستيطان بالمقام بوطن بنية التأبيد. والإقامة اعتقاد المقام بموضع يلزمه فيه إتمام الصلاة، هذا المقصد بهاتين العبارتين في إطلاقات الفقهاء في مثل هذا. فكل استيطان إقامة وليس كل إقامة استيطاناً. قال بعض المتأخرين: إن اعتبرنا الاستيطان فلا يجوز لجماعة مرت بقرية خالية من أهلها فرأوا أن يقيموا شهراً أو شهرين أن يجمّعوا. لأنهم وإن أقاموا في المكان ليس بمكان استيطان لهم. وإن اعتبرنا الإقامة جاز لهم ذلك. وقد رواه ابن القاسم عن مالك. فأنت ترى كيف اختلف معنى الاستيطان ومعنى[4] الإقامة. وإن مجرد الإقامة لا تستقل بنفسها دون معنى يضامها وسنتكلم على المعنى الذي يعتبر فيها إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما وصف الوطن بكونه يمكن

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.

(2) سورة الجمعة، الآية: 9.

(3) رواه أبو داود وفي إسناده مقال. مختصر المنذري ج 2 ص 7.

(4) معناه ـ و ـ.

فيه الثواء لأن الجمعة أصل إقامتها في مصر استوطن، وصح الثواء فيه. فلا تقام إلا في ما شاركه[1] في معناه. ولكن في صفة المشارك له في معناه اختلف أهل العلم، فقال الحسن والنخعي وابن سيرين والثوري وأبو حنيفة لا تصح الجمعة إلا في مصر جامع ويروي[2] ذلك عن علي. وأما مالك رضي الله عنه فإنما اعتبر أن يكون الموضع قراراً لأهله ولم يحده في إحدى الروايات عنه سوى أنه قال: تقام في القرية المجتمعة التي قد اتصلت دورها وفيها الأسواق. وقال مرة المتصلة البنيان[3] ولم يذكر الأسواق. وقال أيضاً: إذا كانت القرية بيوتها متلاصقة وطريقها وسطها[4] ولها أسواق ومسجد يجمّعون فيه الصلاة فإنهم يجمّعون الجمعة[5]. * وذكر ابن حبيب: عن مالك أن ثلاثين بيتاً وما قاربها جماعة *[6]. قال ابن حبيب: وهو معنى قول النبي ﷺ: إذا اجتمع ثلاثون بيتاً،[7] والبيت مسكن الرجل الواحد. وفي مختصر ابن شعبان: إذا كانت قرية فيها خمسون رجلاً ومسجد يجمّعون فيه الصلوات فلا بأس أن يصلوا صلاة الخسوف وهي[8] إشارة في هذه الرواية إلى اعتبار الخمسين في صلاة الجمعة. لأن العدد اعتباره في صلاة الجمعة آكد منه في صلاة الخسوف. وقد كتب عمر بن عبد العزيز: أيما قرية اجتمع فيها خمسون رجلاً فلتصل الجمعة. وقال ابن القصار لا حد لهم غير أني رأيت لمالك أنها لا تقام بالثلاثة ولا بالأربعة. وقال القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا لا حد لهم إلا أن يكونوا عدداً يمكنهم الثواء وتتقرى بهم قرية.

---

(1) مشاركه ـ و ـ.

(2) إلا في مصر مع ما روي ـ و ـ.

(3) بالبنيان ـ و ـ.

(4) وطرقها في وسطها ـ قل ـ.

(5) فإنهم جماعة ـ و ـ.

(6) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

(7) لم أجده. قال البيهقي أنه لا يروى عن النبي ﷺ في ذلك شيء. نصب الراية ج 2 ص 195.

(8) وهذه ـ قل ـ.

قال الشيخ أبو الحسن القابسي: ما علمت أحداً ذكر عن مالك عدداً حده تقوم به الجمعة إلا ابن حبيب فإنه قال الثلاثون وما قاربهم عندي / جماعة. [و 233] كذلك روى مطرف وابن الماجشون عن مالك. فأنت ترى هذه الرواية كيف اتفقت على أنا لا نشترط فيها المصر كما اشترطه أبو حنيفة وإن كان قد قال يحيى بن عمر الذي اجتمع عليه مالك وأصحابه: أن الجمعة لا تقام إلا بثلاثة: المصر والجماعة. والإمام الذي تخاف مخالفته، قال: وأتى قوم عمرو بن العاص فسألوه أن يأذن لهم في الجمعة فقال: هيهات لا يقيم الجمعة إلا من أخذ بالديون وأقام الحدود وأعطى الحقوق. فمتى عدم شيء من هؤلاء لم تكن جمعة. فإن كان أراد بالمصر مراد أبي حنيفة فليس الأمر كما قال من اجتماع مالك وأصحابه على اعتباره. بل وأريناك أن مالكاً وأصحابه قائلون بخلاف ذلك، وأنهم يعتبرون في القرار شرطاً ما، وذكرنا إشارتهم إلى مراعاة ما يمكن الثواء معه. وقد قال عمر بن العزيز إذا كانت قرية عليها أمير جمع بها. وقال مكحول إذا كانت قرية فيها جماعة صلوا الجمعة. وقال أبو ثور الجمعة كسائر الصلوات إلا أن فيها خطبة. وإذا حضر الإمام وخطب أقيمت الجمعة. فأما أبو ثور هذا فالرد عليه ما قدمناه من اعتبار الشبه بالموضع الذي أقيمت فيه في الأصل، وأنها ليست كسائر الصلوات كما قال. وأما اعتبار عمر بن عبد العزيز الأمير، واعتبار مكحول الجماعة فإن مجرد كل واحد من هذين الوصفين لا تقع به المشابهة بموضع إقامتها في الأصل، فلهذا لم نعتبره. ومهما اتضح بُعْدُ المشابهة فإنا لا نقيم الجمعة. وقد سئل محمد بن سحنون عن القرى التي أحدثت فيها المنابر فأنكر ذلك، وقال ومن يجمّع فلا يعيد للاختلاف في ذلك. ولو كان ذلك واجباً على أهل هذه القرى لأقامها سحنون إذ وُلي. كما أقامها لأهل قلشانة وسوسة وصفاقس فما أجاز ذلك فيها إلا زحفاً[1]. وأنكر ابن سحنون إقامة ابن أبي طالب لها بأولج وفرفورة. وأشار ابن سحنون إلى أن الأصل الظهر فلا ينتقل عن الأصل إلا عند تحقق الشبه بموضع إقامتها الأصلي. وقد ذكر عن سحنون أنه لم ير الجمعة على أهل حصن المنستير ولكن لم يكن

---

(1) هكذا ومعناها غير واضح.

في أيامه غير حصن هرثمة[1] وهو المعروف الآن عندنا بالقصر الكبير. وقد اضطرب العلماء في الشبه إذا حصل من ناحية القرار ولم يحصل من ناحية الصور والأشكال، فقال مالك في سماع ابن وهب. وقد سئل عن الحصون التي على السواحل: إنما هي على أهل القرى فإن كانوا أهل قرية جمّعوا. وأما غير أهل القرية فلا أدري. وقال ابن وهب في قوم على الساحل مقيمين الرباط وليسوا في حصن ولا قرية وهم فيها جماعة إن كانوا بموضع إقامة فلهم أن يجمعوا. وقال زيد بن بشير إذا كان الحصن على أكثر من فرسخ وفيه خمسون رجلاً فأكثر جمّعوا.

وقال مالك في أهل الخصوص وهم جماعة واتصال الخصوص كاتصال البيوت: أنهم يجمّعون الجمعة، وإن لم يكن لهم وال. ولم يقل إذا كان لهم مسجد. وسنتكلم على أحكام المسجد. وقال مالك في العتيبة ليس على أهل العمود جمعة وكأنه رآهم ليسوا بمكان قرار. وقال بعض أشياخي: واختلف في أهل الخصوص والقرى التي ليست شبيهة بالمدن.

واختلف قول الشافعي في أهل الخيام إذا كانوا مستوطنين لا ينتجعون الخصب على قولين. أحدهما: تجب عليهم الجمعة لأنها موضع إقامة واستيطان. والثاني لا تجب عليهم لأنها ليست بأبنية.

فأنت ترى هذا الاضطراب وحصول الشبه من ناحية القرار وفقده من ناحية الأبنية المشتبهة بالموضع الأصلي. وقد قدمنا تردد[2] بعض المتأخرين القول في فقدان الشبه من ناحية نية الإقامة المؤبدة. وقد قال مالك في قرية أو ثغر يرابط فيه قوم ستة أشهر، فإن كان فيها بيوت متصلة وسوق فليجمع أهلها، وإلا فلا. وأشار ها هنا إلى ترك اعتبار الاستيطان المؤبد وهو يضاهي ما نحن فيه من فقدان الشبه من جانب وحصوله من جانب. وإن كان هذا أحق بالشبه من ذلك، لحصوله الآن من كل الجهات. وما يحدث من الرحلة فقد لا يؤثر في حصول الشبه الآن. فإذا وضح مذهبنا في صفة المكان الذي تقام فيه الجمعة أن الاعتبار

(1) قصر هرشمة ـ و ـ.
(2) وقد قدمنا ترديد ـ قل.

بالشبه بالموضع الأصلي في إقامة الجمعة، فاعلم أن أبا ثور قد أفرط[1] لمّا قال إنها كسائر الصلوات على حسب ما قدمنا حكايته عنه. كما أن أبا حنيفة أفـرط إذ لم يقمها إلا في الأمصار كما حكيناه عنه. فأما أبو ثور فإنا قدمنا الإشارة إلى الـرد عليـه وعلـى مـن قـرب[2] طـريقتـه بمـا ذكـرنـاه مـن أن الأصـل صـلاة الظهر، وأن الجمعة صلاة شرعت وخصت بشرائط وأوصاف بخلاف غيرها من الصلوات فوجب ألا تقام إلا حيث يتحقق وجود تلك الشروط والأوصاف. وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾[3]. وهذه إشارة إلى إقامتها بموضع يمكن فيه التبايع وهذا لا يكون إلا في المواضع التي أشار مذهبنا إليها. وأما أبو حنيفة فإنا نستدل عليه بقوله تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾. وهذا خطاب يتناول القرى التي أشرنا إليها كما يتناول الأمصار التي حُمل الخطاب عليها. وأيضاً فقد قال / ابن عباس: إن أول جمعة جُمّعت بعد [د 234] جمعة بالمدينة لجمعة جمعت بجؤاثى من البحرين من قرى عبد القيس. فإذا ثبت الجمع بجؤاثى ولم ينقل أن النبيﷺ * أنكره والأظهر ظهر أنه يتصل به دل ذلك على صحة ما قلناه *[4]. وأما أبو حنيفة فإنه يستدل بقوله ﷺ: لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع[5]. وقد أجيب عن هذا بأنه موقوف على علي ابن أبي طالب رضي الله عنه. وأيضاً فإنه مرسل فإن الأعمش رواه عن سعيد ولم يصله. وأيضاً فإن كل قرية هي قرار، لأهلها مصر، كما أن كل مصر قرية * وقد سمى الله مصر قرية *[6] لقوله تعالى: ﴿ **واسأل القرية التي كنا فيها** ﴾[7]. وتسمى مكة أم القرى. وليس على العرف الآن: على ترك تسمية القرية مصراً

---

(1) فرق ـ و ـ ولعل الصواب فرط.

(2) قويت ـ و ـ.

(3) سورة الجمعة، الآية: 9.

(4) ما بين النجمين محو ـ و ـ.

(5) رواه عبد الرزاق في مصنفه موقوفاً على علي كرّم الله وجهه ولم يثبت رفعه. نصب الراية ج 2 ص 195.

(6) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

(7) سورة يوسف، الآية: 82.

يوجب كون ذلك هو[1] عرف العرب أو لسانهم. ويستدل أبو حنيفة أيضاً بأن الصحابة فتحوا البلدان والقرى ولم يشتغلوا بنصب المنابر في القرى ولا أمروا بإقامة الجمعات فيها، ولو كانت واجبة لما أعرضوا عنها وهي من أظهر شعار[2] الإسلام. ولأن السلطان شرط في إقامتها. ومقام السلطان في الأمصار على غالب العادات ولأن أمر الجمعة مبني على العموم. ولهذا لا يحل لأحد من أهلها أن يتخلف عنها، ولا أن تقام الجماعات حتى[3] تصلى الجمعة. وهذا يشعر بأنها من شعار[2] الإسلام العامة. فلهذا لا تقام بكل مكان كسائر الصلوات. وإذا كان هذا هكذا وجب أن تخص بمكان جامع للعامة ليتحقق معنى الشعار للعموم بذلك الاختصاص. وهذا لا يحصل إلا في الأمصار الجامعة. والذي قدمناه من الجمع بجؤاثى يرد هذا الذي قاله. وأما ما أشرنا إليه من الاختلاف فيما كان فيه جماعة استقروا وفقد الشبه من ناحية الأبنية. فإن ما قدمناه من الإشارة يطلع منها على سبب الاختلاف. وأيضاً فإن قبائل العرب كانت حول المدينة ولم ينقل أن النبي ﷺ أمرهم بإقامة الجمعة. وهذا فيه أيضاً رد لمذهب أبي ثور ويرده أيضاً أن النبي ﷺ وقف بعرفة، وكان يوم جمعة، ولم يجمّع. وتعلقه بأن عمر كتب إلى أبي هريرة رضي الله عنهما أن جمّعوا حيث كنتم. محمله على المواضع التي تقام فيها الجمعة بدليل ما ذكرناه من الأدلة المتقدمة.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: قد قدمنا مخالفة أبي حنيفة في إقامة الجمعة في القرى وقصره إقامتها على الأمصار. وذكرنا سبب الخلاف بيننا وبينه في ذلك. ولما علم القاضي أبو محمد مخالفته في ذلك نبّه بهاتين اللفظتين على خلافه لنا. وإن كان قوله وأنها تقام في كل قرار يمكن الثواء فيه يغني عن هذا التنبيه على أن البلد مساو للقرية. ولكنه ذكره تصريحاً وإن كان قدمه تلويحاً لينبه به على اختلاف الناس في هذه المسألة وهذا لحذقه بالتأليف واطلاعه على المقالات.

---

(1) يوجب كون البلد ذلك هذا هو عرف العرب - و -.

(2) شرائع - قل.

(3) حيث - و -.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وشروط أدائها ستة: الإسلام وما يعتبر في[1] سائر الصلوات من الطهارة والستر وإمام، وجماعة[2].

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منهما أن يقال:

1 ـ لِمَ فرّق بين هذه الشروط والشروط الستة المتقدمة؟.

2 ـ وما أوصاف الإمام الذي تصح إمامته في الجمعة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: إنما فصل بين الشروط لأن وجوب الفعل غير أدائه. وهذه عبارة يستعملها الفقهاء للتفرقة بين معاني الشروط. فقد يكون الشيء لا تتوجه[3] العبادة على المكلف إلا بحصوله فيسمونه شرطاً في الوجوب. وقد تجب العبادة ولكن يشترط في صحة فعلها ووقوعها موقع[4] الأجزاء حصول معنى يسمون ذلك المعنى شرطاً في الأداء. وقد كنا قدمنا في كتاب الطهارة شيئاً من هذا المعنى لما ذكرنا اختلاف المذهب فيمن لم يجد[5] ماء ولا تراباً في جميع وقت الصلاة هل عليه قضاء الصلاة بعد خروجها أم لا؟ وقلنا من رأى أن الطهارة شرط في وجوب الصلاة، فإنه لا يوجب القضاء، لأن الصلاة لم تجب بفقدان شرط الوجوب. ومن يراها شرطاً في الأداء فقد يوجب القضاء، لكون الوجوب قد حصل والفعل لم يمتثل. وهكذا الأمر ها هنا لمّا كان البلوغ والعقل والذكورية والحرية والإقامة شرائط في وجوب صلاة الجمعة ميّزها القاضي أبو محمد عن الشرائط الأخرى التي هي شرط في الأداء في حق من وجبت عليه الجمعة. ولا خفاء أن العقل إنما اشترط[6] ليفهم الخطاب.

---

(1) به ـ و ـ قل.
(2) جماعة = ساقطة ـ و ـ قل.
(3) توجيه ـ قل.
(4) وقوعها بصفة الأجزاء ـ و ـ.
(5) لا يجد ـ و ـ.
(6) يشترط.

والوجوب إنما يتصور بعد فهم الخطاب. فوجب عدّه من شرائط الوجوب. كما لا خفاء أيضاً في أن أهل المدينة التي بها الجامع إذا خوطبوا بالجمعة وقيل لهم إنما يقع موقع الصحة إذا أوقعتموها في الجامع. وأن إيقاعها في الجامع من شروط الأداء، لأن الوجوب قد تحقق. وإنما أمر المكلف أن يوقع الفعل على صفة دون صفة، والصفة الموقع عليها الفعل مما يكتسبه، فيجب عليه تحصيله. وكثير من شرائط الوجوب لا يجب تحصيلها. وقد تكلم أهل أصول الفقه على أحكام الشروط وما يجب أن يحصّل منها، وما لا يجب بما ليس هذا موضع بسط قولهم فيه. وقد عدّ القاضي أبو محمد ها هنا الإسلام في شروط الأداء. وهذا إنما يتجه إذا قال إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وهو مذهب حذاق الأئمة. وإن قال إنّهـم غير مخاطبين بفروع الشريعة لم يحسن عدّه للإسلام من شرائط الأداء. وقد أكثر / المؤلفون في شرائط الجمعة. واختلفوا في عدد [و 235] الشروط اختلافاً لا فائدة في نقله * لأن المطلع على تفاصيل فروع هذا الباب يعلم حقائق شروطه *(1) وإنما نبهناك من كلامه في هذه الشروط على ما يمكن أن يخفى على من لم يطالع علم الأصول.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قد ثبت أن صلاة الجمعة من شرطها الجماعة. والجماعة لا بدّ لها(2) من جامع وهو الإمام، فهل من شرط الموضع الذي تقام فيه الجمعة أن يكون فيه إمام سلطنة أم لا؟ عندنا وعند الشافعي أنه ليس بشرط. وعند الحسن وأبي حنيفة والأوزاعي هو شرط. وقد قدمنا قول يحيى بن عمر الذي اجتمع عليه قول(3) مالك وأصحابه أن الجمعة لا تقام إلا بثلاثة: المصر والجماعة والإمام الذي تُخاف مخالفته. فقوله الذي تخاف مخالفته كالإشارة إلى مذهب أبي حنيفة لا سيما وقد قدمنا ما حكاه عن عمرو بن العاصي. وقال ابن مسلمة: من صلّى بقوم صلاة في مسجد أو غيره أجزأتهم، إلا أن تكون الجمعة فإنه لا يصليها إلا بسلطان أو مأمور أو رجل

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) منها ـ و ـ.
(3) قول = ساقطة ـ و ـ.

مجتمع عليه، حتى يختص بوصف لا ينبغي أن يصلي الجمعة إلا أحد هؤلاء. وهذه إشارة منه إلى أنه وإن لم يشترط السلطنة فيشترط كون الرجل مجتمعاً[1] عليه حتى يختص بوصف، بخلاف غيره من الأيمة.

وإذا قلنا بمنع اشتراط إمام السلطنة فقد قال مالك إذا منع الناس الإمامُ من إقامتها وقدروا على إقامتها فعلوا. وفرّق أشهب بين أن يمنعهم أو يكون ممن لا يمنع فصلوها بغير أمره. وفي قول أشهب إشكال أيّ الطريقتين سلك؟ وأشار بعض أشياخي إلى أن المذهب لا يختلف في أن الأمير إذا حدث عليه وقد شرع في صلاة الجمعة ما نقض طهارته فذهب ولم يستخلف أن القوم يستخلفون،[2] لأن هذه ضرورة. فدليلنا على إسقاط اشتراط إمامة السلطنة مقيماً لها أو آذناً فيها: قول الله تعالى: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾[3]. ولم يشترط إمام سلطنة. وورود الشرع باشتراط أمور لم تتضمنها الآية، لا يجعل الآية مجملة لا يحتج بها بل يكون ذلك كالتخصيص. وأيضاً فإن علياً رضي الله عنه أقام صلاة العيد بالمدينة وعثمان محصور ولم ينكر عليه أحد. والاختلاف في اشتراط إمامة السلطنة في صلاة العيد كالاختلاف في اشتراطه في صلاة الجمعة. وقياساً أيضاً على سائر الصلوات فإنه لا يشترط فيها السلطان ولا إذنه. وقد استدل أصحابنا بقوله ﷺ: سيليكم أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها * فصلوا الصلاة في بيوتكم في وقتها واجعلوا صلاتكم معهم نافلة[4]. والأظهر أن المراد بهذا صلاة الجمعة لأن ما سواها لا تحضره الأئمة في الغالب *[5]. وقد أجيبوا عن هذا بأنه أمر بإقامتها في البيوت. والجمعة لا تقام في البيوت ولم يُرد ﷺ أنهم يؤخرونها حتى يخرج الوقت المختار ولا عذر لهم في ذلك فيفسقوا فتكره الصلاة وراءهم فتصلّى الظهر في البيوت ثم تصلى الجمعة معهم. ولم يُرد ﷺ أن الجمعة تكون

---

(1) مجمعاً ـ و ـ.
(2) أن للقوم أن يستخلفوا ـ قل.
(3) سورة الجمعة، الآية: 9.
(4) أخرجه أحمد وأبو داود: بلوغ الأماني ج 2 ص 228. ومختصر المندري ج 1 ص 248ـ249.
(5) ما بين النجمين ساقط ـ و ـ.

تطوعاً عند الله تعالى بل تكون هي الواجبة. وقيل أيضاً في صلاة علي رضي الله عنه أنها يمكن أن تكون عن إذن عثمان رضي الله عنه بل هو الظاهر. ويحتمل أن يكون صار عثمان كالمعزول بزوال قدرته فأقام الصلاة علي بإذن الناس ورضاهم حتى صار بذلك كالإمام لهم. وقيل أيضاً: لا يصح القياس على سائر الصلوات، لأن سائر الصلوات لا يشترط فيها الإمام فلا يمكن تعرّف صفة الإمام المشترط من صلاة لا إمام فيها يشترط، بل يجب التعرّف من الطريق الذي اشترط الإمام لأجله. فإنّ أصل الإمام إنما اشترط لتحقيق الشهرة بالجماعة، فصح أن يشترط صفة السلطنة * لأن الجمع الكبير لا يصح إلا بسلطان. ولهذا لم يكتف باشتراط الحرية. لأن اشتراط صفة السلطنة *[1] اشتراط صفة تناسب المعنى المراد من الموصوف.

وأما أبو حنيفة فإنه يحتج على إقامة السلطان أو إذن السلطان بأن الصحابة فتحوا البلدان ولم يصنعوا[2] المنابر إلا بمواضع فيها السلطان. وأيضاً فإن الجمعة من الأمور العامة، وما يتعلق بعموم الناس كان السلطان فيه شرطاً. وتكون الولاية إليه دون غيره، كالحد الذي يرجع صلاحه إلى عموم الناس وأخذ الزكاة التي هي حق[3] لعامة الفقراء، وكذلك سائر أمور العامة. وهذا لأن العامة إذا اجتمعت وكثرت لم تصلح إلا بسائس يسوسها وليس إلا السلطان الذي له القهر بالسيف. والحجة لا تقهر العامة. وأيضاً فإنه قد استمر الأمر على إقامة النبي ﷺ. والخلفاء بعده والأئمة في سائر الأمصار على مرور الأعصار. وأجيب عن هذا بأن هذا اتفاق، لأن الجمعة واجبة على الجميع. فحضور من ذكر فيها لوجوبها عليه لا لكونه شرطاً في إقامتها. ألا ترى أن الحج إقامته للأئمة، ولم يزل[4] ذلك على اشتراطهم فيه. فأما الصفة الثانية بأن تشترط عدالة الإمام فقد قدمنا في اشتراط العدالة في أئمة الصلوات على الجملة فيما تقدم من

(1) ما بين النجمين ساقط ـ و ـ.
(2) يصنعوا في جميع النسخ. ولعله يضعوا.
(3) حق = ساقطة ـ و ـ.
(4) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب ولم يدل ذلك.

كتابنا هذا ما فيه كفاية. قال ابن حبيب: وتصلّى الجمعة خلف الإمام الجائر الفاسق بلغ فسقه وجوره ما بلغ. وكأنه رأى أن الإمامة وإن كان قد اشترط في صلاة الجمعة ما لم تشترط في غيرها فكانت في الجمعة آكد متى لم تصل وراء الإمام الجائر أدى إلى الخروج عليه أو إثارة فتنة. فلهذا أباحه في الجمعة دون غيرها وإن كان القياس أن / يكون اعتبار العدالة في الجمعة آكد لاشتراط الإمام فيها * واشتراط صفات فيه *[1] لا تشترط في غير الجمعة من الصلوات. وقال القاضي أبو محمد القياس يقتضي ألا تصح إمامة الفاسق ولم يخص جمعة من غيرها. [و 236]

ومن صفات الإمام أن يكون ذكراً لأن المرأة لا تؤم في غير الجمعة، ففي الجمعة أولى أن لا تؤم. وليس اجتزاؤها بصلاة الجمعة إذا صلتها مأمومة * بالمصحح لإمامتها فيها *[2] لأنها ليست من أهل الإمامة. وأيضاً فإن هذه الصلاة ليست واجبة عليها.

ومن صفات الإمام أن يكون حراً فلا يؤم العبد في صلاة الجمعة. فإن أم بهم أعاد وأعادوا وإن خرج الوقت. وقال أشهب بصحة إمامة العبد فيها، واعتل بأنها تجزيه مأموماً وتصير فرضه بشهودها. والشافعي يجيز إمامة العبد في الجمعة إذا كان زائداً على أربعين. وأبو حنيفة أيضاً يجيز إمامته.

فيحتج من منع إمامته بأنه سقط عنه فرضها لنقصه فلا يمكن أن يؤم فيها، مع إشعار الشرع بنقصه، كما لا تؤم المرأة. وليس كون العبد يؤم فيما سواها من الصلوات والمرأة لا تؤم أصلاً مما يمنع قياسه عليها لاشتراكهما في النقص على الجملة الذي هو سبب سقوط فرض الجمعة. وأما من يجيز إمامته فيحتج بقوله ﷺ: اسمعوا وأطيعوا وإن أمرّ عليكم عبد حبشي أجدع ما أقام فيكم الصلاة[3]. وقد ذكرنا حجة[4] أشهب وإشارته أنها ساقطة لحق السيد، فإذا

(1) محو - و -.
(2) محو - و -.
(3) رواه البخاري وأحمد وابن ماجة عن أنس بن مالك ورواه مسلم من حديث أم الحصين.
فتح القدير ج 1 ص 513.
(4) قول - و -.

أسقط السيد حقه وجبت. وقد ذكرنا ما حكاه ابن القصار من اختلاف أصحابنا في كونها مفروضة على العبد في الأصل، وإنما يسقطها حق السيد. وذلك الخلاف مما ينبني عليه الخلاف في إمامته.

ومن صفته أن يكون مقيماً ليس بمسافر. فإن قلنا بما قاله ابن الماجشون في ثُمانية[1]. أبي زيد أنها لا تجزي المسافر إذا كان مأموماً. وإن كان فرضه ركعتين لأنه صلاها على نية الجمعة فالمنع من إمامته فيها أولى، لأن المرأة تجزيها مأمومة ولا يصح أن تكون إماماً فيها.

وإن قلنا بقول مالك والمعروف من المذهب أنها تجزي المسافر إذا صلاها مأموماً قياساً على المرأة التي تجزيها، وإن كانت غير واجبة عليها وفرضها في الأصل أربع. فهل تصح إمامة المسافر فيها؟ اختلف في ذلك فقال مالك في العتبية: إذا أحدث الإمام فاستخلف المسافر لم تجزهم ويعيدون الخطبة والصلاة ما لم يذهب الوقت. فإن ذهب الوقت أعادوا ظهراً أربعاً. وقال ابن القاسم لا تجزيهم وإن استخلف بعد ركعة. وقال أشهب وسحنون تجزيهم إذا أم بهم ابتداء أو مستخلفاً. وقال مطرف وابن الماجشون تجزيهم إذا أم بهم مستخلفاً ولا تجزيهم إذا أم بهم مبتدئاً. فكأنه في القول الأول لمّا رآها غير واجبة عليه لم تصح إمامته فيها كالمرأة وأمِر هو بالإعادة[2] أبداً لأنه جهر فيها. وكأنه عند أشهب لما حضرها صار من أهلها. وقد قدمنا حجته في ذلك. وكأنه عند مطرف وابن الماجشون إذا عقد الإحرام مع الإمام لزمه حكم الجمعة وصار تمامها فرضاً عليه، فصحت إمامته فيها[3]. وإذا لم يحرم معه فإنها لا تنعقد عليه فلا تصح إمامته فيها. وقال مالك في الإمام المسافر: إذا مر بقرية يجمّع أهلها فجمع بهم أن الصلاة صحيحة. وعلل أبو الوليد الباجي هذا بأن واليها مستوطن فالجمعة واجبة عليه. فإذا وجبت عليه وجبت على المستنيب له وهو الإمام. وأشار إلى أن الفرق بين صلاة الجمعة وقصر الإمام الصلاة أنه لا يصح أن يصلي

(1) رواية ـ قل.
(2) وأمره بالإعادة فيها ـ قـل.
(3) فيها = ساقطة ـ و ـ.

من فرضه أربعاً خلف من يصلي الجمعة. ويصح أن يصلي المُتِمّ وراء المقصر. فكأن أبا الوليد لما رأى اختلاف الفرض من ناحية العدد لا يمنع الاقتداء لم ينقل الإمام عن حكم القصر[1] لصحة الاقتداء به وهو قاصر. ولما كان لا يصح الاقتداء به وفي إيجاب الجمعة عليه نظر وليس في نص الرواية ما يدل على وجوب ذلك وإنما نص المدونة قال مالك: في الأمير المؤمر على بلد من البلدان يخرج في عمله مسافراً أنه إن مرّ بقرية من قراه[2] تجمع في مثلها الجمعة * جمع بهم الجمعة وكذلك إن مرّ بمدينة من المدائن في عمله جمع بهم الجمعة *[3]. ثم قال: وإنما كان للإمام أن يجمع في القرى التي تجمع الجمعة في مثلها إذا كان في عمله وإن كان مسافراً، لأنه إمامهم. فيحتمل أن يكون قوله: جمع بهم الجمعة إن اختار صلاتها. ويكون إذا اختار ذلك لأولى بالإمامة. وقد قال أبو الوليد: المستحب أن يصلي بهم الإمام دون الوالي فإن صلّى الوالي جازت الصلاة. وقال غيره معتلاً لما في المدونة أن الإمام إذا وافق الجمعة لم ينبغ له أن يصليها خلف عامله. وقد جمّع عمر رضي الله عنه الجمعة بأهل مكة وهو مسافر. فأنت ترى المدونة ليس فيها نص صريح بالإيجاب. بل قوله في المدونة: وإنما كان للإمام أن يجمّع، ظاهره ما قلناه من نفي الإيجاب. لأن قول القائل لزيد أن يفعل كذا، ليس بنص في الإيجاب. وإنما لفظ الإيجاب أن يقول: عليه أن يفعل كذا. فلو أراد مالك الإيجاب لقال: وإنما كان على الإمام أن يجمّع. وهكذا أورد مالك المسألة في موطئه بلفظ ليس بصريح في الإيجاب أيضاً. وإنما يتضح الإيجاب لو كان المكان قد صار بحلول الإمام فيه وطناً له، ولكنه لو صار كذلك لأتم الصلاة. ولما أحس أبو الوليد الباجي بالمناقضة / بالقصر أشار إلى الفرق الذي ذكرناه عنه. وبالجملة فإن في إيجاب الجمعة على هذا الإمام نظر عندي. [د 237]

وأما لو كانت هذه القرية مما لا يجمع فيها فجمّع الإمام بهم لما حلّ فيها

(1) القصر = ساقطة - و -.
(2) قرى - قل.
(3) ما بين النجمين = ساقط - و -.

فإن المذهب اختلف في ذلك. ففي المدونة لا تصح صلاة الإمام ولا من خلفه، وأشار الأبهري إلى أن ذلك لأجل جهره تعمداً فيما يسر فيه. وإن القول باجزاء الإمام صلاته، إنما ذلك لأنه فعل ذلك على جهة التأويل. ويمكن عندي *[1] أن يكون الإجزاء لأنه إنما غيّر بجهره سنّة، وترك السنن عمداً لا يفسد الصلاة في إحدى الطريقتين. وإن كان التارك غير متأول فإذا قلنا بأحد قولي مالك أن الصلاة تجزي الإمام فقد قال مالك إن أتم أهل القرية صلاتهم أجزأتهم. وهكذا قال ابن القاسم ليصلوا على إثرها ركعتين، وهكذا قال ابن نافع تجزي الإمام ومن معه من المسافرين. وأما أهل القرية فيتمون ركعتين وتجزيهم. ومن صفات الإمام أن يكون بالغاً وقدمنا في باب الإمامة الدليل على اشتراط البلوغ. وأشرنا إلى ما قيل من الاختلاف في صلاة الصبي بالبالغين في غير صلاة الجمعة وصلاة الجمعة آكد مما كنا تكلمنا فيه. لأن الإمام شرط في صحتها، وما أشرنا إلى ذكر الاختلاف فيه ليس الإمام شرطاً في صحته.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وجماعة ولا حدّ لهذه الجماعة إلا أن يكون[2] عدداً تتقرى به قرية.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لِمَ اعتبرت الجماعة في صلاة الجمعة؟.

2 ـ وما مقدار الجماعة؟.

3 ـ وما صفتها؟.

4 ـ وهل تعتبر في جملة[3] الصلاة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد قدمنا أن صلاة[4] الجمعة

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ.

(2) في نسخة الغاني: إلا أن يكونوا عدداً تتقرى بهم.

(3) في صفة ـ قل.

(4) صلاة = ساقطة ـ و ـ.

أقيمت على صفات قُصد بتلك الصفات التي خصت بها الجمعة المباهاة وإظهار[1] معالم الشرع، وإذا كان الأمر كذلك ظهرت فائدة تخصيص الشرع لهذه الصلاة باشتراط الجماعة، إذ الواحد الفذ لا تحصل به المباهاة والإظهار[2]. فلو صح أن يقيمها الواحد الفذ بنفسه لبطل المعنى المقصود بها. وهذا واضح في معنى اشتراط الشرع الجماعة فيها. ولهذا المعنى[3] خصت بالجهر دون صلوات النهار. لأن الجهر آكد في الإظهار والإشاعة والإسرار ضرب من الإخفاء، والإخفاء ينافي الموضوع الذي قصد بها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في عدد الجماعة التي تنعقد بهم الجمعة، هل هو محدود أم لا؟ والمشهور عندنا أنه ليس بمحدود وإنما المعتبر ما أشار إليه القاضي أبو محمد من كونهم عدداً تتقرى بهم قرية. وقيل إن الجماعة محدودة، واختلف الحادّون فيها. فذكر ابن حبيب عن مالك أن الثلاثين بيتاً وما قاربهم جماعة. قال ابن حبيب وهو مثل قول النبي ﷺ: إذا اجتمع ثلاثون بيتاً[4]. والبيت مسكن الرجل الواحد. وفي مختصر ابن شعبان إذا كانت قرية فيها خمسون رجلاً ومسجد يجمّعون فيه الصلوات[5] فلا بأس أن يجمّعوا صلاة الخسوف. وهذا يتخرج منه مراعاة هذا العدد في الجمعة، لأن الجمعة أحقّ باشتراط الجماعة، وباعتبار هذا العدد قال عمر بن عبد العزيز، وقال زيد بن بشر في حصن بينه وبين موضع الجمعة أكثر من فرسخ إن كان فيه خمسون رجلاً فأكثر فليكلموا الوالي ليأمر من يخطب بهم ويجمّع. قال الشيخ أبو الحسن بن القابسي: ما علمت أحداً ذكر عن مالك عدداً حدّه تقوم به الجمعة إلا ابن حبيب، فإنه قال الثلاثون وما قاربهم عندي جماعة. كذلك روى مطرف وابن الماجشون عن مالك. وقال أبو حنيفة تنعقد الجمعة

---

(1) إحضار - و -.

(2) وإظهار معالم الشرع - قل.

(3) المعنى = ساقطة - و -.

(4) تقدم التعليق على هذا الحديث وأنه لم يصح شيء في ذلك عن رسول الله ﷺ.

(5) يجتمعوا فيه للصلوات.

بأربعة. وقال الشافعي بأربعين والإمام من جملتهم. وقال الليث والأوزاعي وأبو ثور وأبو يوسف[1] بثلاثة. وقال ربيعة بإثني عشر. وقال عكرمة بتسعة. وقال الحسن بن صالح بمائتين، وروي ذلك عن أبي هريرة. فخرج من مجموع ذلك أن المسألة اختلف فيها على عشرة أقوال. نفي التحديد. وأثنان، وثلاثة، وأربعة، وتسعة، وأثنا عشر، وما قارب الثلاثين، وأربعون، وخمسون، ومائتان. فأما نحن فإذا نفينا التحديد واعتبرنا ما أشرنا إليه من كون الجماعة على صفة ما، فإنا إنما عولنا في ذلك على الظاهر. وقد قال تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾[2]. وهذه إشارة إلى قوم لهم سوق للبيع والشراء، وهذا لا يحصر بعدد كما لم تحصره الآية. وقد يجب مع وجود عدد تارة إذا حصلت فيهم الصفة التي أشار إليها الظاهر، وتسقط مع وجود أكثر منه إذا لم يكن على الصفة التي اقتضاها الظاهر. وأما من اعتبر الثلاثين ونحوها فإنه يعتمد على ما رواه القاسم بن محمد أن النبي ﷺ قال: إذا اجتمع الثلاثون بيتاً فليقدموا رجلاً منهم في الجمعة[3]. وأما من اعتبر أثني عشر رجلاً فيعتمد على ما روي / أنه انفض الناس عن النبي ﷺ وهو قائم يخطب حتى لم يبق معه إلا اثنا عشر رجلاً. وظاهر هذا جواز الاقتصار على هذا العدد لأنه لم يذكر أن من انفض عنه رجع إليه. وأيضاً فإن النبي ﷺ كتب إلى مصعب بن عُمير قبل الهجرة وكان مصعب بالمدينة فأمره أن يصلي الجمعة بعد الزوال ركعتين وأن يخطب قبلها[4]. فجمّع مصعب في بيت سعد بن خيثمه باثني عشر رجلاً. وقد روي أنهم كانوا أربعين رجلاً. ولكن من ذكرنا حجته في رواية من روي اثني عشر رجلاً ولكن لا تصح له حجته إلا أن تصح هذه الرواية دون ما سواها، ويكون النبي ﷺ علم ذلك فأقره. وأما من قال أربعين فيعتمد على قول جابر بن عبدالله مضت السنة على أنها سنّة النبي ﷺ. وأما من قال اثنان، قاس على

و
238

(1) أبو يوسف = ساقطة من ـ و ـ.
(2) سورة الجمعة، الآية: 9.
(3) تقدم قريباً. التعليق عليه.
(4) روى الدارقطني قريباً منه من طريق المغيرة. أنظر إرواء الغليل ج 2 ص 68.

غيرها من الصلوات. وهذا قياس غير صحيح، لأن الجماعة شرط في الجمعة وليست شرطاً في غيرها من الصلوات. وأما من اعتبر الأربعة فإنه رأى أن الجماعة من شرط صحة الإمام. وأكثرها لا نهاية له ووسطها أعداد كثيرة ليس بعضها أحق من بعض، فإذا بطل الأكثر بعدم النهاية والأوسط لتقابل الأعداد، لم يبق إلا الأقل. وأقل الجمع ثلاثة عند هؤلاء. وأما من قال ثلاثة فيمكن أن يكون سلك هذه الطريقة ولكنه رأى أن أقل الجمع اثنان. أو يكون سلك طريقة الأولين في أن أقل الجمع ثلاثة ولكنه احتسب بالإمام في عدد الجمع. وأما من قال مائتان فإنه يرى أن الأصل وجوب الظهر وإنما نزل وجوب الجمعة بعد وجوب الظهر واتفق على أنه لا يجب إلا بصفة وعدد فلا ينتقل عن الأصل الذي هو الظهر إلا باتفاق أو دليل ولا يثبت دليل عنده على ما دون المائتين ولا يثبت دليل بالزيادة عليهما فوجب الاقتصار عليها. هذا جملة توجيه جميع الأقوال المذكورة. والقول العاشر الذي هو اعتبار التسع لا أعرف له الآن وجهاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما صفة الجماعة فاختلف الناس فيها فقال أشهب: إن هرب الرجال الأحرار عن الإمام فلم يبق معه إلا عبيد ونساء لا رجل معهم فليصلّ بهم الجمعة ركعتين. قال سحنون: لا تقام الجمعة بالعبيد ولا بالنساء لأنها ليست عليهم. وألحق سحنون المسافرين بالنساء والعبيد في أن الجمعة لا تنعقد بهم. وألزم أشهب إلحاق المسافرين بهم لأن[1] الجمعة تنعقد بهم. ومذهب الشافعي أنها لا تنعقد بالعبيد ولا بالمسافرين. ومذهب أبي حنيفة انعقادها بهم. والظاهر أن مذهب أبي حنيفة أنها لا تنعقد بالنساء والصبيان. وفرّق أصحابه بينهم وبين العبيد والمسافرين: أن العبد والمسافر يصح أن يؤمّا في سائر الصلوات بخلاف المرأة. واحتجوا لانعقادها بالمسافرين والعبيد، بأن النبي ﷺ أقام بمكة ثمانية عشر يوماً وكان يقصر بهم الصلاة وكان إماماً[2]. ولا شك أنه صلّى إماماً في الجمعة مرات وإذا صلح

(1) في أن ـ قل.
(2) اثني عشر ـ قل. وقد اختلفت الروايات في مدة إقامته ﷺ بمكة فروى البخاري عن ابن عباس أنه أقام تسعة عشر يوماً يقصر. فتح الباري ج 3 ص 215. وروى أبو داود=

المسافر إماماً صلح مأموماً ها هنا، بل صلاحه مأموماً أولى. فإذا تأدت الصلاة مع كون العبد متبوعاً ففي حال كونه تابعاً أولى. وهكذا قال أبو حنيفة لو اجتمع أربعون مسافرون أو عبيد وعقدوا جمعة فإنها تنعقد بهم. وقال الشافعي لا تنعقد بهم. وقد أشار بعض المتأخرين إلى احتمال في قول أشهب ورأى أنه يمكن أن يكون إنما تكلم على هروبهم عنه بعد أن أحرم وثبت حكم الجمعة بالإحرام. وغيره من الأشياخ حمل الرواية على ظاهرها[1] ورأى أنها تنعقد بهم عنده على كل حال.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: اختلف الناس في الجماعة هل هي شرط في انعقاد الجمعة أو في أدائها؟ فقال ابن القاسم وسحنون: إذا هرب الناس عن الإمام في صلاة الجمعة لم تصح جمعته[2]. قال سحنون ولو تفرقوا عنه في التشهد. ورأى سحنون أن يجعلها نافلة. وهذه طريقة من رأى أن الجماعة شرط في جميع هذه الصلاة. وهذا مذهب زفر. وقال أشهب وأبو حنيفة إن هربوا عنه بعد أن عقد ركعة أتم صلاته جمعة. لكن أبا حنيفة رأى أن الجمعة تنعقد ها هنا بحصول ركعة وسجدة. وقال صاحباه أبو يوسف ومحمد إذا هربوا عنه بعد الإحرام أتمها جمعة. وسبب هذا الاختلاف ما أشرنا إليه أولاً من اعتبار الجماعة في الانعقاد أو في الأداء. فإن قلنا أن الجماعة شرط في الأداء لم تصح الجمعة للإمام إلا أن تكملها الجماعة معه، لأن كل جزء من الصلاة يفتقر في تأديته إلى ما يفتقر إليه الآخر. ألا ترى أن الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة لما افتقر إليها في تأدية الصلاة استوت جميع أجزاء الصلاة في افتقارها إلى ذلك. وكذلك اعتبار الجامع في هذه الصلاة لما كان شرطاً في صحة التأدية افتقر إليه في جميع أجزاء هذه الصلاة. وقد كنا تكلمنا على [و 239] / رجوع الراعف إلى الجامع يوم الجمعة، وذكرنا ما قيل فيه. وسنتكلم على

= سبعة عشر. وله أيضاً ثماني عشرة ليلة. وروى ابن اسحق عن الزهري أنه أقام خمسة عشر يوماً. الفتح ج 3 ص 219. وج 9 ص 53. وسيرة ابن هشام ج 4 ص 64. والسير الحلبية ج 3 ص 120 / 121.

(1) إطلاقها ـ و ـ.

(2) له جمعة ـ قل.

اعتبار[1] الوقت في جميع هذه الصلاة. وإن قلنا إن الجماعة شرط في الانعقاد صح ما قال أبو يوسف وصاحبه. وإن قلنا أنها تنعقد بتكبيرة الإحرام وتدرك الجمعة بها. وصح ما قاله أشهب وأبو حنيفة إن قلنا أنها لا تنعقد إلا بإدراك ركعة. وسنتكلم على ما تدرك به الجمعة لكنّ أبا حنيفة رأى أن الركوع مع السجدة هو معظم الركعة. وإذا حصل معظم الشيء فكأن جميعه حصل. وأصلنا نحن المشهور عندنا أن الإدراك إنما يكون بتحصيل الركوع والسجدتين جميعاً، وإن كان أشهب قد حمـل قوله ﷺ: من أدرك ركعة[2] على أن المراد به الركوع دون السجود على ما كنا حكيناه عنه في الكلام في الأوقات. والذي حكاه عنه ابن سحنون ها هنا أنه قال: قال أشهب إذا تفرقوا عنه بعدما صلّى بهم ركعة من الجمعة وبقي وحده فإنه يصلي ثانية وتكون[3] له جمعة. لقوله ﷺ: من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدركها[4]. ويمكن عندي أن يكون أشهب يجعل الإمام مدركاً للجمعة بالركوع خاصة لما قدمناه من مذهبه في تأويل الحديث الذي وقع في مثل هذا. وقد رأيت بعض من صنف مسائل الخلاف ذكر أن مالكاً يقول إذا انفضوا بعدما صلّى ركعة بسجدتين أنها جمعة. وأورد هذا عن مالك بعد إيراده مذهب أبي حنيفة الذي حكيناه. ولم أقف لمالك على هذا. ولعل هذا الحاكي وقف على مذهب أشهب فظن أنه مذهب مالك لكون أشهب من أصحابه. وعلم أن المشهور من أصلنا أن الادراك إنما يكون بالركعة والسجدتين فأضاف هذا المذهب إلى مالك. أو يكون وقف عليه حيث لم نطلع عليه نحن. وإنما طرقنا إلى حكايته هذا الوهم لما لم يكن من أصحابنا. وقد يُحتج لأبي حنيفة وأشهب بقوله ﷺ: من أدرك ركعة من الجمعة فليضف إليها أخرى[5]. وينفصل الآخرون عن هذا بأن يحملوا الحديث على المسبوق، ولكنهم إن حملوه على المسبوق لزمهم أن يفرقوا بينه وبين الإمام إذا هرب الناس عنه. وقد أكثر الناس من الكلام

---

(1) اعتبار القول في الوقت - قل.
(2) من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة. رواه الأربعة. فيض القدير ج 6 ص 44.
(3) وتصح - قل.
(4) مسلم. إكمال الإكمال ج 2 ص 292.
(5) حديث حسن الإسناد. رواه ابن ماجة والحاكم. فيض القدير ج 6 ص 45.

على هذا القياس لما اعتمد من اعتبر ركعة عليه وحرر[1] قياسه واستدلاله بأن قال: الجماعة شرط في الجمعة، وهي إنما تكون بالإمام والقوم. واحتياج القوم إلى الإمام في تصحيح صلاتهم كحاجة الإمام إليهم في ذلك. وحاجة الإمام أشد لأن صلاة القوم تفسد بإفساد صلاته، ولا تفسد صلاة الإمام بإفساد القوم صلاتهم في غير صلاة الجمعة. وإذا تساوى الاحتياج إلى التصحيح، أو كان[2] المأموم إليه أحوج، ووجدنا مدرك ركعة من الجمعة يقضي ركعة أخرى وحده. وإن كان مبتدىء الجمعة منفرداً لم تصح جمعته. كذا الإمام يجب أن يبني على ركعته ركعة أخرى. وإن كان لو ابتدأ الجمعة وحده لم تصح صلاته. إلى هذا المعنى أشار أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة. قال بعض هؤلاء المستدلين بأن الجماعة شرط في الانعقاد ويكتفى بالمشاركة في تكبيرة الإحرام فكان يجب ألا يصح الشروع إلا بشرط المشاركة فيه ليصح الانعقاد. لكن لما كان شرع للمأموم ألاّ يكبر مقارناً لتكبيرة الإمام صار الإمام إذا كبر والقوم مستعدون للتكبير كان استعدادهم للتكبير كالتكبير حتى يقدر أنهم شاركوا فيه، وتكون المشاركة في القيام مشاركة في الشروع. وقد كثر المتكلمون على التفرقة بين بناء المأموم إذا أدركها وبين بناء الإمام على ركعة إذا هربوا عنه. قال ابن عبدوس في المأموم: إنما يبني على جمعة قد أقامها المأموم بشروطها. وهكذا قال الشيخ أبو الحسن ابن القابسي أن الذي فاتته ركعة إنما أدرك ركعة من صلاة أكملت على حسب ما ابتدأت بالجماعة. وهذا الذي[3] صلّى ركعة ثم هرب الناس عنه يكمل الصلاة[4] على غير ما ابتدأت عليه لأنها ابتدأت بالجماعة وتكمل بغير الجماعة. وهذا المعنى سلك غيرهما * وهكذا قال أصحاب الشافعي: أن المأموم أدرك ركعة من جمعة تمت بشرائطها. قال بعض البغداديين *[5] من أصحابنا: إن تفرقة هؤلاء بقولهم: إن المأموم يبني على جمعة حاصلة لإمامه

(1) وجوّز - قل.
(2) وكان - و -.
(3) الذي = ساقطة - و -.
(4) ركعة - و - قل.
(5) ما بين النجمين = ساقط - و -.

بغيره كما بني للركوع على قراءة الإمام، ولو لم يقرأ الإمام، لم يصح للمأموم ركوع. والإمام في الجمعة لم يبن على جمعة حصلت لأجل، تفرقة[1] لا تصح. لأن الجمعة متعلقة بكل واحد من الإمام، والمأموم، فإذا اشتركا في الركعة فقد حصل شرط الجمعة. وليس تقدم صلاة الإمام على الكمال بمؤثر ها هنا لأن المأموم لم يحصل له معه إلا ركعة. ألا ترى أنه يقرأ فيها ولا يعتد بقراءة الإمام. فهذه طريقة من الفرق، قد سلكها جماعة من أصحاب مالك والشافعي. وقد خرج فيها بعض أصحابنا بهذا الذي أريناك.

وأشار بعض أصحاب أبي حنيفة إلى طريقة أخرى في التفرقة وهي أن المشاركة قد تقع للمأموم بحكم قصده للشروع في صلاة الإمام وهي في حق الإمام إنما تقع حكماً بشروع القوم في صلاته. فما ثبت من المشاركة حكماً ينبغي أن يحصل بأبلغ ما تثبت[2] به المشاركة التي تثبت بحكم القصد. لأن ما ثبت قصداً إنما ثبت بنفسه. وإذا ثبت هذا هكذا صح أن يقال على هذه الطريقة إن المأموم يبني على ركعة ولا يبني[3] عليها الإمام، لاختلافهما / في طريق [و 240] المشاركة كما بيناه. وهذه التفرقة أوردها هذا الرجل اعتذاراً عن أبي حنيفة في قوله: إن المأموم يدرك الجمعة بإدراك التكبير * على ما سنبينه من مذهبه *[4]. والإمام لا يبني إذا هرب الناس عنه على التكبير. * بل على ركعة. وأوضح هذا الرجل هذه الطريقة على أصلهم بأن يصلي الفرض إذا قام إلى النفل بعد فراغه من الفرض وقبل أن يعقد أنه شرع في النفل قصداً إليه بتحريم له فسد فرضه بنفس الشروع وإن حصل في النفل حكماً بالقيام إليه من غير تكبير لم يفسد الفرض *[2] حتى يعقد ركعة بسجدتيها. ولما رأينا هذا الرجل أورد هذا الفرق معتذراً عن أبي حنيفة في تفرقته بين الإمام والمأموم في المسألتين اللتين ذكرهما عنه ونقلناه نحن إلى التفرقة بين الإمام والمأموم في المسألتين اللتين قصدنا إلى

(1) خبر أن تفرقة.
(2) يحصل - و - قل.
(3) لا يبني - و -.
(4) ما بين النجمين ممحو - و .

الكلام عليهما لتصور الفرق في الجميع تصوراً واحداً. وقد أشار بعض أشياخي إلى أن سبب الخلاف أن أشهب رأى أن هروبهم عنه وإبطالهم المشاركة له لا تبطل عليهم ماقد صلّى بهم ويبقى بركعته حكم الجماعة. كما أن مذهب أشهب أيضاً أن الإمام إذا أبطل صلاته متعمداً أن صلاة المأمومين لا تفسد إذا لم يقتدوا به بعد القطع. وإذا ثبت لركعته حكم الجماعة صح أن يبني عليها إذا هربوا عنه. فكأنه رأى أن سبب الخلاف استقرار حكم الجماعة موقوفاً فيهما حتى تكمل الصلاة. وهذا لعمري الذي أشار إليه تلويح وإن لم يصرح به لا يبعد الاختلاف فيه على حسب ما كنا قدمنا في كتاب الطهارة من تخريج الاختلاف في الوجه إذا غسل في الطهارة الصغرى، هل يقال ارتفع الحدث عنه أو ارتفاعه عنه موقوف على كمال الطهارة؟ وهذا المعنى الذي أشار إليه شيخنا قدْ لَوَّح به ابن عبدوس لأنه قال في كلامه على هذه المسألة: الجمعة لا تقوم إلا بالجماعة، فلما هربت الجماعة فأبطلت ما قد مضى من صلاتها مع الإمام صار الإمام إنما أقام الجمعة وحده. وكذلك لو هرب الإمام وبقيت الجماعة لبطلت ولم يجزهم أن يبنوا على ما مضى. وعليهم أن يستأنفوا الصلاة من أولها. وهذا الذي قال ابن عبدوس من هروب الإمام أنه كهروبهم في إبطال الصلاة، لكونه أيضاً مقتضى قول أشهب أنه إذا هرب بعد ركعة لا يبطل عليهم كما لا يبطلون عليه إذا هربوا عنه بعد ركعة. وقد حكينا من مذهبه أن قطع الإمام متعمداً لا يفسد على من خلفه. فإذا كان هذا مذهبه تخرج على قوله أن هروبهم تعمداً لا يبطل عليهم[1] على حسب ما ذكرناه. وقد قال بعض أصحابنا البغداديين إذا أحدث الإمام بعد ركعة فأتموا وحداناً فلا تجزيهم لقدرتهم على الجمع والإمام لا يقدر على ذلك إذا هربوا، كما لو صلوا في صلاة الخوف الجمعة لصلّى بكل طائفة ركعة وبنوا وأتموا، لأنهم لا يقدرون إلا على ذلك. فأشار هذا إلى تفرقة بين هروب الإمام عن الناس أو هروب الناس عنه. ورأى أنه متى قدر على الجمع بالاستخلاف لم تجز الجمعة إلا جمعاً. كما إذا لم يقدر على الجمع بأن أقام الإمام صلاة الجمعة في

(1) هكذا في النسختين ولعل الصواب عليه.

الحضر حيث تجب الجمعة وهو على خوف فإنه يسامح بإسقاط الجمع لعدم القدرة عليه لأجل ما شرع في صلاة الخوف.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومسجد.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على اشتراط المسجد؟.

2 ـ وما صفة المسجد الذي تقام فيه؟.

3 ـ وما حكم من صلّى خارج المسجد؟[1].

4 ـ وهل تقام في مساجد؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قال بعض المتأخرين من أصحابنا لا خلاف في اشتراط الجامع إلا ما لا يعتد به مما نقله القزويني عن أبي بكر الصالحي وتأوله على رواية ابن القاسم عن مالك في قوله في المدونة: إن الجمعة تقام في القرية المتصلة البنيان التي فيها[2] الأسواق، وترك ذكر الأسواق مرة أخرى. قال الصالحي: لو كان من صفة القرية أن يكون فيها الجامع لذكره. وهذا عندي غير صحيح، لأنه إنما قصد من ذكر القرية إلى ما يختص من صفتها دون ما هو شرط منفرد عنها. ألا ترى أنه لم يذكر الإمام وغيره من الشروط. على أن في المختصر الكبير: وفيها سوق ومسجد. فشرط المسجد. وهذا القول قد انعقد الإجماع على خلافه. ولا يعلم من بقي من العلماء من يقول به. والأصل فيه فعل النبي ﷺ وعمل الأئمة بعده. وهذا الذي قاله هذا المتأخر وحكاه من تأويل من تأول الرواية وتعقبه عليه. قد قال مالك في أهل الخصوص وهم جماعة، واتصال تلك الخصوص كاتصال البيوت أنهم يجمعون وإن لم يكن لهم وال. قال الشيخ أبو الحسن اللخمي لم يقل: إذا كان لهم مسجد. وهذه إشارة منه إلى ما تأوله الصالحي على مسألة المدونة. ولهذا المتعقب أن يعتذر عن هذه الرواية أيضاً بما اعتذر به عن رواية المدونة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قال بعض المتأخرين من أصحابنا:

---

(1) الجامع ـ و ـ.   (2) بها ـ قل.

من شرط ما تصلّى فيه الجمعة البنيان المخصوص على صفة المساجد. والبراح الذي لا بنيان فيه أو فيه ما لا يقع عليه اسم مسجد لا تصح الجمعة فيه. لأن الشروط هاهنا متعلقة بالأسماء. ألا ترى أن الإمام حكم له بحكم الجماعة في سائر الصلوات ولا يكتفي في الجمعة بما حكم له من ذلك حتى يوجد الإسم / مع الحكم. وعندي أن في اعتماده على تمثله بالإمام نظر، لأنه أشار إلى أن [و 241] الإمام إذا أقام الصلاة بمسجده وصلّى ولم يأته أحد * فإن لصلاته حكم *[1] الجماعة. والجمعة لم يُكتف فيها بمجرد هذا الحكم، وكون الجماعة مقدرة بل لا بد من كون الجماعة موجودة. فيمكن أن يقال إن الجماعة لو وجدت حساً وهما اثنان أو ثلاثة لم يكتف بهم في إقامة الجمعة. وإن كانت الجماعة قد حصلت حساً ووجوداً. إلا أن الجماعة في هذه الصلاة تقدر بمقدار ولا ينتهي الحكم في القوة[2] إلا أن يقدر بعدد أو مقدار. فلهذا لا يكتفي الإمام في الجمعة بحكم الجماعة عن وجودهم. وسائر الصلوات لا تقدر فيها الجماعة. فإذا حصل حكم الجماعة على الجملة اكتفي بهم. اللهم إلا أن يقول كان يجب أن يكون للإمام في الجمعة حكم العدد المشترط[3] في الجمعة. وهذا يفتقر إلى دليل. والغرض إظهار طريقة ثانية يمكن أن يعلل بها فينبغي أن يعتمد في هذا الذي قاله من اشتراط البنيان المخصوص على أن الأصل فرض الظهر فلا يزال عنه إلا بدليل. وقد علم أن النبي ﷺ والأئمة بعده إنما أقاموا الجمعة في أبنية مخصوصة فيجب أن لا يتعدى مسلكهم في ذلك. قال هذا المتأخر وللجامع صفة تزيد على كونه مسجداً، فكل جامع مسجد وليس كل مسجد جامعاً. وإنما وصف بالجامع لاجتماع الناس فيه لصلاة الجمعة فلا تقام في غيره حتى يحكم له بذلك على التأبيد دون أن ينتقل ذلك إليه في يوم بعينه. ولو أصاب الناس ما يمنعهم من الجامع يوماً ما، لم تصح لهم جمعة في غيره من المساجد ذلك اليوم إلا أن يحكم له الإمام بحكم الجامع، وينقل أحكام الجامع الأول إليه فيبطل

(1) محو ـ و ـ.
(2) في انفراده ـ و ـ.
(3) المشروط.

حكم الجمعة في المسجد الأول وينتقل إلى الثاني. وكذلك في المدونة في الراعف يوم الجمعة، وهو جالس في التشهد، إذا غسل الدم رجع إلى الجامع وإن قضى الإمام صلاته. لأن الجمعة لا تكون إلا في الجامع، ولو كانت المساجد تنوب عنه لقال يتمها في أقرب المساجد إليه. وقد حكى عن أبي حنيفة أنه أجاز أن تقام الجمعة خارج المصر إذا كان الموضع قريباً منه نحو موضع صلاة العيد، وقاسها على صلاة العيد لما كانت الصلاتان شرع لهما الجماعة. وانفصل عن ذلك بأن صلاة العيد غير منقولة، وصلاة الجمعة منقولة من فرض إلى فرض، فاختلف فيها المصر وخارج المصر كصلاة السفر. وهذا الذي حكي عن أبي حنيفة من إجازة إقامتها خارج المصر * ظاهره إسقاط اشتراط الجامع إذا كان يبيح إقامتها خارج المصر *[1] في غير جامع ولست أحقق صفة مذهبه في هذا الذي حكي عنه.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قد قدمنا اشتراط[2] الجامع في صلاة الجمعة وأن الجمعة يشترط فيها مكان مخصوص، بخلاف غيرها من الصلوات. وقد كره الأحنف بن قيس والشعبي وأحمد وإسحاق وابن مُحيْريز الصلاة في المقصورة. وقال إسحاق تجزىء إن فعلت. وذكر عن ابن عمر أنه كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى المسجد فأنت ترى كراهة هؤلاء الصلاة[3] في المقصورة مع كونها من جملة المسجد. وقد قدمنا في اشتراط الجامع قولاً مقنعاً.

وأما ظهر الجامع فهل يكون له حكم الجامع أم لا؟ فأما ما سوى الجمعة فقد تقدم الكلام عليه وذكرنا أن مالكاً أجازه ثم كرهه. وأما في صلاة الجمعة، فالمشهور من المذهب المنع من ذلك. قال مالك في المدونة لا يجوز ذلك لأن الجمعة لا تكون إلا في المسجد. وقال أصبغ: لا بأس بذلك. واحتج بصلاة الناس بمكة على باب زمزم وغيرها مثل قعيقعان وأبي قبيس بحضرة أهل الموسم وأهل الآفاق. وقال ابن الماجشون لا بأس أن يصلي المؤذن على ظهر المسجد، لأنه موضع أذانه إذا قعد الإمام على المنبر. وفي ثمانية أبي زيد عن

(1) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ.
(2) أنا نشترط ـ قل. (3) للصلاة ـ قل.

مالك ومطرف وابن الماجشون وأصبغ أن الصلاة جائزة ولا إعادة عليه. وهكذا مذهب أشهب أنه لا يعيد. وقال ابن القاسم في المدونة بل يعيد وإن ذهب الوقت. وقد حمل حمديس المنع على حالة الاختيار، فقال: معنى المسألة إذا كان في داخل المسجد سعة كمن صلّى في خارجه الجمعة من غير ضرورة فعليه الإعادة احتياطاً. وأصل هذا الاختلاف على ظهر المسجد حكمه حكم باطنه أم حكمه حكم ما خرج عنه وجاوره من الديار وغيرها؟ وقد جعلوا الحالف أنه لا يدخل بيتاً أنه يحنث بقيامه على ظهرها. وأحلوا ظهر البيت محل داخلها. وهذا لأن الحنث يكون بالأقل فلا يعترض على الصلاة بهذا، لأن مبنى الصلاة على الاحتياط فهي تشبه[1] البرّ. فلو حلف ليدخلنّ بيتاً لم يبرّ بقيامه على ظهرها، ولم يجعل ظهرها في البرّ كباطنها[2]. ولقد كتب إليّ سلطان يسألني عن الصلاة بمقصورة في قصره الحائط مشترك بينهـا وبين الجامع: وأحب أن يصلي على أعلى الحائط المشترك مرتفعاً عن الناس محجوباً عنهم. فأجبته بأن سر اشتراط الجامع والجماعة في الجمعة بخلاف غيرها من الصلوات أنها صلاة قصد بها المباهاة والاشادة والاعلان. ولهذا جهر بالقراءة فيها، وإن كانت صلاة نهار وجعل فيها الخطبة. فكل معنى تكمل المباهاة فيه ويزيد في بهاء الإسلام كان أولى أن يسلك، والاخفاء والاستتار نقيض هذا الغرض / الذي أشار إليه [و 242] الشرع. وقد قدمنا كراهة من كره الصلاة في المقصورة وإن كانت في المسجد فكيف بهذه التي هي كالخارجة عنه؟ وقد اختلف المذهب في صلاة الجمعة على ظهر الجامع على حسب ما قدمناه. فمن منع هناك منع هاهنا بلا شك. ومن أجاز هناك ففي هذه المسألة على أصله إشكال لأن عرض الحائط الحامل لسقفه هل يقدر أنه معدود من جملة السطح أو لا يعد من جملته؟ وللعلماء المتقدمين كلام على[3] المصلي على حائط الحِجْرِ[4] هل يكون كالمصلي في داخله أو

(1) تسبب ـ و ـ.
(2) كبطنها ـ و ـ.
(3) في ـ قل ـ.
(4) أي حجر إسماعيل الذي قصرت النفقة بقريش عن إدخاله في البيت.

كالمصلي خارجاً منه؟ فإن قدر كالمصلي في داخل الحجر فقد يقدر المصلي على سعة الحائط كالمصلي على ظهر الجامع. وإن قدر كالمصلي خارجاً من الحجر فقد يقدر هذا كالمصلي خارج الجامع. فإذا كان طائفة من أهل المذهب لا شك أنهم يمنعون وطائفة يتردد القول فيهم هذا التردد فالهروب من هذا أولى. فلما كتبت إليه بهذا امتنع من إحداثه. وبعثه الإيثار على الاعتزال عن الناس على أن حاول أن يخرج من قصره هذه المقصورة[1] إلى الهواء الذي يحيط به حيطان الجامع ليكون مصلياً في داخله فيرتفع ما رأيته من الإشكال فيما كتبت به إليه. فسألني عن هذا أيضاً فأشكل عليّ أمره لمعان عرضت فيه، فهربت[2] له من إباحته على أنه أولى بالأجزاء من الصلاة في عرض الحائط. لكون المصلي فيه مصلياً في داخل الجامع وباطنه. وسنذكر ما قاله سحنون في الصلاة في حُجَر أزواج النبي ﷺ فهو الآن يصلي في المقصورة التي بداخل الجامع غير مرتفعة عن الناس.

وأما صلاة الجمعة في الأفنية المباحة التي يتصرف فيها بغير إذن فإنها جائزة إذا اتصلت الصفوف ودعت الضرورة إليها لأنه لا[3] مندوحة عن الصلاة فيها إلا بترك صلاة الجمعة. قال مالك: ولا بأس بالصلاة يوم الجمعة لضيق المسجد في حوانيت عمرو بن العاص ورآها كالأفنية. فأنت تراه كيف اعتبر الضيق والضرورة. وأما الصلاة فيها من غير ضرورة فقال ابن أبي زمنين من قول ابن القاسم أن من صلّى في أفنية المسجد يوم الجمعة أو قضى ركعة كانت عليه من رعاف غسله وهو يجد موضعاً في المسجد يصلي فيه أن ذلك يجزيه. وخالفه سحنون وقال يعيد أبداً لأن الصلاة في غير المسجد لا تجوز إلا لضيق المسجد. وقال في مختصر ابن شعبان من صلّى في أفنية الحوانيت وبينه وبين المسجد عرض الطريق ولم تتصل الصفوف من غير ضيق المسجد أجزته صلاته. قال ابن شعبان رأى أبو هريرة أناساً يصلون في حوانيت الرحبة فقال: لا جمعة لمن لم يصل في المسجد. وقاله قيس بن عبادة. وهذا الذي حكاه ابن شعبان عن أبي هريرة أن الصلاة لا تصح في الأفنية. وقد اشتد سحنون في النكير

(1) أن يخرج من قصره هذا إلى المقصورة.
(2) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب فقربت له إباحته.
(3) لا = ساقطة من جميع النسخ.

لذلك. فكان يقول إذا مرّ على الذين يجلسون للصلاة في الطريق ضع رجلك على عنقه وجرّه، ويأمرهم بالدخول، ويقول إن صليتم هاهنا فصلاتكم باطلة. فكأن سحنوناً رأى أن أصلنا في اشتراط الجامع يقتضي إبطال الصلاة في إيقاعها في غير الجامع اختياراً. وكأن مالكاً على مقتضى ظاهر ابن شعبان وابن القاسم رأى أن هذه الأفنية حكمها حكم الجامع لما كان الجامع المشروط موجوداً وقد صلّى فيه من صلّى، فإن الآخرين المصلين في الأفنية يقدرون كالمصلين في الجامع. وقال مالك في المجموعة لا أحب أن يصلى في الطريق والأفنية الجمعة إلا مثل المرأة والضعفاء ومن لا يقدر على دخول المسجد، والرجل يصيبه ذلك المرة بعد المرة. وأما من يقعد في منزله يتنعم ويتلذذ. فإذا خاف الفوات جاء فصلّى حيث أدركه فلا أحب أن يلتزم[1] مثل هذا أحد.

وأما الصلاة في الديار والحوانيت فإن مذهب مالك أن الصلاة فيها تجزي مؤتماً إلا في الجمعة فلا تكون إلا في المسجد أو مواضع غير مملوكة متصلة به[2]. وأبو حنيفة يجيزها في الجمعة وغيرها. والشافعي لا يجيزها في الجمعة ولا في غيرها إلا أن تتصل الصفوف ويشاهدها. وقد قدمنا ذكر مذهبه في ذلك لما تكلمنا على حكم الإمامة في الصلوات الخمس وحكم الجماعة. ومما يردّ مذهبه صلاة أزواج النبي ﷺ في حجرهن بصلاة النبي ﷺ، وأنه ﷺ صلّى في بيته وصلّى الناس بصلاته في المسجد[3] فلم ينكر ذلك عليهم. ولا يعارض هذا بقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»[4]. لأن الإمام إذا كان في المسجد فالمقتدي به كأنه في المسجد. وقول عائشة رضي الله عنها لنسوة صلين[5] في حجرتها لا تصلينّ بصلاة الإمام فإنكنّ دونه في حجاب. أشار بعض أصحابنا إلى حمله على حجاب يمنع الاقتداء. وأما الحجة فإنما فرقنا بينها وبين غيرها من

(1) يلزم - و -.

(2) أو موضع غير مملوك متصل به - قل -.

(3) البخاري. فتح الباري ج 2 ص 355. وأحمد: بلوغ الأماني ج 3 ص 282.

(4) رواه الدارقطني عن جابر ضعيف. وقال ابن الجوزي: هو موضوع. فيض القدير ج 6 ص 431.

(5) للنسوة اللائي صلين - قل -.

الصلوات في هذا لما قدمناه من ورود الشرع باشتراط مكان مخصوص فيها.

قال بعض أصحابنا البغداديين: الإمام لا يصلي الجمعة في هذا[1] المكان وكل ما لا يصلي فيه الإمام لا يصلي فيه المأموم. وكل موضع صح أن يصلي فيه الإمام صح أن يأتم به فيه المأموم. وإطلاق هذا طرداً وعكساً يفتقر إلى تأمل. أما ما تصح صلاة الإمـام فيه فلا شك في صحة صلاة المأموم فيه. وأما عكس هذا فإنه إذا قلنا بصحة صلاة المأموم في الفناء اختياراً فإن إطلاق ما قدمناه إباحة صـلاة الإمام في الفناء والناس بالجامع إذا تُصور ذلك. وهذا فيه نظر. ويفتقر هذا الإطلاق إلى تأمل. وأما صلاة/ النساء في حجر أزواج النبي ﷺ [و 243] فقد اعتذر الناس عن ذلك. فقال ابن القاسم إنما جازت صلاة الجمعة فيها لأنها لم تكن تُمنع من الناس. قال ابن مُزين: قلت لعيسى لِمَ كان الناس يصلون في حجر أزواج النبي ﷺ. من ضيق المسجد؟ * فقال كانوا يدخلونها بغير إذن. وقال سحنون لما سأله ابنه عن صلاة الناس يوم الجمعة في هذه الحجر أنها كانت في المسجد *[2] وإنما كانت تلك الحجر من جريد قد قطعت بمسوح الشعر. وأخبرني من أدرك بعضها على ذلك فهي كالأخبية في المسجد. وأبوابها شارعة فيه وليست بمنزلة ما خرج من المسجد. وقد كنا قدمنا فيما سئلنا عنه من بناء مقصورة في هواء المسجد ما قدمناه. وقد يتعلق متعلق بصحة الصلاة فيه بظاهـر كلام سحنون هذا وهو مما يفتقر إلى تأمل. وفي المبسوط قال ابن مسلمة إنما قال مالك في هذه الدور التي لا تُدخل إلا بإذن لا يصلى فيها بصلاة الإمام إذا كان الذي فيها غير متصل بصفوف المسجد، فأولئك لا ينبغي لهم ذلك لأنهم ليسوا في المسجد ولا متصلين به. وأما لو امتلأ المسجد ورحابه وأفنيتـه حتى تتصل الصفوف من المسجد إلى تلك الدور فلا بأس بذلك. وتصير الدور والشوارع حينئذ بمنزلة حجر أزواج النبي ﷺ. فأنت تراه كيف أشار إلى أن العذر في الحجر اتصالها بالصفوف. وأشار سحنون إلى التعليل بكونها من المسجد. وابن القاسم وعيسى إلى كونها تدخل بغير إذن. فإذا ثبت

---

(1) إلا في هذا المكان ـ قل.

(2) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

المنع من صلاة الجمعة في الدور والحوانيت التي لا تدخل إلا بإذن. فإن إذن أهلها لا يبيح صلاة الجمعة فيها. * وإن إذن أهلها *[1] قاله في المدونة. لأنا لو أبحناه بالإذن لأبحنا الصلاة فيها لأهلها لأنه مأذون لهم فيها. وإذا قلنا بالمنع على الإطلاق في هذه المواضع التي لا تدخل إلا بإذن أو بالمنع بشرط أن لا تتصل الصفوف على ما أشار إليه ابن مسلمة. فإن خالف المصلي وركب النهي فهل تصح صلاته أم لا؟ ذكر ابن مزين عن ابن القاسم أنه يعيد الصلاة أبداً. وعن ابن نافع أنه قال أكره تعمد ذلك وأرجو أن تجزيه صلاته.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: لا تقام الجمعة عندنا في البلد الواحد إلا في جامع واحد. وبه قال الشافعي. وأجاز محمد بن الحسن أن تقام فيه جمعتان. وروي ثلاث جمع. وأما أبو يوسف فنقل عنه بعض من صنف الخلاف أنه إن كان للبلد جانبان بأن يكون في وسطه نهر جاز أن تقام فيه جمعتان. وإن كان جانباً واحداً لم تُقم فيه إلا جمعة واحدة. ونقل عنه بعض أصحابنا أنه إذا كان المصر عظيماً كبغداد جاز، وإن كان القياس لا يجوز. وأشار ابن القصار إلى أن هذا يُشبه أن يكون مذهب مالك. وذهب عطاء وداود إلى جواز إقامتها في كل مسجد. ودليلنا أنها صلاة غيّرت من فرض إلى فرض وخصت بشروط فيجب اقتفاء أثر النبي ﷺ فيها. ولم يقمها ﷺ ولا الخلفاء بعده إلا في مسجد واحد. ولو كانت إقامتها في مسجدين جائزة لفعله ولو مرة واحدة ليشعر بجوازه. وقد قال تعالى: ﴿ **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة** ﴾[2]. وهذه إشارة إلى صلاة واحدة لا إلى صلوات. قال بعض أصحابنا البغداديين ولأنه إذا بني جامع لم يجز بناء غيره لأنه يؤدي إلى الافتراق والتباين وزوال الغرض في الاجتماع. وأيضاً فإن الجمعة إنما خصت بهذه التسمية * لأجل الاجتماع فلو جاز الاجتماع لها في مواضع لبطل فائدة هذا التخصيص بهذه التسمية *[3] وأما تعلق داود بأن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي هريرة في البحرين أن

(1) هكذا ـ ويظهر أنه مقحم ـ.
(2) سورة الجمعة، الآية: 9.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

اجمعوا[1] حيث كنتم فإن المراد به في أي بلد كنتم. وأما تعلق ابن الحسن بأن علياً صلّى العيد واستخلف أبا مسعود البدري فصلّى بضَعَفَة الناس في المسجد فإنا سنتكلم على إقامته في الموضعين. فمن الناس من أجازه بخلاف الجمعة. فإذا ثبت منع إقامة الجمعة في جامعين على الجملة فهل يجوز ذلك عند الحاجة؟ قد قدمنا قول ابن القصار: إذا كانت المدينة ذات جامعين كبغداد فيشبه أن يجيء على المذهب أن يجمعوا في الجامعين. وقال أبو محمد في غير كتابه هذا لا يجمع في مصر وإن كثر أهله إلا في موضع واحد.

وقال وكان شيخنا رحمه الله يقول هذا: إذا كان المصر على جانب واحد. ويجب على مذهبنا إذا كان له جانبان كبغداد وواسط ولم يكن بينهما جسر فإنه يجمع في الجانبين. فإن كان بينهما جسر [2] وقال محمد بن عبد الحكم لا بأس أن تقام الجمعة في موضعين كبغداد ومصر. وقال أحمد بن حنبل يجوز أن تقام جمعتان وثلاث وأكثر إذا دعت الحاجة إلى ذلك كبغداد والبصرة وغيرهما. وإذا وجبت إقامة الجمعة في جامع واحد وكان بالبلد جامعان فإنها تقام عندنا في الأقدم منهما. وإن أقيمت في الأحدث وحده أجزته. وإن أقيمت في الجامعين مع القدرة على الاكتفاء بواحد. ففي العتبية لمالك في الأمير يستخلف من يصلي بالعصبة الجمعة ويجمع هو بطائفة في طرف المصر الجمعة. قال: الجمعة لأهل العصبة. وفي مختصر ابن شعبان: لا أرى الصلاة إلا لأهل العصبة وإن كانوا يصلون مع خليفة الإمام لا معه. فالصلاة مع خليفته جائزة. قال ابن شعبان يريد أن الصلاة لأهل المسجد العتيق. / قال عبد الله [د 244] بن عمر: لا جمعة إلا في المسجد الأكبر. وكان مالك[3] يتجوز المسجد المحدث إلى القديم. قال ابن الجلاب: لا تصلّى الجمعة في مقصورة في مصر واحد في مسجدين * والصلاة صلاة أهل المسجد العتيق. واعتبر بعض الناس السبق. فقال تجزي من أقامها أولاً. ويعيد من أقامها بعد. وقد اختلف المذهب

(1) اجتمعوا ـ قل ـ.
(2) محو ـ ولعله لم يجمّعوا إلا في جامع واحد ـ.
(3) مجاهد ـ قل ـ.

في جمع من كان قرب مدائن الجمع. فقال ابن حبيب من كان من أهل القرى الحاضرة أو القرى التي يجمع فيها على أقل من بريد، فلا يجمع حتى يكونوا على *[1] بريد فأكثر. وبذلك كتب عمر بن عبد العزيز وقال يحيى بن عمر: لا تجمعوا حتى تكونوا على ستة أميال. وقال زيد بن بشير[2] يجمعون وإن كانوا على أكثر من فرسخ. قال بعض المتأخرين هذا هو الصحيح لأن كل موضع لا يلزم أهله النزول إلى الجمعة لبعدهم وكملت فيهم شروط الجمعة فإنه تلزمهم إقامتها في موضعهم كأهل مصر. وأشار هذا المتأخر إلى أنه يجب أن يكون بين الجامع وبين جامع * أقدم منه مسافة لا يجب المضي منها إلى الجامع الأقدم *[3] وقد قال ابن القصار فيمن كان خارج المسجد تجب عليهم الجمعة. إذا كان لهم مسجد وسوق يقدمون من يصلي بهم، وإن كانوا من المصر على فرسخ. وهذا فيه جواز إقامتها بموضع يخاطب المنفرد به أن يأتي الجمعة في المصر. وسننقل نص كلامه في باب مقدار ما تجب منه الجمعة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وخطبة.

قال الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ هل الخطبة فرض أم لا؟.

2 ـ وما مقدارها؟.

3 ـ وما الصفات التي يؤمر الخطيب أن يكون عليها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في خطبة الجمعة هل هي فرض أم لا؟ فعند مالك والشافعي أنها فرض وشرط في صحة الصلاة فلا تجزي الصلاة إلا بها. وقال الحسن وداود هي مستحبة. وإلى هذه الطريقة ذهب ابن الماجشون من أصحابنا فقال: الخطبة سنّة. ومن صلّى بغير خطبة أجزأه ولم يعد. وفي الثمانية لمالك أن الجمعة تجزيه. وقال ابن الجهم هي سنّة واجبة.

---

(1) محو في ـ و ـ وخرم في الورقات بمقدار أربع أسطر. وقد حاولنا إقامة النص.

(2) محمد بن بشير ـ و ـ.

(3) أقرب منها إلى الجامع الأقدم.

ودليلنا على وجوبها أن الله سبحانه أمر بفعل الجمعة وبيّن ﷺ هذا الأمر بفعله فكان يخطب ولم يترك الخطبة في حال من الأحوال. فدلّ على وجوبها. وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾[1]. وأول الذكر في الجمعة الخطبة. فيجب حمل هذا الظاهر عليه ولا يعدل به إلى الذكر المفعول في الصلاة. إلا بدليل. وأيضاً فإن الله حرّم البيع حين النداء. فلو كانت الخطبة غير واجبة لم يحرم البيع إلا عند الدخول في الصلاة. وأيضاً فإن الله سبحانه قال: ﴿ **وتركوك قائماً** ﴾[2]. معناه تخطب. وظاهر هذا التوبيخ على تركه وهو يخطب. والتوبيخ لا يكون إلا على ترك واجب. وأيضاً فإنها أقيمت مقام ركعتين. ألا ترى قول عمر رضي الله عنه: قصرت الصلاة لأجل الخطبة. وإذا كانت أقيمت مقام ركعتين وجب أن تكون فرضاً. ولهذا قال أصحابنا في الإمام يخطب قبل الزوال ويصلي بعده أنه يعيد الخطبة والصلاة، لما رأوها مقام الركعتين. فراعوا الوقت فيها كما يراعى في الركعتين. وهذا يرد قياس من أنكر الوجوب قياساً على غيرها من الخطب. لأن هذه الخطبة جعلت عوضاً عن واجب. وغيرها من الخطب لم تجعل عوضاً عن واجب. ولهذا قال سحنون إذا خطب الإمام جنباً أعادوا الصلاة أبداً. وسنتكلم على اشتراط الطهارة إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في المقدار الواجب من الخطبة. فذكر القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا أن في مقدار ما يجب من الخطبة روايتين. إحداهما: أنها لا تجزي إلا بما له بال، ويقع عليه اسم خطبة.

والثانية أنه إن سبّح وهلل، أو سبّح فقط فليعد، ما لم يصل. فإن صلّى أجزأه. وفي الثمانية عن مطرف إذا تكلم بما قل أو كثر فجمعته جمعة. وقال أبو حنيفة تجزي في الخطبة التحميدة والتسبيحة. وقال صاحباه والمعتبر قدر ما يتعارف أنها[3] خطبة. ويمتاز عن سائر أنواع الكلام. وقال ابن القاسم إن سبّح أو هلل

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.
(2) سورة الجمعة، الآية: 11.
(3) أنها = ساقطة ـ و ـ.

لم يجزه إلا أن يأتي بكلام يكون عند العرب خطبة. وقال ابن عبد الحكم تجزيه لأنه لفظ فيه تعظيم وتكبير لله تعالى وقال الشافعي أقل ما يجزي أن يحمد الله تعالى ويصلي على نبيه ﷺ ويوصي بتقوى الله عز وجل ويقرأ آية من القرآن. وفي الثانية يحمد الله تعالى ويصلي على نبيه ﷺ ويوصي بتقوى الله عز وجل ويدعو للمؤمنين والمؤمنات.

فأما أبو حنيفة فإنه يتعلق بقوله تعالى: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾[1]. فإطلاق هذا يقتضي جواز الاقتصار على القول سبحان الله والحمد لله. والشافعي يرى أن النبي ﷺ فعل نحواً[2] مما قال فجعله بياناً للأجزاء. ويقول أبو حنيفة بل هو بيان للكمال. ونقول نحن الخطبة يُشار بها في اللغة إلى كلام واقع على نظام مخصوص، فيجب ألا يكتفى إلا بما تقع عليه هذه التسمية. ولو كان كل كلام يسمى خطبة لكان كل أحد خطيباً [3]. ولا تعلق في أمره ﷺ بتقصير الخطبة، فإن ذلك محمول على النهي عن التطويل والتكثير لا على تقصير يمنع من تسمية الكلام خطبة. وكذلك ما ذكر أن عثمان خطب / فارتج عليه فقال: الحمد لله. [و 245] فمحمول على خطبة البيعة. ثم لم يقتصر على هذا القدر حتى أضاف إليه ما قال من الكلام. ولو جاز الاقتصار على التسبيح لجاز الاقتصار على القول الله أكبر. ولا معنى لقولهم إن الخطبة مأخوذة من المخاطبة لأنا قدمنا أن هذه التسمية مقصورة على نظم ولا معنى لقولهم إن الخطبة الثانية من جنس الأولى فلا معنى لتكريرها لأن الركعات والسجدات مكررات، وإن كان قد تماثل ما تكرر منها. ولا معنى لقولهم لما لم يقيد بعدد دل على أن القصد إيراد ما فيه تعظيم لأن الجماعة معتبرة في هذه الصلاة. وترك تقييدها بعدد لم يسقط وجوب اعتبارها.

وقد اختلف المذهب في الخطبة الثانية فذهب ابن القاسم في كتاب ابن حبيب إلى أنه إذا لم يخطب من الثانية ما له بال لم يجزهم. وحكى ابن حبيب عن بعض أصحابه أنه إن نسي الثانية أو أحصر عنها فالأولى تكفيهم. وقال ابن حبيب لا يلقن فيما تعايى فيه من الخطبة. وأما ما يقرأ فيها من القرآن فلا بأس

---

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.

(2) نحو - و -.

(3) لفظة واحدة ممحوة.

أن يلقن فيه. وعندي أنه إنما فرق[1] بين الأمرين لأن القرآن متعين لا يصح إبداله والخطبة يصح إبدالها. * فقد يورد إذا تعايى إبدال اللفظ *[2]. وقال ابن حبيب: ويترك في تلجلجه وإحصاره في الخطبة وليخرج هو إلى ما تيسر عليه من الثناء على الله سبحانه وعلى نبيه ﷺ. فأنت تراه[3] كيف أشار إلى القدرة على الخروج والإبدال. على أن القرآن أيضاً[4] وإن لم يكن له أن يبدله من تلقاء نفسه ففي قدرته أن يقرأ سورة أخرى. وهذا مما يتأمل. وهذا الكلام في مقدار ما يجزي من الخطبة.

وأما المستحب فيها فقال ابن حبيب ليقصّر الخطبتين، والثانية أقصرهما. وكان النبي ﷺ يشير بأصبعه إذا دعا أو وعظ. وكان لا يدع أن يقرأ في خطبته: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً** ﴾ إلى قوله: ﴿ **فوزاً عظيماً** ﴾[5]. وينبغي أن يقرأ في الخطبة بسورة تامة من قصار المفصل. وكان عمر بن عبد العزيز يقرأ تارة: ﴿ **ألهاكم التكاثر** ﴾ وتارة ﴿ **والعصر** ﴾. وقال أشهب في المجموعة نحوه. قال فإن لم يفعل أساء ولا شيء عليه. وفي المختصر يبدأ في الخطبة بالحمد لله ويختم بأن يقول: أستغفر الله لي ولكم. وإن قال: اذكروا الله يذكركم فحسن.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: يُؤمر الخطيب في الجمعة أن يكون متطهراً. وهل هذا الأمر على الاستحباب أو على الوجوب؟ المذهب على قولين: فذهب القاضي أبو محمد إلى أن الخطبة فرض والطهارة مستحبة. وقال ابن الجلاب: الاختيار أن يخطب على طهارة. فإن خطب على غير طهارة أساء، والخطبة صحيحة. وقال مالك في المختصر: من خطب غير متوضىء ثم ذكر أجزأه وبئس ما صنع. قال ابن المواز يعيد الخطبة. وقال سحنون إذا خطب جنباً

---

(1) وإنما فرق بين الأمرين - و -.
(2) مع المحو في قل أثبتنا ما هو واضح في - و - وإن كان التركيب قلقاً.
(3) ترى - قل -.
(4) على أن القول أفضل - و -.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 71.

أعادوا الصلاة أبداً. قال أبو محمد يريد وهو ذاكر. قال سحنون وإن ذكر في الخطبة أنه جنب نزل وانتظروه إن قرب، وبنى. قال: وقال بعض أصحابنا: فإن لم يفعل وتمادى في خطبته واستخلف للصلاة أجزأهم. وقال المغيرة: إن ذكر في الخطبة أنه غير متوضىء، فليأمرهم أن يمكثوا حتى يتوضأ، إن[1] كان اغتسل برواحه وإلا اغتسل ثم ابتدأ الخطبة، وكذلك من ينتقض وضؤوه. وإن ذكر صلاة نسيها صلاّها وبنى على خطبته. فأما ما حكيناه من الاستحباب للطهارة فقد نص عليه من حكيناه عنه. وأما ما حكيناه من أنها فرض فكذا قال بعض أشياخي، اختلف في الطهارة للخطبة على القول بأن الخطبة فرض هل هي فرض أو تجزي بغير طهارة؟ وهذا الذي نقلناه عن سحنون أشار بعض المتأخرين إلى أنه بناء على أن الطهارة فرض وليس عندي بنص جليّ. لأنه لم يذكر هل صلّى بهم أم لا؟ وإن كان لا شك في أن المفهوم منه أنه خطب جنباً وصلّى متطهراً. إذ لو كان معناه أنه صلّى جنباً لكان تعليق الأمر بالإعادة بذكر صلاته جنباً أولى من تعليقه بذكر خطبته جنباً. لكن قوله أنه يبني إذا ذكر في خطبته أنه جنب فيه إشارة إلى الاعتداد بما فعله وهو جنب. وكذلك ما حكاه عن بعض أصحابنا أنه إن تمادى على الخطبة تجزيه إلا أن يتعسف متعسف فيتأول مذهبه من البناء على أنه يورد بعد الطهارة من الخطبة ما يجزي بمجرده على حسب ما تقدمت الإشارة إليه في القدر الكافي. فلا يتعلق بما ذكره من البناء. لكن ما حكاه عن بعض أصحابنا نص[2] في إجزاء الخطبة بغير طهارة. وهو مطابق لما قاله أبو محمد وابن الجلاب من كون الطهارة مستحبة وهو مذهب أبي حنيفة وابن حنبل وأحد قولي الشافعي وله قول آخر أن الطهارة من الحدث والنجس شرط في الخطبة. وسبب الاختلاف أن الأذان ذكر يتقدم الصلاة كما أن تكبيرة الإحرام ذكر في الصلاة. والأذان ذكر لا يشترط فيه الطهارة فتقاس الخطبة عليه وتكبيرة الإحرام ذكر في الصلاة ومن شرطها الطهارة فتقاس الخطبة أيضاً عليها. لا سيما أن الخطبة بدل من الركعتين فيتأكد إيجاب الطهارة لها/ لكون الطهارة شرطاً فيما هي [و 246]

(1) وإن كان اغتسل برواحه. هكذا في ـ و ـ وفي ورقات. ولعل الصواب ما أثبتناه.
(2) يناقض ـ و ـ.

بدل منه وقد اشتمل ما قدمناه من الروايات على مراعاة الاتصال من عمل الخطبة، ولهذا قال سحنون يبني إن قرب فاشترط في البناء القرب لما كان القريب[1] في معنى المتصل. وقال أشهب إذا خطب في وقت الظهر وصلّى في وقت العصر في الغيم فأحب إليّ أن يعيدوا إلا أن يكون ما بين الخطبة والصلاة قريباً فتجزيهم. فأشار إلى كون الخطبة متصلة بالصلاة أو في حكم المتصل. وهذا يشير إلى أنها تحل محل الركعتين. فلما كانت الركعتان من حقهما الاتصال بالركعتين الأخريين كانت الخطبة كذلك.

ومن الصفات التي يؤمر الخطيب أن يكون عليها أن يخطب قائماً. قال ابن حبيب من السنّة أن يخطب قائماً ويجلس شيئاً في أولها ووسطها. وكان معاوية لما أسنّ جلس في الخطبة الأولى كلها واستأذن الناس في ذلك، وقام في الثانية. ولا ينبغي ذلك. وليقم فيها كما فعل النبي ﷺ والخلفاء الراشدون. وقال ابن القصار الذي يقوى عندي أن القيام والجلسة واجبان وجوب سنّه فقط. وقالت الشافعية القيام مع القدرة في الخطبة واجب. وقال أبو حنيفة وأحمد ليس بواجب. وسبب الاختلاف في ذلك كسبب الاختلاف في الطهارة. فمن رأى الخطبة ذكراً كتكبيرة الإحرام أوجب القيام في الخطبة مع القدرة، كما تجب في تكبيرة الإحرام. ومن رآها ذكراً لا يشترط فيها استقبال القبلة لم يوجب فيها القيام كالأذان.

وأما الجلسة بين الخطبتين فقد ذكرنا قول ابن القصار: الذي يقوى عندي أن القيام والجلسة واجبان وجوب سنّة فقط. وذكرنا قول ابن حبيب من السنّة أن يخطب قائماً ويجلس شيئاً في أولها ووسطها. فأشار إلى كون الجلوس الأول والثاني من السنّة. وقال أبو حنيفة وأحمد في الجلوس بين الخطبتين أنه مستحب. وقال الشافعي هو واجب، ويعتمد في إيجابه على أن النبي ﷺ جلس بين الخطبتين وخطب قائماً. وقد قال تعالى: ﴿ **وتركوك قائماً** ﴾[2]. وأفعاله على سبيل القرب تقتضي الوجوب على قول من قال بذلك من أهل الأصول.

---

(1) القرب ـ قل.

(2) سورة الجمعة، الآية: 10.

وإذا ثبت أن القيام مشروع. فقال مالك فليتوكأ على عصا. وقال ابن حبيب وكذلك فعل النبي ﷺ وكذلك ينبغي أن يتوكأ على عصا أو قوس غير عود المنبر الذي خطب عليه أو إلى جانبه. وفي العتبية قال مالك ولا يرقى المنبر عندنا [1]. يقوم على يسار المنبر، ومنهم من يقوم عن يمينه. وكان عبدالله بن عبد الرحمن ابن القاسم بن محمد وغيره يقومون عن يمينه وكل واسع. وما أدركت من يعيب إمساك العصا في الخطبة. ويقال فيها شغل عن مس اللحية والعبث باليد. واختلف قول مالك في التوكؤ على القوس فروى عنه ابن وهب أنه مثل العصا وروى عنه أنه لا يتوكأ عليه إلا في السفر.

ومن صفات الخطيب أن يخطب بحضرة الجماعة. قال ابن القصار: وليس لمالك نص في الإمام يخطب وحده دون من تنعقد بهم الجمعة. وأصل مذهبه عندي يدل على أنها لا تصح إلا بحضور[2] الجماعة. وقال القاضي أبو محمد: هذا الجاري على المذهب ولم أجد فيه نصاً لمتقدمي المذهب. وقال بعض المتأخرين عندي أنه نص على هذا في المدونة بقوله: ولا يجمع بالجمعة إلا الجماعة والإمام بالخطبة. وهذا ليس بنص كما أشار إليه لإمكان أن يكون إنما أراد التعرض لعدد الشروط على الجملة. لا سيما وهذا الكلام إنما أورده في المدونة عقيب مسألة الإمام يخطب فيهرب عنه الناس فلا يبقى معه إلا الواحد والإثنان وهو[3] في خطبته أو بعدما فرغ منها. فقال: إن لم يرجعوا إليه فيصلي بهم الجمعة صلّى أربعاً. فأنت تراه كيف قال فيمن فرّوا عنه وهو في الخطبة أنهم يرجعون إليه فيصلي بهم الجمعة. وقد يكون فرارهم ولم يذهب من

(1) نص العتبية. وسئل مالك عن قيام الخطيب على المنبر في الجمعة. لا يطلع على المنبر أعلى يمينه أم على شماله؟ قال إن جل من عندنا ليقومون على يسار المنبر. ولقد كان عبدالله بن عبدالرحمان ابن القاسم بن محمد وغيره ليقومون على يمينه. وأرى ذلك واسعاً. فقيل له فالعصا؟ قال ما أدركت أحداً ممن أدركته ولا ممن كان عندنا إلا وهو لا يعيبها. وإن قائلاً ليقول إن فيها لشغلاً عن مس اللحية والعبث. البيان والتحصيل ج 1 ص 40 / 341.

(2) حصول ـ قل ـ.

(3) وهو = ساقطة ـ و ـ.

الخطبة إلا ما لا يقع[1] به الأجزاء. وإذا فروا والحال كذلك وعادوا للصلاة خاصة صار ذلك إشارة إلى جواز الخطبة بغير حضرة الجماعة، إذا حمل لفظ المدونة على الاطلاق والتعميم. وهذا ضد ما زعم أنه نص فيها لكنه نقل عن المدونة إلا بالجماعة والإمام يخطب. فنقله قد يسعده على ما قال. ونقلنا أقرب في إمكان ما تأولناه وإلى اشتراط الجماعة ذهب الشافعي. وذهب أبو حنيفة إلى نفي اشتراطها.

فدليلنا أنه ﷺ خطب بحضرة الجماعة فوجب الاقتداء به. وأيضاً فإن الغرض بالخطبة الإعلام. والإعلام إنما يراد للناس لا للإمام. فإذا خطب وحده صار في معنى من لم يخطب أو في معنى من تحضره[2] الجماعة ولا يسمعه أحد. وإنما جاز الأذان بغير حضرة الجماعة لأنه ليس بشرط في صحة الصلاة. وأما أبو حنيفة فإنه يحتج بقوله: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾. وظاهر هذا وجود الذكر قبل السعي. وأجيب عن هذا بأن القصد السعي لسماع الذكر، فلو سبق الذكر سعيهم لكانوا ساعين إلى السكوت. وهذا ضد لمراده. ويحتج بأنه كما صح أن ينفرد بالإحرام ثم يحرمون بعد ذلك[3] يصح انفراده بالخطبة. وأجيب عن هذا بأنه لا يُحرم إلا بحضرتهم وإن / تأخر إحرامهم * عن إحرامه فكذلك [و 247] الخطبة لا يوقعها بحضرتهم *[4].

ومن صفات الخطيب أن يكون هو المصلي. وقد قال مالك فيمن قدم رجلاً فخطب وصلّى هو بالناس الجمعة لم تجزهم الصلاة. ويلزم على طرد هذا إذا خطب الإمام ثم قدم من يصلي بالناس اختياراً ألاّ تجزي الجمعة، وإنما يباح له الاستخلاف إذا دعت الضرورة إليه مثل أن يحدث أو يرعف فإن له أن يستخلف من يصلي بالناس ويبني المستخلف على فعله إن عرض هذا في أثناء الخطبة أو في أثناء الصلاة بنى الثاني على فعل الأول. وكذلك إن عرض بين الخطبة والصلاة فإن الثاني يصلي معتداً بخطبة الأول. والحكم هاهنا

(1) إلا ما يقع ـ و ـ.
(2) في معنى من خطب بحضرة الجماعة ـ قل ـ
(3) بعده كذلك ـ قل ـ.
(4) ما بين النجمين محو في ـ و ـ والنص مأخوذ من قل إلا أنه لا يستقيم النص في نهايته إلا بزيادة ـ إلا ـ لا يوقعها إلا بخضرتهم.

الاستخلاف إذا كان الماء بعيداً. واختلف المذهب إذا كان الماء قريباً. فروي عن مالك أنه يستخلف. وقال ابن كنانة وابن أبي حازم ينتظر. وينبغي أن يكون المستخلف ممن شهد الخطبة. قال ابن القاسم في المدونة[1] في الإمام يحدث يستخلف من يتم بالقوم بقية ما كان عليه من خطبة أو صلاة، فإن لم يستخلف قدّم القوم لأنفسهم ويقدمون من شهد الخطبة أحبّ إليّ. فإن قدموا من لم يشهدها[2] فصلّى بهم أجزت عنهم صلاتهم. ولا يعجبني أن يتعمدوا ذلك ولا يتقدم بهم. ولأشهب في المجموعة في إمام خطب ثم أحدث فقدم جنُباً فقدم المقدم غيره ممن لم يشهد الخطبة فليعد الخطبة أحبّ إليّ. فإن لم يعدها أجزأهم. وروى أشهب عن مالك في العتبية: لا بأس أن يستخلف ممن لم يحضر معه الخطبة لحدث أصابه أو مرض. وقال أبو حنيفة والثوري وأبو ثور: لا يجوز استخلاف من لم يسمع[3] الخطبة. وقال الشافعي لا يجوز استخلاف من لم يسمع الخطبة إلا أن يحدث الإمام. وقد شرع في الصلاة فيجوز استخلاف من أحرم معه. وإن لم يكن سمع الخطبة. ورأى أنه بالإحرام أثبت له حكم الجمعة وإن كان لم يحرم ولم يسمع الخطبة لم يثبت له حكم الجمعة. فإذا سمعها ثبت له حكم الجمعة.

ومن صفات الخطيب أن يكون ممن له الولاية على الصلاة. قال مالك في المدونة: وإن خطب بهم ثم قدم وال سواه لم يصل بهم بالخطبة الأولى وليبتدىء هذا القادم الخطبة. قال ابن المواز إن قدم الثاني وقد صلّى الأول بالقوم ركعة فإنه يتم بهم الركعة الثانية ويسلم ويعيد الخطبة والصلاة. لأن خطبة الأول باطلة. وفي العتبية لابن القاسم: إذا تمادى الأول فصلّى بهم عالماً فليعيدوا، وإن ذهب الوقت. وإن صلّى بإذن القادم أجزتهم إذا أعادوا الخطبة. ولا ينفع إذنه بعد الصلاة وليعيدوا ولا يصلي بهم القادم على خطبة الأول

(1) في المدونة = ساقطة ـ و ـ.
(2) فإن لم يقدموا من شهد الخطبة ـ قل ـ.
(3) يحضر ـ قل ـ.

وليبتدئها. ولو قدمه القادم لأمر[1] بإعادتها. وقال سحنون إن صلّى بهم القادم بخطبة الأول أعادوا أبداً. وكذلك إن أذن للأول فصلّى بهم ولم يعد الخطبة. وفي كتاب ابن حبيب لا بأس أن يصلي الجمعة بالناس غير الذي خطب مثل أن يقدمه لرُعاف أو مرض، أو يقدم وال بعزل الذي خطب. وقد قدم أبو عبيدة على خالد بن الوليد بعزله فألفاه يخطب فلما فرغ تقدم أبو عبيدة للصلاة. وهكذا[2] رأيت لأشهب نحو ما حكاه ابن حبيب أنه إن ابتدأ الخطبة فحسن وإن صلّى بتلك الخطبة أجزته، كما لو أحدث بعد الخطبة فقدم غيره. وهذه المسألة يخرج على هذا الاختلاف فيها بين ابن حبيب وبين ما قدمنا ذكره من أصحابنا على اختلاف أهل الأصول في النسخ إذا ورد متى يتحقق حكمه؟ هل ببلوغه لرسول الله ﷺ أو ببلوغه المكلفين؟ وكذلك ما اختلف فيه أصحابنا من إمضاء تصرف الوكيل وقد عزل ولم يعلم بعزله[3]. وما جرى في صلاة أهل قباء لما تحولوا في أثناء الصلاة إلى الكعبة جار على هذا الأصل. وقد أولع كل من شدا[4] طرفاً من الأصول بتخريج هذه المسائل على هذا. مع أنه لم يختلف في أنه لو قدم الثاني بعد أن فرغ الأول من الصلاة أن الصلاة ماضية لا تعاد. وطرد هذا الأصل يقتضي جريان الخلاف، ولو فرغ من الصلاة إذا كان الوقت باقياً إلا أن يجعل الفراغ يحل محل تقضي الوقت. فإن هذا مما قد ينظر فيه ولا يكاد يستقل فرقاً محققاً.

وفي كتاب ابن سحنون. إذا ذكر الإمام يوم الجمعة وقد أحرم صلاة نسيها فليكلمهم ويقضي ما عليه ثم يعيد الخطبة والصلاة. وإن لم يعد الخطبة والصلاة وصلّى أعاد ظهراً أربعاً. وإن ذكر بعد ركعة استخلف. وإن ذكر بعد السلام أجزتهم. وقد اختلف فيه عن مالك، فأنت تراه كيف جعل الخطبة تحل محل الصلاة فلا تجزي إذا أوقعها، وعليه صلاة منسية. فلهذا قال يعيد الخطبة

(1) أمر - و -.
(2) وكذلك - قل -.
(3) وهو لا يعلم بعزله - قل -.
(4) ولو أولع كل من نظر طرفاً - و -.

والصلاة إلا أن يكون رأى فعل الصلاة المنسية قاطعاً لحكم الاتصال بين الخطبة والصلاة. فلهذا أعاد الخطبة. فيكون ذلك مسلكاً آخر. وإن كان أمر بإعادتها لأنها حلّت محل الصلاة باشتراط ألا تكون عليه صلاة، فتكون المسألة من هذا الأسلوب الذي نحن فيه، وهو اشتراط كون الخطيب[1] ممن له ولاية، ويكون الجهل ليس بعذر في المسألتين جميعاً. فلهذا لم تصح الخطبة فيهما.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وليس من شرطها أن يقيمها السلطان ولا أن يكون العدد أربعين[2].

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: قد تقدم الكلام على هذين الفصلين وذكرنا اشتراط الوالي في الجمعة وما قاله المخالف ومن أشار إلى موافقته/ [و 248] * من أصحابنا وأوردنا الأدلة للمذهبين وذكرنا من اشترط الأربعين وذكرنا *[3] ومن * اشترط عدداً سوى ذلك *[3] ووجهنا كل قول بما فيه كفاية. والمراد بقول القاضي أبي محمد هاهنا وإفراده بالذكر تنبيه على ما فيه من الخلاف وهذا من حذقه بالتأليف.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويجب على من كان خارج المصر المجيء إليها من ثلاثة أميال أو ما يقاربها،[4] ووقتها وقت الظهر.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منها أن يقال:

1 ـ لم اعتبر في الوجوب ثلاثة أميال؟.

2 ـ وما وقت الجمعة * هل ينتظر الإمام إذا أخرها *؟[5].

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما من كان بداخل المصر فإنه

---

(1) الإمام ـ قل ـ.

(2) وليس من ذلك ـ غ ـ و ـ قل ـ.

(3) محو ـ و ـ.

(4) أو ما قاربها ـ غ ـ.

(5) ما بين النجمين ساقط من ـ و ـ وقد فصل الجواب عن هذا السؤال في خاتمة بحثه في الإجابة عن السؤال الثاني.

تجب عليه الجمعة وإن لم يسمع النداء. وقد قال بعض أصحابنا أجمع العلماء على وجوب السعي على من كان من أهل المصر وإن لم يسمع النداء، ولا أمكن أن يسمعه. وأما من كان خارج المصر فتجب عليه الجمعة إذا سمع النداء أو أمكن أن يسمعه. وأشار الأبهري إلى أن ثلاثة أميال هي مقدار ما يسمع فيه الأذان. ولهذا قال أبو محمد هاهنا ثلاثة أميال وما قاربها.

قال ابن القصار ومن[1] كان خارج المصر فعلى ثلاثة أضرب: ضرب تجب عليهم الجمعة بأنفسهم لا بغيرهم، وهم أهل القرى التي فيها السوق والمسجد يقدمون من يصلي بهم وإن كانوا من المصر على فرسخ.

وضرب آخر لا تجب عليهم لا بأنفسهم ولا بغيرهم، وهم من كان على أكثر من ثلاثة أميال ولا سوق لهم ولا مسجد.

وضرب آخر تجب عليهم بغيرهم وهم من كان خارج المصر ويسمع النداء. وقال أصحابنا إذا كان بينهم وبين المصر ثلاثة أميال وإن لم يسمعوا النداء.

واختلف المذهب هل المعتبر في الثلاثة أميال من المنازل أو من آخر المصر؟ وقال محمد بن عبد الحكم إنما ينظر إلى ثلاثة أميال من المصر، وحيث يقصر الصلاة المسافر في خروجه ولا ينظر إلى المسجد. وقد يكون بين المسجد وآخر البلد أكثر من ثلاثة أميال. ومن أصحابنا من اعتبر المنار وإليه ذهب القاضي أبو محمد وبه قالت الشافعية. وحكي عن عبدالله بن عمر وأنس بن مالك وأبي هريرة رضي الله عنهم أنهم قالوا: تجب الجمعة على من إذا حضرها أمكنه أن يبيت عند أهله. وقال عطاء: تجب على من كان على عشرة أميال. وقال الزهري: ستة أميال. وقال محمد بن المنكدر: أربعة[2] أميال. وحكي ذلك عن ربيعة أيضاً وحكي عنه أيضاً أنه قال: تجب الجمعة على من إذا نودي للصلاة وخرج من بيته ماشياً أدرك الصلاة... وقال مالك والليث:

---

(1) وما ـ و ـ.
(2) ستة ـ و ـ.

ثلاثة أميال. وقد قدمنا ذكر ذلك عن مذهبنا. وقال أبو حنيفة: لا تجب على من كان خارج المصر.

ودليلنا على اعتبار استماع النداء * قوله تعالى: ﴿ **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾[1]. وظاهر هذا ما قلناه من استماع النداء *.[2] وقول النبي ﷺ:[3] الجمعة على من سمع النداء[4]. ولكن هذه الظواهر إنما تطابق مذهب من قال من أصحابنا باعتبار سماع النداء أو إمكان سماعه. وأما من قال تجب على من كان على فرسخ وإن لم يسمع فلا يمكنه التعلق بهذه الظواهر إلا أن يقول إنه وإن لم يسمع فإن السماع ممكن من هذا المقدار. وأما أبو حنيفة * فإن تعلق بقوله لا جمعة إلا في مصر وعلى أهل مصر فقد تقدم كلامنا معه على اعتبار المصر مع أن هؤلاء إنما يجب عليهم فعلها في المصر. ولا تعلق له *[5] أيضاً في إذن عثمان رضي الله عنه لأهل العوالي في الانصراف لما اجتمع العيد والجمعة. لما سنتكلم عليه في تأويل هذا الخبر. وقد ذكرنا فيما نقلناه من هذه المذاهب عن ربيعة أنه قال تجب الجمعة على من إذا نودي للصلاة وخرج من بيته ماشياً أدرك الصلاة. وكنا قدمنا ما ذكره بعض أصحابنا من الإجماع على وجوب الجمعة على من كان بالمصر، وإن لم يسمع النداء. فإن كان أراد ربيعة بهذا من كان خارج المصر فهذا فيه نظر. والواجب على مثل هذا أن يسعى قبل النداء بمقدار ما يدرك فيه الفرض. وقد رأيت لأصحابنا اضطراباً فيمن كان منزله من الجامع على بُعد، هل يتعين عليه الفرض بالزوال أو بتقدير الوصول؟ ذكروا هذا في وقت جواز السفر يوم الجمعة على ما سنورده في موضعه. ولعل هذا الاضطراب في جواز السعي لا في إيجاب السعي قبل الزوال لمن كان بعيد الدار. وقد ذكر القاضي أبو محمد أن وجوب السعي

---

(1) سورة الجمعة، الآية: 9.

(2) ما بين النجمين = ساقط - و -.

(3) وقال عليه السلام - قل -.

(4) رواه أبو داود وصحح ابن القيم أنه موقوف وفي إسناده مقال. حديث 1015 ج 2 ص 7. وانظر حديث 593 في إرواء الغليل.

(5) ما بين النجمين = ساقط - و -.

إذا جلس الإمام على المنبر. قال بعض المتأخرين إن قلنا إن حضور الخطبة واجب فيجب رواحه بمقدار ما يعلم أنه يصل ليحضر الخطبة. وإن قلنا إن حضورها غير واجب فيجب عليه الرواح بمقدار ما يدرك الصلاة. وهذا الذي أشار إليه هذا من إيجاب حضور الخطبة لعله أشار إلى ما قدمنا الكلام عليه من صحة خطبة الإمام وحده دون الجماعة. وقد اشتمل هذا الفصل على تقسيم ابن القصار من كان خارج المصر على ثلاثة أضرب. وأشار في أحد الأقسام إلى جواز إقامة الجمعة لمن كان على فرسخ، وهو خلاف[1] المعروف من المذهب. وقد قدمنا قول ابن حبيب لا تُقام إلا على مسافة بريد. وقول يحيى بن عمر على ستة أميال. وقول زيد بن بشير على أكثر من فرسخ. وقول ابن القصار هذا مخالف لهؤلاء. وقد نبهنا على ذلك في موضعه.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما صلاة الجمعة فأول وقتها زوال الشمس. وقال ابن حنبل يجوز فعلها قبل الزوال، واختلف أصحابه في وقتها. فمنهم من قال أول وقتها صلاة العيد. ومنهم من قال يجوز فعلها في الساعة السادسة. وحكى بعض من صنّف الخلاف عن مالك أنه قال يجوز فعل الخطبة قبل الزوال ولا يجوز فعل الصلاة حينئذ. وما أرى هذا الناقل إلا وَهِم عن مالك. وقد قال مالك في كتاب ابن حبيب فيمن خطب قبل الزوال لا تجزئهم ويعيدون الجمعة بخطبة ما لم تغرب الشمس، كما لو صلوا بغير خطبة، وبه قال ابن القاسم وأشهب. وقال ابن الماجشون يعيدون إلى وقت العصر فإن صلوا العصر أعادوها ظهراً. وبه قال / ابن عبد الحكم وأصبغ. وقال سحنون يعيدون [و 249] الجمعة في الوقت ويعيدون أفذاذاً أبداً ظهراً. فأنت ترى إطباق مالك وهؤلاء من أصحابه على[2] منع الإجزاء والاعتداد بالخطبة قبل الزوال. وهذا يؤكد لك الظن بما قررناه من وَهَم هذا الناقل عن مالك.

ودليلنا على ابن حنبل قول أنس: كان النبي ﷺ يصلي الجمعة إذا زالت

(1) خلاف = ساقطة ـ و ـ.
(2) في ـ و ـ.

الشمس[1]. وهذا[2] يوجب الاقتصار على ما اقتصر عليه النبي ﷺ في أول وقتها وأيضاً فإن الجمعة والظهر آخر وقتهما واحد فكان أول وقتهما واحداً كصلاة السفر والحضر. لأن الجمعة، إما أن تكون ظهراً قصرت، أو بدلاً من الظهر. وكلا الأمرين يقتضي ألا تقدم قبل الزوال كالظهر. ولا تعلق لابن حنبل بقول وكيع الأسلمي: شهدت مع أبي بكر فكانت خطبته قبل نصف النهار[3] لجواز أن يكون ظن أن النهار لم ينتصف. وإن كانت الشمس زالت. وهذا مما لا يكاد أن يحقق[4] إلا بعد اعتبار الوقت. وقد أشار بعض أصحابنا إلى أنه لا يثبت هذا الخبر عن أبي بكر رضي الله عنه بأنه صلّى قبل الزوال. فإن بعض رواته مجهول لا يعرف. ولا تعلق له أيضاً بقول أنس: كنا نقيل بعد الجمعة[5]. فإن محمله على أنهم كانوا يجعلون النوم بعدها بدلاً من قائلة الضحى. وكذلك روي أيضاً من قوله كنا نرجع وليس للجدران ظل[6] لا تعلق فيه لأن الصيف يكون ذلك حال الظل نصف النهار في ذلك المكان. وقال مالك معناه ظل ممدود وقد زاغت الشمس.

وأما آخر وقتها فقد اختلف المذهب في آخر وقتها ما لم يدخل وقت العصر. فمن أخرها حتى دخل وقت العصر صلّى الظهر أربعاً. قال القاضي أبو محمد في إشرافه: قال الشيخ أبو بكر الأبهري إن صلّى ركعة بسجدتيها قبل دخول وقت العصر فإنه يتمها جمعة. وإن صلّى دون ذلك بنَى وأتمها ظهراً. قال ابن عبدوس مذهب ابن القاسم في الإمام إذا أخر الصلاة أنهم ينتظرونه إلى أن

(1) رواه الطبراني في الأوسط عن جابر ص 184.

(2) وهو - و -.

(3) روى عبدالله بن زيدان السُلمي قال: شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار. رواه الدارقطني وأحمد وابن أبي شيبة. إرواء الغليل.

(4) يلحق - و -.

(5) أخرجه البخاري وأحمد. بلوغ الأماني ج 6 ص 38.

(6) روى البيهقي إلى سلمة ابن الأكوع عن أبيه وكان أبوه من أصحاب الشجرة. قال كنا نصلي مع رسول الله ﷺ الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان ظل نستظل به - البيهقي ج 3 ص 191.

يخافوا دخول وقت العصر. وهكذا قال أبو حنيفة والشافعي إن آخر وقت الجمعة الموسع آخر وقت الظهر. وقيل تصلّى الجمعة ما لم تصفر الشمس. قال ابن المواز: قال أصبغ عن ابن القاسم وإذا لم تصل الجمعة حتى اصفرت الشمس أنها تُصلى تلك الساعة جمعة. قال أصبغ لا يعجبني أن تصلّى جمعة إذا دنا الغروب. وقيل تصلّى الجمعة ما لم يبق بعد الجمعة إلى الغروب إلا مقدار أربع ركعات للعصر. قال سحنون: ربما تبين لي أن وقت الجمعة ما لم يبق من النهار إلا مقدار أربع ركعات للعصر. فذكر له قول من قال: وقتها ما لم تصفر الشمس فأنكره ولم يقل به. وقال ابن القاسم: تصلّى ما لم يبق إلا قدر ركعة للعصر[1]. وقد قدمنا ما حكاه ابن حبيب عن مطرّف فيمن صلّى الجمعة بغير خطبة أنهم يعيدون الصلاة بالخطبة ما بينهم وبين غروب الشمس، وإن لم يصلوا العصر إلا بعد الغروب. وقول ابن الماجشون يعيدون ما بينهم وبين وقت العصر. ورأيت بعض أصحابنا حكي عن المذهب قولاً آخر وهو اعتبار خمس ركعات سوى الخطبة على الوسط مما تجزي الصلاة به. وقيل بل على إعادته في صلاته. قال ابن القصار: كان قولي وقول الشيخ أبي بكر قد اتفق على أنه ينبغي أن يراعى مقدار ثلاث ركعات قبل الغروب ركعتان للجمعة وركعة يدرك بها العصر. قال بعض الأشياخ: يريد بعد قدر الخطبة. وأشار ابن القصار إلى تأويل ما حكيناه عن مالك من أن الجمعة تصلّى وإن لم يفرغ منها إلا بعد الغروب، بأن صلاة الناس تختلف بالطول والقصر. فيعتبر كل واحد صلاة نفسه. وصلاة الجمعة لما كانت لا تصح إلا بالجماعة اعتبر الغالب من صلاة الناس، فإذا غلب على ظنه أنه بقي من النهار قدر ثلاث ركعات دخل في الجمعة. فإن اتفق له التطويل على حسب عادته فليصلها وإن لم تنقض صلاته إلا بعد الغروب. لأن التقدير صح في أولها. قال ويحتمل أن يكون حكم هذه الصلاة وحكم المنفرد واحداً. ويكون المنفرد إذا قدر أنه بقي عليه من النهار ثلاث ركعات فأخطأ في تقديره فإن خطأه لا يضره إذا غربت الشمس وهو على اجتهاده فحكمه التمادي على ما دخل عليه، كمسافر سافر وعليه الظهر والعصر فأخطأ في اجتهاده فصلّى

(1) للعصر = ساقطة ـ و ـ.

الظهر فغربت الشمس قبل أن يفرغ منها فهو على ما دخل عليه من صلاة السفر. وكأن هذا الذي أشار إليه ابن القصار من اختلاف العادة في الطول والقصر خلاف ما كنا قدمناه في باب الكلام في الأوقات من اعتبار قدر المفروض من الركعة خاصة على ما كنا بسطنا القول فيه هناك. وذكرنا تخريج الخلاف في اعتبار أمّ القرآن على الخلاف في وجوب قراءتها وما ذكرناه هناك يغني عن مراعاة الطول والقصر. وسبب هذا الاضطراب في وقت الجمعة أن صلاة الجمعة فرض عين وجعلت ظهراً مقصورة أو بدلاً من الظهر على ما مرّ الكلام عليه. ولم ينقل أنه ﷺ صلاها في وقت الضرورة بل لم يوقعها إلا في وقت الاختيار. فمن اقتفى أثر فعله فيها رأى أن بدخول وقت العصر خرج وقتها لأن إثبات وقتها بعد العصر يفتقر إلى دليل ولا دليل عنده يدل على إثبات ذلك فلم يجز فعلها فيه، كما لم يجز فعلها في الليل لما لم يرد الشرع به. ولم/ يسلك [و 250] طريق الاقتفاء على ما هو عليه بل استعمل القياس. قال قد ثبت أن الجمعة ظهر مقصورة أو بدل من الظهر وقد قام الدليل على أن للظهر وقت ضرورة فكذلك الصلاة التي هي هي[1] أو بدلاً منها يجب أن يكون وقتها كوقتها قبل التغيير أو كوقت ما هو بدل منها ثم يختلف هؤلاء في وقت الضرورة هل يعتبر فيه أن يبقى أربع ركعات للعصر أو ركعة واحدة؟ فإن اعتبرنا مقدار أربع ركعات أثبتنا عليه ما حكيناه عن سحنون في اعتبار[2] ذلك في وقت الجمعة. وإن اعتبرنا مقدار ركعة للعصر أثبتنا عليه ما قال ابن القاسم ها هنا من اعتبار ركعة. وقد كنا قدمنا في باب الأوقات ذكر الاختلاف في هذا الأصل واستدلال أهل المذهبين فيه. وما حكاه بعض الأصحاب من اعتبار خمس ركعات، عندي أن وجهه أنه لما كان هذا المقدار هو المعتبر في أوقات الضرورة في غير يوم الجمعة اعتبره في يوم الجمعة وجعل اعتبار الركعتين ها هنا ينوب مناب اعتباره مقدار الخطبة * لكنه كان ينبغي أن يعتبر هذه الخمس من غير اعتبار لمقدار *[3] الخطبة. والناقل عنه

(1) التي هي أو بدلاً ـ و ـ.
(2) لاعتبار ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

قد أشار لاعتبارها. فإذا وضح ما قلناه في آخر وقت صلاة الجمعة. فما الحكم إذا خرج وقتها وهو فيها؟ قد كنا قدمنا قول مالك يصليها وإن كان لا يفرغ منها إلا بعد المغيب. وقول الأبهري إن عقد ركعة بسجدتيها قبل خروج وقتها أتمها جمعة. وإن لم يعقد ذلك بنى وأتمها ظهراً. وقد كنا قدمنا الكلام على بناء أربع ركعات على تحريمه ركعتين. وهل يعتبر العدد في النية[1] وذكرنا في مواضع من هذا الكتاب الكلام على هذه الجمل بما يغني عن إعادتها. وقد قال أبو حنيفة ها هنا إذا دخل وقت العصر وقد بقي عليه فرض من فروضها كالسجدة والركعة والجلسة بطلت. وقال الشافعي: يبني عليها ظهراً. وقد استدل بعض أصحابنا على أبي حنيفة بأن الصلاة إذا افتتحت على شرائطها لم تنتقض بطريان ما يضادها كالمتيمم يطرأ عليه الماء * وقد تقدم كلامنا على اختلاف في بعض فروع هذا الأصل. وذكرنا حجتنا على أن المتيمم لا ينتقض تيممه بطريان الماء *[2] وهو في الصلاة. فإذا ثبت لنا[3] ذلك ناقضنا به أبا حنيفة.

واستدل على الشافعي بأن صلاة الظهر والجمعة مختلفان فلا تبنى إحداهما على تحريم الأخرى كما لا تبنى العصر على تحريم الظهر. فإن ناقضونا بالمسافر يبني أربعاً على تحريمه ركعتين فإنه لا يجزيه عندنا. * وهذا الذي قاله من أنه لا يجزيه عندنا *[4] قد قدمنا نحن ذكر الاختلاف فيه. وما في المذهب من الاضطراب في اعتبار العدد في النية. وقد انفصل بعض أصحاب الشافعي عن القياس بأن الظهر والعصر صلاتا وقتين، فلاختلاف وقتيهما لم تبن إحداهما على الأخرى. بخلاف الظهر والجمعة فإن وقتهما واحد فيصح فيهما البناء. واحتج لإبطال الصلاة لأن الوقت شرط في ابتداء الجمعة بغير خلاف فيجب أن يكون شرطاً في استدامتها قياساً على سائر شروط الصلاة كالطهارة وغيرها. ولا تقاس الجمعة في هذا على غيرها من الصلوات، فإن غيرها من

(1) في البناء ـ قل ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(3) لنا = ساقطة ـ و ـ.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

الصلوات يجوز ابتداؤها بعد خروج الوقت فلما جاز ابتداؤها بعد خروج الوقت، جاز استدامتها لأن الاستدامة كالابتداء. ولما كانت الجمعة لا يجوز ابتداؤها بعد خروج الوقت لم تجز استدامتها لما قدمناه من وجوب كون الاستدامة كالابتداء. وفي المدونة إذا كان الإمام يؤخر صلاة الجمعة ويأتي من ذلك بما يستنكر فإن القوم يجمعون لأنفسهم إن قدروا على ذلك، فإن لم يقدروا صلّوا لأنفسهم أربعاً. ولم يذكر الوقت الذي يستنكر متى هو. ويجب أن يبني على ذلك ما ذكرناه من الخلاف في آخر وقت الجمعة. وأشار ابن حبيب إلى أن المخالفة إذا اشتدت حتى لا تمكنهم الصلاة، فإنهم يصيرون كالخائف من العدو لا يقدر أن يركع، فإن العلماء أجازوا له الصلاة إيماءاً. فكذلك هؤلاء يُومون[1] برؤوسهم. وإذا أبطأت الجماعة على الإمام فقال ابن عبدوس مذهب ابن القاسم أنه ينتظرهم إلى وقت العصر، كالمتيمم يرجو الماء فإنه لا يكون إلا لمن لا يجد الماء. كما أن الظهر لا تكون إلا لمن لا يجد الجماعة. قال ابن عبدوس: إذا انتظروا الإمام فلم يأت فصلوا لأنفسهم لم تقم الجمعة بهم لإمكان أن تكون صلاتهم معه نافلة فصاروا كإمام صلّى في بيته ثم أتى الجماعة فإنه لا يؤمهم. ولو أن الإمام كان معه ممن لم يصل الظهر من تقوم به جمعة فإنه يصليها بهم وإن كان وقت العصر قد دخل. ويقال لمن صلّى إن شئتم فصلوا معه، ويجعل الله فرضكم أيّ الصلاتين شاء. وحكى ابن سحنون عن بعض أصحابنا[2] في الإمام إذا تأخر صلوا الظهر أفذاذاً إذا خافوا فوات الوقت، والوقت فيه ما لم تصفّر الشمس. وأنكره سحنون. وقال: بل حتى لا يبقى إلا ما يصلون فيه بعض العصر بعد الغروب. وأشار الشيخ أبو محمد إلى أن التأخير إذا رجوا إقامتها وأما إن أيقنوا أنه لا يأتي فلا تؤخر الظهر. وأشار بعض أشياخ صقلية إلى أن الإمام إن لم يعتد التأخر انتظر إلى آخر وقت الظهر. وإن كان التأخر من عادته لم ينتظر وصليت الظهر في الوقت المستحب وهو ربع القامة إلا أن يكونوا اعتادوا التأخر إلى آخر الاختيار فينتظر. قال وهذا بخلاف من هرب

(1) من الإيماء.

(2) عن بعض أصحابنا = ساقطة ـ و ـ.

الناس عنه فطمع برجوعهم فإنه ينتظرهم حتى يبقى للغروب مقدار الخطبة والجمعة وركعة للعصر. وإذا اعتبرنا مقدار الخطبة ها هنا كان في فسحة إن لم يأتوا أدرك إن لم يصلوا الظهر أربعاً والعصر كذلك قبل غروب الشمس. لأن الخطبة ربما كان فيها مقدار ركعتين أو أكثر. وقد / اختلف المذهب فيمن صلّى [و 251] الجمعة ناسياً لنجاسة أو صلاة[1] فقيل هي كغيرها من الصلوات[2]. وقال أشهب وسحنون وقت الجمعة الفراغ منها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولها أذانان عند الزوال وعند جلوس الإمام على المنبر يؤذن بهما جميعاً على المنار لا[3] بين يدي الإمام.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منهما أن يقال:

1 ـ لم قال للجمعة أذانان؟.

2 ـ وما معنى قوله لا بين يدي الإمام؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قال مالك: لا يؤذن للجمعة حتى تزول الشمس. قال ابن شهاب عن السائب بن يزيد: أن أول من زاد الأذان الذي يؤذن لها[4] قبل خروج الإمام عثمان رضي الله عنه. ولم يكن يؤذن بعهد النبي ﷺ حتى يخرج ويجلس على المنبر، فيؤذن مؤذن واحد على المنار. قال ابن حبيب: كان النبي ﷺ إذا دخل المسجد رقى المنبر فجلس ثم أذن المؤذنون وكانوا ثلاثة يؤذنون على المنار واحداً بعد واحد. فإذا فرغ الثالث قام النبي ﷺ يخطب. وكذلك في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. ثم أمر عثمان رضي الله عنه لما كثر الناس أن يؤذن بالزوراء عند الزوال. وهو موضع السوق ليرتفع منه الناس. فإذا خرج وجلس على المنبر أذن المؤذنون على المنار. ثم إن هشام بن عبد الملك في إمارته نقل الأذان الذي كان في الزوراء إلى المسجد

(1) محو ـ و ـ.
(2) فقيل هي كغيرها ـ و ـ.
(3) ويؤذن لهما على المنار لا جمعاً ـ غ ـ ويؤذن لها على المنارة لا جمعاً ـ الغاني.
(4) به ـ قل.

فجعله مؤذناً عند الزوال على المنار، فإذا خرج هشام جلس على المنبر وأذن المؤذنون كلهم بين يديه فإذا فرغوا خطب. قال ابن حبيب والذي مضى من فعل النبي ﷺ أحق أن يتبع.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما نبّه بقوله جميعاً لا بين يدي الإمام على أن المشروع عنده خلاف ما فعله هشام بما حكيناه عنه. وفي المجموعة قال مالك: وهشام الذي أحدث الأذان بين يديه. وإنما الأذان على المنار واحداً بعد واحد إذا جلس الإمام على المنبر. فإذا فرغوا قام يخطب وهو الذي يحرم به البيع. ولا أحب أيضاً ما أحدثوا من الأذان على الشرفات حِذاء الإمام ولا من الإقامة. كذلك، وليقفوا[1] بالأرض، وبعضهم على المنار[2] لإسماع الناس[3]. وقال في مختصر ابن شعبان إذا صلّى غير الإمام الجمعة فلا يؤذنون بين يديه على أن الأذان بين يدي الإمام ليس من الأمر الأول فلأجل ما ذكرناه ها هنا من قول مالك نبّه القاضي أبو محمد على ذلك بقوله جميعاً لا بين يدي الإمام[4].

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والخطبة فيها قبل الصلاة يجلس أولها وبعد الفراغ من الأولى. ويخطب متوكئاً على قوس أو عصا. ولا يسلم. والأفضل أن يكون متطهراً.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: قد تقدم الكلام على ما اشتمل عليه هذا الفصل لما تكلمنا على الجلوس في الخطبة. وكذلك تكلمنا على كون الإمام يخطب متوكئاً[5]. وقد أعرب ما أورده القاضي ها هنا عن حذقه بالتأليف واطلاعه لأنا كنا قدمنا ما وقع في المذهب من الاختلاف في الاتكاء على القوس، ولما اطلع القاضي أبو محمد على ما فيه من الخلاف خصه بالذكر لينبه

(1) وليقيموا ـ قل.
(2) المنابر ـ و ـ.
(3) هكذا في جميع النسخ.
(4) بين يديه
(5) متكئاً ـ و ـ.

على ما قيل فيه، وكذلك تقدم كلامنا على حكم الطهارة في الخطبة وما وقع فيها من الاضطراب لكن اشتمل هذا الفصل على أن الإمام لا يسلّم، وهذا مما لم يتقدم كلامنا عليه. وقد ثبت أن السلام مشروع. فالأصل أن الإمام إذا دخل على قوم سلم عليهم. وقد اختلف الناس في سلامه إذا صعد المنبر، فنهاه مالك عن السلام إذا صعد المنبر، وأنكر في العتبية سلام الإمام على الناس إذا رقى المنبر وإذا قام ليخطب. وهكذا قال أبو حنيفة: أن الإمام لا يسلم على الناس وقد صعد المنبر. * وقال الشافعي: إذا صعد المنبر *[1] واستقبل الناس بوجهه سلم عليهم. وروي ذلك عن ابن الزبير. وقد قال ابن حبيب: إذا جلس للخطبة فليسلم على الناس وليسمع من يليه ويرد عليه من سمعه. وهذا إذا كان لما دخل كان ممن يرقى المنبر أو يخطب إلى جانبه. ولو كان مع الناس يركع أو لا يركع فلا يسلم إذا جلس للخطبة.

وقد احتج الشافعي[2] على أنه يسلم بما روي من أنه ﷺ كان إذا دنا من منبره يوم الجمعة سلم على من عند منبره ثم يصعد. فإذا استقبل الناس سلم عليهم ثم جلس[3]. قالوا: ولأنه[4] استدبر الناس عند طلوعه فأمر بالسلام إذا استقبل الناس.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وينصت له.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ هل الانصات واجب والإمام يخطب؟.

2 ـ وهل يجب وإن لغا الإمام؟.

3 ـ وهل يمنع الكلام وإن كان بالذكر؟.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) أصحاب الشافعي ـ قل.

(3) رواه ابن عساكر وابن علي. منتخب كنز العمال ج 3 ص 295.

(4) ولأنه ـ هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب حذف الواو.

4 ـ ومتى مبدأ الإنصات ومنتهاه؟.

5 ـ وهل ينكر على المتكلم والإمام يخطب؟.

6 ـ وما يحل محل الكلام في المنع؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الإنصات عندنا للخطبة واجب، والكلام حينئذ محرم. وبه قال عثمان وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم وأبو حنيفة والأوزاعي وابن حنبل، وبه قال الشافعي في القديم. ورأى الامساك عن الكلام مستحباً وليس بواجب، وهو قول عروة بن الزبير والنخعي والشعبي والثوري.

فدليلنا في وجوب الإنصات قوله ﷺ: إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب فقد لغوت[1]. قيل معناه فعلت اللغو الذي هو الإثم. قال الله تعالى: ﴿ **والذين هم عن اللغو معرضون** ﴾[2]. فإذا نهى عن مثل هذا الكلام الذي هو تغيير منكر فنهيه عما سواه من الكلام المباح جنسه أولى. ولا يصح أن يقال يحتمل أن يكون المراد / لغوت إذا أمرت بالإنصات من لا يجب عليه. لأن الإنصات مأمور به، ولو كان الكلام مباحاً والتشاغل به عن الإمام سائغاً، لم يكن للخطبة معنى. إذ لا فائدة في خطاب من لا يفهم ما يقال له. [و 252]

وقد استدل من قال: أن الإنصات مستحب وليس بواجب، بما روي أنه ﷺ كان يخطب، فقام رجل، فقال: يا رسول الله، متى الساعة؟ فأعرض عنه النبي ﷺ وأومأ الناس إليه بالسكوت فلم يقبل وأعاد الكلام فلما كان في الثالثة قال له النبي ﷺ: ويحك ما أعددت لها؟ قال: حب الله ورسوله. فقال: أنت مع من أحببت. فلو كان الكلام محرماً لأنكره النبي ﷺ، وكذلك أيضاً لم ينكر ﷺ على سائله أن يستسقي[3]. ولا يُسلم هؤلاء أن معنى لغوت أي أثمت أي لأنه قد لا يكون اللغو إثماً. قال الله تعالى: ﴿ **لا يؤاخذكم الله باللغو في**

---

(1) رواه الشيخان والأربعة والبيهقي وأحمد. حديث 619 إرواء الغليل ج 2 ص 80.

(2) سورة المؤمنون، الآية: 3.

(3) رواه البخاري: فتح الباري ج 3 ص 64.

أيمانكم ﴾[1]. وقد أشار بعض أصحابنا إلى أنه إنما ترك الانكار على المستقى لأنها حالة[2] ضرورة دعته إلى طلب الاستسقاء فعذر في الكلام لأجل الضرورة. وأما حديث السائل عن الساعة فإن كان في خطبة الجمعة فلهم فيها تعلق وإن كان في غيرها من الخطب التي لم[3] يشرع فيها الإنصات فلا تعلق به.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف المذهب في الإمام إذا لغا، فقال مالك في المجموعة إذا شتم الإمام الناس ولغا، فعلى الناس الإنصات ولا يتكلمون. قال أشهب ولا يقطع ذلك خطبته. وقال ابن حبيب إذا خرج الإمام من خطبته إلى اللغو وإلى ما لا يعني من لعن أحد فليس على الناس الإنصات إليه والاقبال عليه. ولهم التحول عنه والحديث وقد فعله ابن المسيب. وقال مالك في العتبية في إمام يأخذ في قراءة الكتب: ليس من أمر الجمعة فليس على الناس الإنصات. فوجه إباحة الكلام أن الإنصات إنما شرع لتسمع الخطبة التي إيرادها مشروع، وشرعت لمنفعة الحاضرين. فإذا خرج منها إلى معنى آخر ليس معناه كمعناها لم يجب الإنصات. ووجه النهي عن ذلك حماية الذريعة لئلا يعود إلى الخطبة والمتكلمون لم يقطعوا كلامهم.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: مذهب مالك وأبي حنيفة أن العاطس لا يشمّت، والإمام يخطب. وقال بعض أصحاب الشافعي رد السلام وتشميت العاطس مبنيان على القولين، فإن قلنا إن الكلام محرّم لم يجب الرد ولا التشميت. وإن قلنا ليس بمحرم فيجوز الرد. قال ابن المسيب وقتادة لا يشمت العاطس. وحكي عن قتادة أنه قال يرد السلام ويُسمعه. وقد قدمنا نحن مذهبنا في تحرير الكلام واستدللنا بقوله ﷺ: إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب فقد لغوت[4]. فإذا نُهي عن النطق بتغيير المنكر كان النهي عن تشميت العاطس ورد السلام أولى. قال بعض أصحابنا لأن الاستماع واجب والرد

---

(1) سورة البقرة، الآية: 225.
(2) حال ـ قل.
(3) لم = ساقطة ـ و ـ.
(4) متفق عليه، تقدم تخريجه قريباً.

والتشميت مسنونان، فلا يترك واجب لمسنون. وقال مالك إن عطس حمد الله في نفسه. قال ابن حبيب إن عطس فليحمد الله ولا يجهر كثيراً. وقال مالك إذا ذكر الإمام الجنة والنار فليستجيروا وليسألوا في أنفسهم. وكذلك في الصلاة على النبي ﷺ والسلام عليه. قال أشهب: والإنصات أحبّ إليّ. فإن فعلوا فسراً في أنفسهم. قال ابن حبيب ولا بأس أن يدعو الإمام[1] في خطبته المرة بعد المرة، ويؤمن الناس ويجهروا بذلك جهراً ليس بالعالي ولا يكثروا منه. وقال مالك إذا مرّ[2] في خطبته بالصلاة على النبي ﷺ فليفعل ذلك الرجل في نفسه، وكذلك تأمينهم على دعائه. وقال أيضاً إذا قرأ الإمام إن الله وملائكته يصلون على النبي، فليصلوا عليه في أنفسهم. قال بعض المتأخرين ما كان من الكلام ليس بعبادة منع وإن قلّ. وإن كان فيه عبادة منع كثيره، لأنه مشغلة عن الخطبة وهي لا تفوته،[3] وأما يسيره فإن كان يختص بالمتكلم كحمد الله تعالى عند العاطس والتعوذ من النار عند ذكرها فخفيف، لأنه لا يشغل عن الإصغاء. وقال أشهب: الإنصات أحب إلينا وإن فعلوا فسراً، وإن كان لا يختص به مثل التشميت للعاطس فممنوع. وذكر قول مالك في الصلاة على النبي ﷺ في النفس عند قراءة الآية، وقول ابن حبيب في التأمين جهراً. وقد قدمناه[4] ثم قال: الإمام مستودع تأمينهم وهو بالآية مستودع للصلاة على النبي ﷺ. فهذا الاختلاف في إباحته وإنما الخلاف في صفة النطق به من سر أو جهر. قال في مختصر ابن شعبان وإذا قرأ الإمام يوم الجمعة: ﴿ **إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما** ﴾[5]. فلا بأس أن يصلي الناس عليه ويؤمنوا ولا يرفعوا بذلك أصواتهم. وقاله الليث ولم يذكر رفع الصوت. ويؤمن الناس على دعاء الإمام يوم الجمعة في أنفسهم. قال ابن شعبان: وقال أبو حنيفة وأصحابه السكوت أفضل من الصلاة على النبي ﷺ إذا

---

(1) أو يدعو للإمام ـ و ـ.
(2) إذا أمر ـ و ـ.
(3) وهي مما يعرف ـ قل ـ وكلاهما غير واضح المعنى.
(4) وقد قدمنا ـ قل.
(5) سورة الأحزاب، الآية: 56.

صلّى الإمام عليه على المنبر. وقال ابن الزبير الصلاة على النبي ﷺ يوم الجمعة ليس من السنّة. قال ابن شعبان معناه لا يقال مع الإمام كما يقول على المنبر. وإذا وضح مذهب الشافعي أن الإمام إذا قرأ إن الله وملائكته يصلون على النبي الآية جاز لمستمع الخطبة أن يصلي على النبي ﷺ، ويرفع بها صوته. قال بعض أصحابه كما يستحب له أن يسأل الرحمة عند آية الرحمة ويستعيذ من العذاب / عند آية العذاب، فينبغي أن تكون الصلاة مثل ذلك في حكم كلام السامعين [و 253] ونطقهم بما فيه عبادة.

فهل يجوز للإمام أيضاً أن يتكلم بما ليس من الخطبة حينئذ لأنه لا بأس أن يتكلم بما كان من أمر أو نهي ولا بأس أن يجاوبه من كلمه الإمام؟ قال مالك في العتبية لا بأس أن يأمر في خطبته بالأمر الخفيف أو ينهى عنه. وقال في مختصر ابن شعبان لا بأس بكلام الإمام يوم الجمعة على المنبر بغير الخطبة إذا كان كلاماً من الحق يعظ إنساناً به ويأمر به وينهي عنه ويجهر به ليسمع وينصت له، وبلغني أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه تكلم بكلام كثير * يوم الجمعة. قال ابن شعبان وقاله الأوزاعي. وقد روى عن عطاء أن النبي ﷺ كان يخطب يوم الجمعة فرأى ابن مسعود فقال يا ابن مسعود تعال. ورأى النبي ﷺ رجلاً في الشمس وهو يخطب فأمره أن يتحول إلى الظل. وقد أشار ها هنا ابن شعبان إلى استدلال مالك بأنه بلغه أن عمر رضي الله عنه تكلم بكلام كثير على المنبر *[1]. والحديث المشهور من قول عمر رضي الله عنه لمن تأخر أيّ ساعة هذه؟ فأجابه ما زدت على أن توضأت يؤكد استدلال مالك بما بلغه عنه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما مبتدأ تحريم الكلام فعندنا وعند الشافعي أنه إذا بدأ في الخطبة. وقال أبو حنيفة: بل بخروج الإمام يحرم الكلام. ولنا ما روي عن ثعلبة بن أبي مالك أنه قال: جلوس الإمام على المنبر يقطع السجدة يعني التنفل. وكلامه يقطع الكلام ولقد كان الناس في زمن عمر يوم الجمعة يصلون حتى يخرج عمر فإذا خرج عمر وجلس على المنبر وأذّن

(1) ما بين النجمين = ساقط من ـ و ـ.

المؤذن جلسوا يتحدثون حتى إذا سكت المؤذن وقام عمر سكتوا، فلم يتكلم أحد حتى يفرغ من الخطبتين كلتيهما، ويقيم المؤذن. ثم يتحدثون. وأما أبو حنيفة فيحتج بقوله في الحديث من اغتسل يوم الجمعة ثم ذكر الحديث إلى قوله ثم إذا خرج الإمام أنصت[1] فعلق، الإنصات بالخروج. وقد أجيب عن هذا بأن الرواية اختلفت. ففي بعضها وأنصت إذا خطب فيحمل قوله إذا خرج على أن المراد به خرج وخطب. وحكى بعض المصنفين عن الشعبي والنخعي ما ظاهره أن الإنصات إنما يجب إذا قرأ الإمام القرآن خاصة، وقد كنا نحن نقلنا عنهما استحباب الإنصات على الجملة فإن كانا لا يحرّمانه إلا عند القراءة كان المبدأ عندهما خلاف ما حكيناه عنهما وعن أبي حنيفة.

وأما منتهاه ففراغ الإمام من الخطبتين * وبه قال الشافعي وكره أبو حنيفة والحكم الكلام بعد الفراغ من الخطبتين *[2]. وبه قال ابن عباس. واختلفت الرواية عن ابن عمر. ودليلنا قول أنس كان النبي ﷺ يوم الجمعة، ينزل من المنبر فيقوم الرجل فيكلمه في الحاجة ثم ينتهي إلى مصلاه فيصلي[3]. واحتج أصحاب أبي حنيفة بأن الصلاة لما كرهت حينئذ كره الكلام. وانفصلا عن ذلك بأن الصلاة إنما نهي عنها حينئذ لكونها مانعة من الاشتغال بالفرض. والكلام لا يشغل عن الفرض. ولما كان الكلام والصلاة حال الخطبة يشغلان عنها استويا في النهي. ولما افترقا في الاشتغال بعد الفراغ افترقا في النهي. وقد قال الحسن البصري لا بأس بالكلام بين الخطبتين. وإنما لم نعد مذهبه مذهباً ثالثاً في المنتهى لأن هذه الإباحة لا تدوم. وكلامنا في منتهى التحريم والانتقال إلى إباحة تدوم ما لم يعرض عارض يمنعها. والردّ عليه أن الخطبتين أقيمتا مقام الركعتين، فلما لم يجز الكلام في الفصل بين الركعتين * لم يجز الفصل بين الخطبتين *[4]. وإذا وضح ما قلناه في تحريم الكلام، مبدئه ومنتهاه فحكم من

(1) البخاري فتح الباري ج 3 ص 43. وسنن البيهقي ج 3 ص 242 ـ 243.

(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(3) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وأحمد وفي إسناده مقال وقال الترمذي ورمى البخاري رواية جرير ابن حازم بالوهم.

(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ. ولعل الصواب لم يجز في الفصل بين.

لم يسمع الخطبة عندنا كحكم من سمعها فيما قلناه. وفي الواضحة ونحوه في المختصر يجب على الناس الإنصات للإمام والتحول إليه إذا أخذ في الخطبة على من سمعه ومن لم يسمعه. وقال عروة بن الزبير وابن حنبل يجوز الكلام لمن لم يسمع الخطبة. وهو أحد قولي الشافعي هكذا في كتب بعض أصحابنا عنه. وفي كتب بعض أصحابه أن الكلام يمنع في حق من سمع ومن لم يسمع إلا من كان بعيداً، هو بالخيار بين أن يسكت أو يقرأ القرآن، وإن سبّح فلا بأس. وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال من كان قريباً يسمع الخطبة وينصت، ومن كان بعيداً ينصت فإن للمنصت الذي لا يسمع الخطبة مثل الذي يسمع. وروي عن عثمان رضي الله عنه نحو ذلك. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من كون من لا يسمع كمن يسمع. وأما أصحاب الشافعي فإنهم رأوا أن كونه لا يسمع يبيح التشاغل بالقرآن والذكر لأن القرآن والذكر أولى به من السكوت.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: قال في المختصر لا يقول لمن لغا أنصت. وقال مالك أيضاً في المبسوط إذا تكلم رجلان فلا بأس أن يشير لهما بيده ينهاهما أو يغمزهما أو يسبّح بهما، ولا يرفع صوته بالتسبيح. وقال أيضاً في الاستغفار والتهليل والاستجارة من النار والصلاة على النبي ﷺ إذا مرّ الإمام بذكر ذلك لا بأس به ما لم يرفع صوته أو يشتغل بذلك عن الاستماع. وأما ابن عمر فإنه رأى رجلين يتحدثان والإمام يخطب فحصبهما أن اصمتا. قال عيسى ابن دينار ليس العمل على التحصيب ولا بأس أن يشير إليه. قال بعض المتأخرين لعل ابن عمر حصبهما لينظرا إليه فيشير إليهما بالصمت، وأمن أن يؤذي أحداً. فإن كان ابن دينار خاف الأذى من التحصيب فإنما أنكر إطلاق اللفظ بذلك، وإن كان أنكره لكثرة العمل والاشتغال فهو مخالف للرواية عن ابن عمر. وبالجملة فمقتضى مذهب مالك: * أن لا يشير إليهما. وهو الصواب. لأن الإشارة كالنطق ـ وهذا الذي جعله هذا من مقتضى مذهب مالك *[1]. وقد قدمنا عن مالك في المبسوط خلافه. وفي مختصر ابن شعبان من رأى رجلاً يكلم غيره فلا يحصبه فإذا انقضت الصلاة وعظه. قال ابن شعبان / نهى [و ٢٩٤]

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

النبي ﷺ عن الحذف في المسجد. وقال بعض أصحاب الشافعي ليس للشافعي نص في الإشارة والذي يجيء على مذهبه أنه لا بأس بذلك ويكره الحصب بالحصباء. وكان ابن عمر يحصب من يتكلم بالحصاة. وربما أشار إليه. وقال طاوس: تكره الإشارة إليه، ودليل جواز الإشارة أن الصحابة أشارت[1] إلى الرجل الذي سأل النبي ﷺ عن الساعة. وأما الحصب بالحصباء فإنما يكره[2] لما فيه من الأذى.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: يجوز الاحتباء عندنا والإمام يخطب. قال ابن حبيب ويلتفت يميناً وشمالاً. ويمد رجليه. وقيّد في مختصر ابن شعبان الالتفات فقال: لا بأس بالالتفات اليسير والإمام يخطب. وكره بعض أصحاب الحديث الاحتباء ورووا فيه حديثاً قد طعن في إسناده.

وأما شرب الماء حينئذ فقال في مختصر ابن شعبان إذا جلس الإمام على المنبر فلا يشرب ماء وإن لم يكن خطب. ولا ينبغي لمن فيه أن يفعل. وكذلك بعد الخطبة لا يشرب ماء. وقال مالك أيضاً في العتبية لا يشرب الماء والإمام يخطب. ولا يقوم حينئذ أحد بالماء. وقال الأوزاعي إن شرب بطلت جمعته وأجازت الشافعية الشرب للعطش والتبرد. ودليلنا أن ما يشغل عن استماع الخطبة يمنع منه كالكلام.

وأما الأوزاعي فإنه أفرط حتى قال بعض الناس فيه: أنه خالف الإجماع.

وأما البيع فإنه يمنع إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة لقوله: ﴿ **فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾[3]. وإنما تعلق منع البيع بالنداء في حق من كان إذا سعى عند النداء أدرك الخطبة والصلاة. وأما من كان بعيداً الدار ممن يعلم أنه إذا أخر السعي إلى النداء فاتته الجمعة فإن السعي يجب عليه قبل ذلك بمقدار ما يعلم أنه لا يفوته ما توجه عليه السعي إليه، لأنه إن باع حينئذ شغله البيع عن السعي وإذا اشتغل عن السعي فاتته الجمعة. وقد كنا أشرنا إلى ميقات الوجوب

(1) أشاروا ـ و ـ.

(2) كره ـ و ـ.

(3) سورة الجمعة، الآية: 9.

في حق بعيد الدار وذكرنا اضطراب أصحابنا في ميقات منع السفر في حق بعيد الدار. وسنعيد الكلام عليه بعد هذا. وإذا ثبت أن النداء يمنع البيع على الجملة فهو النداء الثاني الموقع والإمام على المنبر. قال مالك في العتبية النداء الذي يحرم به التبايع يوم الجمعة النداء والإمام على المنبر. وأنكر منع الناس البيع قبل ذلك. وقد جعل ابن عبد الحكم النداء الثاني واجباً لما يتعلق به من الأحكام من وجوب السعي ومنع البيع. وقد ذكرنا أن بعيد الدار قد يحرم عليه البيع قبل هذا النداء. وقد يصادف النداء الأول وقت تحريم البيع في حق من كان بُعْد داره يوجب عليه السعي وقت الآذان الأول. وإذا ثبت ما قلناه من تحريم البيع، فالبيع قبل الوقت الذي حددناه سائغ. قال في مختصر ابن شعبان: ولا بأس بكينونة[1] الرجل في سوقه إلى أذان الجمعة. قال ابن شعبان يريد كما فعل عثمان رضي الله عنه. وهو الأمر الذي كان عليه الصدر الأول لا يجتنبون البيع يوم الجمعة بل يستحبون ذلك ويرغبون فيه خلافاً لليهود فيما يصنعون في سبتهم. وقد أذن الله سبحانه في ذلك إلى النداء لها[2] ثم أذن به بعد الفراغ منها كما قال جلّ ذكره. وأما ترك العمل يوم الجمعة فقد كرهه مالك وكان بعض الصحابة يكرهه. وقال ابن حبيب عن أصبغ من ترك من النساء العمل يوم الجمعة استراحة فلا بأس. ومن تركه منهن استناناً فلا خير فيه.

وإذا ثبت منع البيع يوم الجمعة فهل يفسخ إذا وقع أم لا؟ عن مالك في ذلك روايتان: قال في المدونة يفسخ. وقال في المجموعة البيع ماض وليستغفر الله. وفي الثمانية عن ابن الماجشون إن كان قوم اعتادوا البيع ذلك الوقت فسخت تلك البياعات كلها[3] وإن لم تكن عادة زجروا عن ذلك ولم يفسخ.

فإن قلنا بأن البيع يفسخ فما حكمه إذا فات بتغير الأسواق وغير ذلك مما يفيت البيع؟ فيه قولان: أحدهما أنه يمضي بالثمن وهو قول المغيرة وسحنون. قال ابن عبدوس لأن فساده في عقده لا في ثمنه كالنكاح يفسد لعقده. والقول

(1) بكينونته ـ و ـ.
(2) لها = ساقطة ـ و ـ.
(3) فسخت البياعات ـ و ـ.

الأخر، أنه يكون فيه(1) القيمة. فإن قلنا بهذا القول فمتى تكون القيمة؟ فيه قولان: أحدهما أنها تكون حين القبض، وهو قول ابن القاسم والثاني أنها تكون بعد الصلاة وحين يحل البيع. وهو قول أشهب.

وإن قلنا بأن البيع لا يفسخ فهل يستباح الربح أم لا؟ قال مالك أرى الربح على المشتري حراماً. قال ابن القاسم فإن باعها المبتاع بربح فلا يأكل الربح وأحبُ إليّ أن يتصدق به.

وعمدة من فسخ البيع أنه بيع منهيّ عنه، والنهي يدل على فساد المنهي عنه عند طائفة من أهل الأصول. وأما من لا يفسخه فقد لا يسلم دلالة النهي على الفساد على الإطلاق. وقد احتج ابن سحنون لهذا المذهب بأن من فرّط في صلاة الظهر والعصر حتى لم يبق من النهار إلا مقدار خمس ركعات فباع حينئذ فإنّ بيعه لا يفسخ. وهذا الذي احتج به ابن سحنون وقدّره متفقاً عليه قد خالف فيه اسماعيل القاضي. ورأى أن البيع يفسخ كالبيع وقت الجمعة. وإليه ذهب الشيخ / أبو عمران. فإن كان هذا البيع مما تدعو الضرورة إليه لإقامة الجمعة كمن انتقض وضوؤه وقت الجمعة ولم يجد ماء إلا بالثمن فهل يباح له أن يشتريه لأن البيع حينئذ إنما نهي عنه لكونه فيه شغل عن الصلاة، وهذا البيع بالعكس من ذلك إذ بفعله تحصل الصلاة وبتركه تفوت، أو يمنع من ذلك طرداً لحكم سائر البياعات؟ قال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد يجوز شراؤه والبيع لا يفسخ فيه. وإذا تبين ما قلناه في البياعات فهل يقاس عليها غيرها من العقود أو لا؟ إذا قلنا بطريقة من ذهب إلى الفسخ، اختلف في النكاح. فقال أصبغ يفسخ. وقال الأبهري وهو مذهب أبي العباس الطيالسي وعبيدالله ابن المنتاب وهو الصواب. قال ابن الجلاب يفسخ النكاح والإجارة. وقال ابن القاسم لا يفسخ النكاح دخل أو لم يدخل، ولا ما عقد من هبة أو صدقة بخلاف البيع. وخرّج القاضي أبو محمد * فسخ الهبة والصدقة على قول من فسخ النكاح. وقال محمد *(2) بن عبد الحكم في الإقالة والشركة والتولية والأخذ بالشفعة يفسخ لأنه بيع. ومما

(1) فيه = ساقطة ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

يشكل عندي تخريج العتق على ما أشار إليه القاضي أبو محمد من الاختلاف في الهبة والصدقة. فإنه قيل بإمضائهما فلا شك في إمضاء العتق وإن قيل بردهما ففي العتق نظر لأجل ما يتعلق به من الحرية[1]. وكأن من يرى أن العلة الاشتغال عن الجمعة يجري كل ما يشغل من ذلك مجرى واحداً كالنكاح والإجارة والهبة والصدقة. ومن يرى أن البيع يتكرر ويشتد الحرص عليه ففسخه حسم لمادته، والنكاح وما في معناه لا يتكرر فلا يكون في إمضائه إغراء الناس به. يفرق بين البيع والنكاح[2] وما ذكر معه في الفسخ. وإلى هذا الفرق[3] أشار ابن بكير.

ومما يحل محل الكلام تحريك ما له صوت كالحصباء والثوب الجديد. وقد خرّج مسلم عن النبي ﷺ * من حرك الحصباء فقد لغا[4]. ومما يحل محل الكلام *[5] في المنع[6] الصلاة حينئذ. وها نحن نتكلم عليها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا يركع من دخل والإمام يخطب.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان منهما أن يقال:

1 ـ لِمَ منعت الصلاة والإمام يخطب؟.

2 ـ وهل يقطع الصلاة من تنفل والإمام يخطب؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الشروع في تحية المسجد فإنه يمنع عندنا إذا خرج الإمام. وكذلك يمنع حينئذ الشروع في الصلاة من حضر المسجد. وبه قال الثوري وأبو حنيفة والليث. وقال الحسن والشافعي وأحمد وإسحاق من دخل والإمام يخطب صلّى ركعتين. وقال أبو مخلد[7] فيمن دخل

(1) من الحرمة ـ و ـ.

(2) فلا يكون في إمضائه عن اللباس به يفرق بين البيع والنكاح ـ قل.

(3) الفرق = ساقطة ـ و ـ.

(4) أخرج مسلم بسنده إلى أبي هريرة = ومن مس الحصى فقد لغى. إكمال الإكمال ج 3 ص 16.

(5) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(6) منع ـ و ـ.

(7) أبو مخلد = ساقطة من ـ و ـ وفي نسخة من ـ قل ـ أبو مجلز.

والإمام يخطب إن شاء ركع وإن شاء جلس. قال الأوزاعي إن كان قد ركع في بيته لم يصل وإن لم يكن صَلّى في بيته[1] ركع ركعتين. وقد استدل على الجواز بما خرّج في الصحيحين: أن رجلاً أتى والنبي ﷺ يخطب فجلس ولم يركع فقال له النبي ﷺ: قم فاركع ركعتين وتجوّز فيهما. ثم قال إذا جاء أحدكم المسجد والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوّز فيهما[2]. وقد أجاب بعض أصحابنا عن هذا بأجوبة أحدها أن الرجل كان فقيراً فأراد أن ينبه بقيامه على حاله ليُتصدق عليه. أو يحمل على أنه أمره بذلك بعد الفراغ من الخطبة، أو كان ذلك والنبي ﷺ لم يبتدىء الخطبة وسكت له حتى ركع. أو دخل وهو في الخطبة فقطعها حتى ركع، وقد ذكر بعض الناس أنه روي أنه ﷺ أمسك عن الخطبة. وهذه الرواية إن ثبتت تعين هذا التأويل دون ما سواه. وأما الاعتذار بأنه أراد أن ينبّه على حاله ليتصدق عليه فلا يعتمد عليه لأنه قد قال عقيب قوله = قم فاركع ركعتين وتجوّز فيهما = إذا جاء أحدكم المسجد والإمام يخطب الحديث. ولا شك في أن هذا اللفظ قد تعدى هذا الرجل وأريد به من سواه. وهو خطاب لجميع الحاضرين على القول بالعموم. وجميع الحاضرين ليسوا بمساكين تجوز لهم الصدقة. وقد أدى هذا اللفظ[3] العام ابن القصار إلى أن طلب تأويلاً آخر لهذا العموم فقال يحمل على أنه كان في غير خطبة الجمعة. وهذا تعسف منه. وقد ذكر في بعض طرق الحديث جاء سليك الغطفاني في يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب فجلس فقال رسول الله ﷺ: يا سليك قم فاركع ركعتين وتجوز فيهما[4]. ثم قال إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين ويتجوز فيهما. وإذا أطلق لفظ الخطبة منسوباً إلى يوم الجمعة إلى يوم فالسابق إلى فهم كل سامع حمله على الخطبة المعهودة فهيا. وقد قابل بعض أصحابنا هذا الحديث الذي اعتمد عليه هذا المخالف بما رواه ابن عمر أن النبي ﷺ قال: إذا

---

(1) في بيته = ساقطة ـ و ـ.

(2) رواه مسلم والبيهقي. سنن البيهقي ج 3 ص 194.

(3) اللفظ = ساقط ـ و ـ.

(4) رواه مسلم وأبو داود وأحمد. الهداية ج 3 ص 282.

دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة له ولا كلام حتى يفرغ[1].
وأيضاً فإن رجلاً دخل المسجد والنبي ﷺ يخطب فقال له: أجلس فقد آنيت وآذيت[2]. فأمره بالجلوس فدل على أنه المشروع. وهاذان الحديثان قوبل بهما حديثا المخالف: وما ذكرناه من قوله ﷺ: إذا جاء أحدكم المسجد/ والإمام [و 256] يخطب، وحديث * الأمر بتحية المسجد عموماً. وعضد أصحابنا ما تعلقوا به *[3] بأنه ﷺ: قال إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب فقد لغوت. فإذا كان تغيير المنكر حينئذ ممنوعاً لكونه شاغلاً كانت الصلاة حينئذ أولى لأنها أشد شغلاً. وقد أشار بعض أصحابنا إلى أنه إنما كان مبدأ منع الصلاة خروج الإمام ولم يكن ذلك مبدأ منع الكلام. كما قال أبو حنيفة لأن الصلاة قد لا تنقضي إلا وقد شرع الإمام في الخطبة فيكون حينئذ منشغلاً بالصلاة عن الخطبة. واعتضدوا أيضاً بأن الاستماع فرض والتحية نفل، فلا يترك فرض لنفل. وبهذا ردّوا قول المخالف أن التحية تخصه فقدمت على الاستماع الذي هو له ولغيره لأنه[4] إذا كان الاستماع فرضاً لم يوازن بالنفل مع أنه مخصوص بفرض الاستماع. وهذا التعليل يقتضي أن من ذكر صلاة الصبح حينئذ فإنه يصليها. وإلى هذا أشار بعض أصحابنا البغداديين وقال: لأنه[5] يترك أمراً لما هو أوجب منه وقد ذكرنا أن مذهبنا تعليق منع الصلاة بخروج الإمام، وذكرنا ما ذكر من الفرق بين ذلك وبين الكلام. وقد قال مالك في المختصر التنفل يوم الجمعة جائز للناس حتى يجلس الإمام على المنبر، فإذا جلس فلا صلاة، ولا بأس بالكلام. فإذا تكلم فلا كلام. وينبغي أن يستقبل وينحرف إليه وينصت وذلك على من سمعه ومن لم يسمعه. وكذلك ذكر ابن حبيب وقال: ممن في المسجد أو خارجاً عنه. قاله مالك ورواه عن عثمان رضي الله عنه.

---

(1) رواه الطبراني عن ابن عمر. جامع السيوطي حديث 2223.
(2) رواه النسائي: اجلس فقد اذيت. ج 3 ص 103. شرح السيوطي. ورواه ابن ماجة كاملاً ج 1 ص 345. حديث 115.
(3) ما بين النجمين محو ـ و .
(4) أنه ـ و ـ.
(5) لأنه = ساقطة ـ و ـ.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا شرع في النافلة من نهيناه عنها يوم الجمعة فهل يقطع أم لا؟ اختلفت الرواية عن مالك رحمه الله. فقال في مختصر ابن شعبان: من دخل في النافلة بعد جلوس الإمام قطعها. وقال سحنون في العتبية من دخل، والإمام جالس، والمؤذنون يؤذنون فأحرم بالصلاة جهلاً أو سهواً فلم يفرغ حتى قام الإمام يخطب أنه يمضي في صلاته ولا يقطع. وإنما يكره ذلك ابتداء. فإذا فعل ذلك أحد في صلاته مضى ولم يقطع. قال ورواه ابن وهب عن مالك. فكأن قائل هذا المذهب راعى الخلاف * في أصل المسألة. ومن أمر بقطع الصلاة لم يراع الخلاف *[1] في ذلك. وهذا الحكم لو ابتدأ النافلة حينئذ، فأما استدامتها حينئذ في حق من افتتحها وقت الجواز فلمالك في العتبية، إذا خرج الإمام وقد أحرم رجل بنافلة فليتمها ركعتين ومن لم يحرم حتى جلس الإمام فلا يحرم. وإذا وضح أنه لا يقطعها من افتتحها حال الجواز فهل يستوفي أفعالها أم لا؟ اضطرب المذهب في ذلك. قال مالك في المجموعة إذا دخل الإمام وقد بقي على رجل آيات في آخر الركعة فواسع أن يتمها ويركع. وعنه في العتبية، وإن كانت في تشهد النافلة فليسلم ولا يتربص ليدعو لقيام الإمام. قال ابن حبيب لا بأس أن يطيل في دعائه ما أحب. وقال في مختصر ابن شعبان، إذا جلس الإمام على المنبر بعد أن دخل داخل في النافلة فليتم ركعتين ويقرأ في كل ركعة بأم القرآن وحدها. ومن خرج عليه الإمام يوم الجمعة وهو قائم في آخر ركعة من نافلة فواسع أن يتم ذلك أو يركع، فإن كان تشهد فليسلم ولا يمكث حتى يفرغ من دعائه. فأنت ترى كيف نقل ابن شعبان ما كنا نقلناه من التوسعة في قراءة الآيات * والنهي عن إكمال الدعاء والاقتصار على أم القرآن وحدها. فكان النهي عن قراءة السورة مع أم القرآن ينافي ما ذكره من التوسعة في قراءة *[2] الآيات.

ومما ينهى عنه يوم الجمعة[3] التخطي. وإنما أوردناه في هذا الفصل ولم

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(3) يوم الجمعة = ساقط ـ و ـ.

نلحقه بما يحل محل الكلام في الفصل الذي قبل هذا، لأجل اختصاص النهي فيه بجلوس الإمام كالصلاة. فالتخطي لغير فرجة بين يديه منهي عنه على الاطلاق لما فيه من الأضرار. وأما التخطي لفرجة فيباح قبل جلوس الإمام وينهى عنه بعد جلوسه. قال مالك: إنما ينهى عن ذلك إذا خرج الإمام وجلس على المنبر، فأما قبل ذلك فلا بأس إذا كان بين يديه فرج. قال بعض أصحابنا إذا جلس الإمام فقد أبطل الداخل حقه في التخطي إلى الفرج، لأجل تأخره عن وقت وجوب السعي. وذكر مالك في موطئه عن أبي هريرة: لأن يصلي أحدكم بظهر الحرة خير له من أن يقعد حتى إذا قام الإمام يخطب جاء يتخطى رقاب الناس[1]. قال بعضهم معناه أن المأثم عنده في تخطي رقاب الناس أكثر من المأثم في التخلف عن الجمعة. وقالت الشافعية يكره لمن دخل المسجد وقد ازدحم الناس أن يتخطى رقاب الناس وليصل حيث انتهى به المجلس إلا أن يجد موضعاً يصلي فيه فلا يكره له التخطي. وكذلك إذا كانت فرجة ولا يحتاج في الوصول إليها إلا أن يتخطى الواحد والاثنين فيجوز ذلك. فإن كانوا أكثر كره له، وكان قتادة يقول يتخطاهم إلى مجلسه. والأوزاعي يقول يتخاطاهم إلى السعة. وقال أبو بصرة يجوز أن يتخطاهم بإذنهم. وقد قدمنا قوله ﷺ: إجلس فقد آنيت وآذيت[2]. وهذا الحديث قد تضمن الإشارة إلى معنى الأذى بالتخطي ونحن قد منعنا الأذى على الجملة. وقالت الشافعية لا معنى لتفرقتكم[3] بين خروج الإمام وقبل خروجه في إباحة التخطي إلى الفُرج[4]، لأن المنع إذا رجع للأذى لم يعتبر فيه خروج/ الإمام. [و 257] وقد قدمنا ما أشار إليه من أصحابنا من الانفصال. فإنه قد أبطل حقه في التخطي لتأخره عن وقت وجوب السعي.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ثم يقام لها عند الفراغ من الخطبة

(1) رواه مالك في الموطإ عن أبي هريرة. الموطأ ص 89.
(2) تقدم تخريجه قريباً.
(3) تفرقتهم ـ و ـ.
(4) للفرج ـ قل.

الثانية وعدد[1] ركعاتها ركعتان يجهر[2] في كلتيهما ويقرأ في الأولى بالجمعة وفي الثانية بالأعلى أو بالمنافقين.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان. منها أن يقال:

1 ـ لِمَ جهر فيهما بالقراءة؟.

2 ـ ولِمَ استحب أن يقرأ فيهما بما قال؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: الأصل في صلاة النهار الإسرار لكن الجمعة، لما كانت صلاة القصد بها المباهاة وإظهار معالم الإسلام والإشاعة بها، شرع الجهر فيها. لأن السر أخفى والقصد بها الإشهار. والإجهار أبلغ في الإشاعة. فلهذا خالفت الأصل وشرع فيها الخطبة لما في الخطبة من الإشهار أيضاً، وغير ذلك من المعاني التي شرعت الخطبة لأجلها. وجعلت الخطبة فيها بدل الركعتين. ولما رأى القاضي أبو محمد مخالفة هذه الصلاة لما استقر الأمر عليه في صلوات النهار من العدد والإجهار، نبّه على ذلك بما ذكرناه ها هنا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في المستحب من القراءة في صلاة الجمعة، فعندنا وعند الشافعي أن الركعة الأولى يقرأ فيها بسورة الجمعة. وقال أبو حنيفة لا تتعين فيها سورة من السور المقروءة مع أم القرآن. وأما الركعة الثانية فعندنا أنها لا تتعين فيها بسورة بعينها. وبه قال أبو حنيفة. ولكن قال مالك في المدونة: أحب إليّ أن يقرأ فيها بسورة الجمعة وهل أتاك حديث الغاشية. وفي المجموعة قيل لمالك أقراءة سورة الجمعة في صلاة الجمعة سنّة؟ قال: ما أدري ما سنّة! ولكن من أدركنا، كان يقرأ بها في الأولى وفي الثانية ﴿ **بسبح اسم ربك الأعلى** ﴾. وفي رواية أشهب بـ ﴿ **هل أتاك حديث الغاشية** ﴾. وذلك أحب إليّ وهم يقرؤون اليوم بالتي تلي سورة الجمعة. وفي مختصر ابن شعبان رأيت الأئمة عندنا يقرؤون بسبّح مع سورة الجمعة في

---

(1) وعددها ـ غ ـ قل.

(2) بجهره ـ الغاني.

صلاة الجمعة. وقال أبو مصعب عنه يقرأ بها. فهذه روايات أشير بها إلى استحباب سورة معينة في الثانية. والذي حكاه بعض أصحابنا أنها لا تختص بإحدى السورتين المشار إليهما بسبّح وهل أتاك حديث الغاشية. ولا تختص أيضاً بغيرهما من السور. وقال الشافعي تختص بسورة المنافقين، وقد اختلفت الآثار في ذلك. قال ابن حبيب روي أن النبي ﷺ قرأ فيها بالجمعة وهل أتاك حديث الغاشية[1] وروى سمرة بن جندب أن النبي ﷺ كان يقرأ فيها بسبّح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية[2]. واحتجت الشافعية بما روي أن أبا هريرة صلّى الجمعة بالمدينة فقرأ بسورة الجمعة والمنافقين. فقال عبدالله بن أبي رافع لأبي هريرة قرأت سورتين كان علي يقرأ بهما في الكوفة فقال أبو هريرة إن رسول الله ﷺ كان يقرأ بهما. قالوا ويرجح هذا الخبر بعمل هذين الصحابيين به.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وتدرك بقدر ركعة من فعلها أو وقتها.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: منهما أن يقال:

1 ـ لم لا تدرك الجمعة إلا بركعة من فعلها؟.

2 ـ وما حكم من غفل عن بعض أركانها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس بماذا يكون إدراك الجمعة. فقال عطاء وطاوس ومجاهـد ومكحول: لا تدرك الجمعة إلا بإدراك الخطبتين ومن لم يدركهما لم يدرك الجمعة. وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه لا يكون مدركاً إلا بإدراك الخطبة. ومذهبنا أنه يدرك الجمعة بإدراك ركعة وبه قال الزهري[3] والثوري والأزاعي ومحمد بن الحسن والشافعي وأحمد وإسحاق. وروي عن ابن مسعود وبأن عمر وأنس رضي الله عنهم. وقال النخعي وأبو حنيفة وأبو يوسف إن أدرك التشهد فقد أدركها. قال أبو حنيفة وكذلك إن

---

(1) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجة. مختصر ابن داود حديث 1080 ـ 81.

(2) رواه مسلم والبيهقي ج 3 ص 200.

(3) الزهري = ساقطة ـ قل ـ.

لم يدركه إلا في سجود السهو بعد السلام. ودليلنا قوله ﷺ: من أدرك ركعة من الجمعة فقد أدرك الجمعة[1]. ومن أدركهم جلوساً صلّى ظهراً أربعاً. قال بعض أصحابنا والصحابة على القولين الذين ذكرنا عنهما. ومذهب أبي حنيفة إحداث قول خارج عنهما. وأيضاً فإنه وافق على أن هروب الناس عن الإمام قبل عقد ركعة يمنع من انعقاد الجمعة، فكذلك المأموم إذا لم يدرك ركعة. لأن الجماعة شرط في حق الإمام والمأموم. وقد كنا قدمنا ما أشار إليه أصحابه من الفرق بين الإمام والمأموم في هذا. ولا تعلق لأبي حنيفة في قوله ﷺ: ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا[2]. لأن من أدرك ما بعد الركوع غير مدرك في الحقيقة، لأنه لا يعتد بما أدرك بل يقضيه. وإذا كان غير مدرك فقد فاتته الجمعة كلها/. [و 258]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: قد كنا قدمنا الكلام في حكم الناعس والمزاحم عن الركوع والسجود * وذكرنا ما اتفق عليه من ذلك وما اختلف فيه *[3] وذكرنا تفرقة بعض أصحابنا بين المزاحم والناعس وما قيل في الفرق بينهما * وقد قيل في الفرق بينهما *[4] إنما كان المزاحم لا يتبع بخلاف غيره لأن المزاحم ذاكر فللذكر تأثير في لزوم الفريضة. ولذلك اتفق أصحابنا على أن المربوط يقضي بخلاف المغمى عليه. وإذا كان المزاحم في حكم الملزوم بالاتباع لذكره لم يعذر في الترك حتى يمكن من تلافي ما فات[5]. وقد كنا قدمنا أيضاً اختلاف المذهب في السلام هل يكون ركناً مانعاً من تلافي ما فات أم لا؟ فمن أدرك الأولى من الجمعة وزوحم عن سجود الثانية حتى سلم الإمام، لم يأت بالسجود عن ابن القاسم بعد السلام وأتى به عند أشهب. لأنه في التشاغل[6] به بعد السلام لا يخالف الإمام في ركن يجب أن يتبعه فيه بخلاف

(1) تقدم تخريجه عن منتخب ـ كنز العمال ج 3 ص 289.
(2) تقدم تخريجه قريباً ـ وفي قل فأتموا.
(3) محو ـ و ـ.
(4) محو ـ و ـ.
(5) ما فات = ساقطة ـ و ـ.
(6) بالتشاغل ـ قل.

الخائف أن يعقد ركعة ثانية عليه. ولو كان لم يدرك إلا الثانية من الجمعة وزوحم عن سجودها حتى سلم الإمام، فقال ابن القاسم لا تجزئه الجمعة. وقال أشهب بل تجزئه ويسجد ثم يقضي الركعة لقوله ﷺ: من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة[1]. فإن قلنا لا تجزئه[2]. فعند عبد الملك يكمل عليها صلاة الظهر أربع ركعات وعند أصبغ يكملها ركعتين ثم يعيد أربعاً. وعند ابن المواز يسلم ويستأنف الأربع. ولو فاتته ركعة فقضاها بعد صلاة ما أدرك ثم شك في سجدة لا يدري من أي ركعة هي؟ فقال ابن القاسم يأتي بسجدة ثم ركعة ويسجد للسهو ثم يعيدها ظهراً. وقال عبد الملك يأتي بالسجدة خاصة ويتشهد ثم يسجد بعد السلام ويعيدها ظهراً. واعتل محمد لهذا بأنه إن كانت السجدة من الأخيرة صحت الجمعة ولم يحتج إلى الركعة. فلهذا لم يؤمر أن يأتي بها. وأشار بعض أشياخي أنا إذا قلنا إن الركعة التي لا يعتد بها لا تمنع من إصلاح ما قبلها سجد هذا لإصلاح التي صلّى مع الإمام إذا لم يحل بينه وبينها حائل يُعتد به في صلاة الجمعة، ثم يأتي بركعة وتصح جمعته. وقد علمتَ فيما قدمناه من باب الناعس صفة[3] تلافي ما فات، لكن وقع بين الأشياخ تنازع فيمن نعس عن ركوع الأولى من الجمعة وخاف إن اشتغل بتلافي ما فات أن يعقد عليه الإمام الثانية. هل يضرب عن الاشتغال بما فات ويعقد مع الإمام ما هو فيه كما يفعل في سائر الصلوات أو تختص صلاة الجمعة بأنه لا يعقد مع الإمام ما هو فيه إلا بعد القطع بسلام؟ فذهب الأبياني إلى أنه يقطع بسلام. وأنكره غيره من الأشياخ. وإذا لم يستطع المأمور السجود وزُوحم عليه فأصل مالك أنه يؤخر حتى يمكنه ذلك. لكنه مع هذا يكون حكمه أن يومىء إذا خشي فوات الركوع مع الإمام * فإنه يومىء ليدرك معه الركوع[4]. وأصل أشهب أنه يومىء وليس عليه أكثر مما في وسعه. ورأى أن الإيماء أولى من التأخير. وعند الشافعية أنه

---

(1) رواه مالك في الموطإ.

(2) فإن قلت لا تجزئه ـ قل.

(3) صفة = ساقطة ـ و ـ.

(4) ما بين النجمين = ساقط ـ قل.

يسجد على من بين يديه إن أمكنه ذلك فإن لم يمكنه صبر حتى يزول الزحام. وقال عطاء والزهري بالانتظار حتى يزول الزحام على حسب ما حكيناه عن مالك. وقال الحسن البصري هو بالخيار إن شاء سجد على ظهر إنسان وإن شاء وقف حتى يزول الزحام. واحتجت الشافعية بقول عمر رضي الله عنه: إذا اشتد الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه. ولكنه أكثر ما فيه أنه يسجد على موضع عال،[1] فهو يشبه من كان في موضع منهبط فسجد على مرتفع. وأما مالك فإنه يحتج بقوله ﷺ: ومكن من جبهتك على الأرض[2]. وأما الحسن فإنه يحتج بأنه إذا تابع الإمام أخل بكمال السجود وحصلت له المتابعة. وإذا أخره أتى بكمال السجود وأخل بالمتابعة. فلما تردد الأمر بين هذين خيّر بينهما. وقد نوقض بالمريض فإنه لا يخير بين الإيماء الآن والتأخير لحال الصحة ليأتي بالكمال. وللنظر في هذه المناقضة مجال. وإذا ثبت من أصلنا منع السجود على ظهر آخر فإنه متى منع السجود فسجد على ظهر إنسان أعاد عند مالك، وإن ذهب الوقت. وعند أشهب إنما يعيد في الوقت. وعند محمد بن عبد الحكم فيمن أدرك الأولى وزوحم عن سجود الثانية فسجد على ظهر أخيه فإنه يعيد السجود وإن سلم الإمام إذا لم يسلم هو. وإذا قلنا بطريقة أشهب أن الفرض الإيماء فإن الساجد على الظهر يتنزل على هذه الطريقة منزلة من كان فرضه الإيماء فرفعت له وسادة فسجد عليها. وقد تقدم الكلام على ذلك. وقول القاضي أبي محمد في هذا الفصل أنه مُدرك للجمعة[3] بإدراك ركعة من وقتها وقد قدمنا الكلام عليه فيما مضى فلا معنى لإعادته.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله تعالى: ويكره السفر قبل الزوال من يومها ويحرم بعده.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: لهذا الفصل سؤالان: منهما أن يقال:

---

(1) ولأنه ما فيه أكثر ـ قل.

(2) روى الإمام أحمد: وإذا سجدت فأمكن جبهتك من الأرض حتى تجد حجم الأرض. عن ابن عباس منتخب كنز العمال ج 3 ص 188.

(3) أنه يكون مدركاً للأجر ـ و ـ.

1 ـ لِمَ كره السفر قبل الزوال؟.

2 ـ ولِمَ حرم بعده؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في السفر يوم الجمعة قبل الزوال، فعندنا / فيه قولان: الجواز والكراهة. [و 259] وروى ابن وهب عن مالك: أحبّ إليّ ألا يسافر حتى يشهد الجمعة فإن لم يفعل فهو في سعة. وروى عنه ابن زياد: لا بأس بذلك ما لم تزغ الشمس فإذا زاغت فلا يخرج. وروى عنه ابن القاسم في العتبية: لا يعجبني أن يسافر يوم الجمعة إلا من عُذر. وقال مالك في المختصر: لا أحب أن يخرج حتى يصليها * فأما إن زاغت فواجب أن لاّ يخرج حتى يصليها *[1]. وقال في مختصر ابن شعبان: من كان له عذر في السفر يوم الجمعة ضُحىً فلا بأس. والعذر غير شيء واحد. قال ابن شعبان: وأبصر عمر رضي الله عنه رجلاً عليه أهبة السفر فقال لولا الجمعة لخرجت. قال عمر رضي الله عنه: إن الجمعة لا تحبس[2] مسافراً. وأما الشافعي فاختلف قوله في السفر يوم الجمعة قبل الزوال، فقال في الحديث لا يجوز إذا لم يخف فوات الرفقة، وهو قول ابن عمر وعائشة. وبه قال ابن حنبل إلا أنه استثنى سفر الجهاد. وقال الشافعي في القديم بجواز ذلك قبل الزوال على الاطلاق، وهو مذهب عمر والزبير وأبي عبيدة بن الجراح والحسن وابن سيرين وأبي حنيفة وقد ذكرنا أنه أحد قولي مالك. وقد اعتل أصحاب الشافعي للمنع بأنه قد يجب السعي قبل الزوال في حق بعض الناس إذا كان منزله بعيداً فلم يجز السفر حينئذ، كما لو زالت الشمس. وقد يتعلق ابن حنبل بأن النبي ﷺ بعث زيد بن حارثة وجعفر ابن أبي طالب وعبدالله بن رواحة في جيش مؤتة[3] فتخلف عبدالله بن رواحة فرآه النبي ﷺ فقال له ما خلفك؟ فقال: الجمعة. فقال رسول الله ﷺ لروحة: أو غدوة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها[4]. وقد

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) تمنع ـ و ـ.

(3) في سرية ـ قل.

(4) متفق عليه.

أجيب عن هذا بأنه يحتمل أن يكون بعثه قبل يوم الجمعة فتأخر للجمعة. وقد اضطرب المذهب عندنا فيمن كان بعيد الدار حتى يفتقر إلى أن يسعى[1] قبل الزوال بالساعتين والثلاث. فلأصحابنا فيه جوابان: أحدهما أن الفرض لا يتعين إلا بالزوال فيجوز لهذا السفر قبل ذلك. والآخر أن الفرض يتعلق بتقدير الوصول عند الزوال فعلى هذا يمنع هذا من السفر عند وقت تعين السعي. وقد قدمنا أن أصحاب الشافعي احتجوا في منع السفر على الاطلاق بأنه قد يجب السعي قبل الزوال في حق بعض الأشخاص وهو البعيد الدار. وهذا الاضطراب الذي حكيناه عن أصحابنا لا يتصور في إيجاب السعي عليه لأن شروط الجمعة قد كملت فيه. وإنما تصور عندي فيما صوروه لأجل ما قد يقع فيه من الإشكال. وذلك أن السفر إنما منع بعد الزوال لأنه وقت وجوب الصلاة في حق كل واحد وإن كان قبل الزوال بالساعتين والثلاث فليس بوقت لوجوب الصلاة في حق آخر. لكن هذا تعين عليه السعي إلى الصلاة وذلك عبادة ثانية غير الصلاة، فهل يُعلق حكم السفر على حكم ما ينفرد هذا به من الوجوب، أو يعلق بالوجوب العام لسائر الأشخاص؟ والأظهر أن هذه الساعات التي قبل الزوال تكون في حقَ هذا كما بعد الزوال في حق جميع الناس، لأن أحكام الصلاة يعتبر فيها صفات كل إنسان في نفسه وأحواله المختصة به لا الصفات التي تعم الجميع، إلا فيما ورد الشرع في مراعاة صفة الجميع فيه. وقد كنا قدمنا الإشارة إلى هذه المسألة فإذا أبحنا السفر قبل الزوال فسافر، فسمع النداء وبينه وبين موضع الجمعة من المسافة ما يلزم السعي منه إلى الجمعة على حسب ما قدمناه في اعتبار الثلاثة الأميال، فالظاهر من المذهب أنه يجب عليه الرجوع لأنه قد نودي للصلاة وهو من أهل الجمعة وبموضع يلزم منه إتيان الجمعة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما السفر إذا سمع النداء فلا شك في منعه لقوله تعالى: **﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ﴾**[2]. وهذا يعين وجوب السعي للذكر لا لغيره. وأما السفر بعد الزوال قبل

---

(1) المشي - قل -.

(2) سورة الجمعة، الآية: 9.

النداء فالمعروف من مذهبنا ما قال القاضي أبو محمد أنه محرّم. وقد ذكرنا قول مالك في المختصر إذا زاغت الشمس فواجب ألا يخرج حتى يصليها. وقال بعض أشياخي اختلف فيه: فقيل بالكراهة وقيل بالمنع. وأشار بما وقع من الكراهية على الاطلاق كما حكيناه من قوله: أحب إليّ أن لا يسافر يوم الجمعة حتى يشهد الجمعة فإن لم يفعل فهو في سعة. وهذا محمول على أن الشمس لم تزل. وقد رواه الراوي بذلك عنه مقيداً بما قبل الزوال. وقال الشافعي بالمنع إذا لم يخف فوات الرفقة. وقال أبو حنيفة بالجواز. وقال ابن حنبل بجواز سفر الجهاد. ومال بعض أشياخي إلى نفي الوجوب / تعلقاً منه بما حكيناه عنه من التمسك بإطلاق الرواية. ورأى أنها لم تجب بعد الزوال. وقد احتج بعض أصحاب أبي حنيفة بأنها صلاة يجوز السفر بعدها، فجاز قبلها كسائر الصلوات. وأجيب عنه بأن سائر الصلوات لا يسقطها السفر والجمعة يسقطها السفر. وقد وجبت بالزوال فلا يجوز التشاغل بما يسقطها. وقد يقال عندي في هذا الانفصال أن السفر لا يسقطها أصلاً بل يجب عدد أكثر منها. وإنما ينتقل من فرض إلى فرض كما ينتقل المسافر من فرض إلى فرض فلا ينبغي الاعتماد إلا على النظر في وجوبها بالزوال أم لا؟.

[و 260]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومن سننها[1] المتأكدة[2] الغسل متصلاً بالرواح.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الغسل سنّة؟.

2 ـ ومن يخاطب به؟.

3 ـ ومتى وقته؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في غسل الجمعة.

---

(1) من سنتها ـ غ ـ.

(2) المؤكدة ـ الغاني.

فالدهماء من العلماء على أنه سنّة وليس بواجب. وذهب الحسن وداود وأهل الظاهر إلى وجوبه. وذكر بعض أصحابنا أن أبي بن كعب ذهب إلى نحو هذا المذهب. وحكى بعضهم[1] عن أبي أنه قال: لو لم أجد يوم الجمعة إلا صاعاً بدينار لاشتريته واغتسلت به. فإن كان بعض أصحابنا أضاف إليه الوجوب من هذا القول ففيه نظر لأنه قد يقوله إشعاراً بتأكد هذه السنّة. وأشار بعض أشياخي إلى أن المذهب اختلف في وجوبه لقول أبي جعفر الأبهري اختلف أصحاب مالك فقال بعضهم: هو سنّة مؤكدة لا يجوز تركها إلا لعذر. وقال بعضهم هو مستحب. فاستدل أصحابنا على نفي الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام: من **توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت. ومن اغتسل فالغسل أفضل**[2]. أخرجه النسائي وأبو داود. وهذا يشعر بنفي الوجوب لقوله في المقتصر على الوضوء: **من توضأ فيها ونعمت**. ولقوله في المغتسل: **والغسل أفضل**. فوصف الغسل بأنه أفضل ولم يصفه بالوجوب.

قال ثعلب يقال: إن فعلت كذا فبها ونعمت. والعامة تقول ونعمه وتقف بالهاء. وقال بن دَرَسْتَوَيْه ينبغي أن يكون ذلك هو الصواب عند ثعلب وأن تكون الهاء خطأ لأن الكوفيين يزعمون أن نِعْم وبئس إسمان. والأسماء تدخل فيها هذه الهاء بدلاً من تاء التأنيث. والبصريون يقولون هما فعلان ماضيان[3]. والأفعال تليها تاء التأنيث ولا تلحقها الهاء. قال الأصمعي في التأنيث ها هنا المراد به فبالسنّة أخذوا. وأراد بقوله ونعمت أي الخلة والفعلة. ثم حذف اختصاراً. وقد قيل إن هذه اللفظة يقال فيها ونعمت بكسر العين وإسكان الميم أي نعّمك الله.

واستدل أصحابنا أيضاً بحديث عثمان لما دخل يوم الجمعة وعمر رضي الله عنه يخطب فقال له عمر ما قال. فقال: ما زدت على أن توضأت. فلم يأمره بالغسل، ولا أحد من الصحابة أمره بذلك. ولو كان واجباً لأمروه به. فصار هذا كالإجماع. واستدل أصحابنا أيضاً بما خرج في الصحيح من قوله عليه الصلاة

(1) غيره ـ و ـ.
(2) رواه أحمد وأبو داود: الهداية ج 3 ص 290.
(3) ماضيان = ساقطة ـ و ـ.

والسلام: من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة أيام ومن مس الحصباء فقد لغا[1]. فمدح ها هنا المقتصر على الوضوء ووعده بما وعده به، فلو كان الغسل واجباً لما صح هذا الوعد المتضمن للثناء على المقتصر على الوضوء، إذ تارك الواجب لا يثنى عليه. وقد لاح ما في هذا الحديث: أن الاقتصار في الغفران على هذا المقدار من العدد لأجل ما تقرر في الشريعة أن الحسنة بعشر أمثالها. فكانت الطاعة يوم الجمعة تضاعف إلى عشر، والجمعة سبعة أيام. وتبقى من العشر ثلاث فزادها من جمعة أخرى. واستدل أصحابنا بحديث عائشة المذكور فيه: إن الناس كانوا عمال أنفسهم. وذكرت فوح الروائح منهم فقال عليه الصلاة والسلام: **لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا**[2]. حديثها المشهور في ذلك. وفي بعض الطرق: **ولو اغتسلتم**. وهذا اللفظ لا يستعمل في الوجوب. وقد قال بعض أشياخي: الغسل لمن له رائحة واجب. واعتمد على النهي لأكل الثوم عن دخول المسجد. وحضور الجمعة واجب فإزالة الرائحة واجبة. واعتذر عن حديث عائشة بأن تلك الروائح ألفوها. فلهذا لم توجب الغسل، ولم تكن كغيرها من الروائح. واستدل أيضاً على نفي الوجوب بأن الطهارة إنما تتغلظ بالحدث لا بالصلاة. ألا ترى أن البول يوجب الطهارة الصغرى والمني والحيض يوجبان الطهارة الكبرى فإنما تغلظت الطهارة واختلفت باختلاف الأحداث ولا مدخل في ذلك للصلوات بدليل أن النفل والفرض مستويان في الطهارة، وأن الصلاة الواحدة / والصلوات [د 261] الكثيرة يفعل جميعها بطهارة واحدة. وإذا كان هذا هكذا فلا معنى لتغليظ الطهارة وإيجابها للصلاة لا لحدث. لكن الطهارة تستحب فيها تعظيماً لها. كما تكون الطهارة عند الإحرام وغير ذلك مما استحبت الشريعة الطهارة فيه. وأما القائلون بالوجوب فإنهم يستدلون على الوجوب بقوله ﷺ في الصحيح: **الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم**[3]. الحديث المشهور. وبقوله في الصحيح

(1) رواه مسلم عن أبي هريرة. إكمال الإكمال ج 3 ص 16.

(2) رواه مسلم وأبو داود والبيهقي من رواية يحيى بن سعيد. الهداية ج 3 ص 289.

(3) عن أبي سعيد الخدري: غسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم. الهداية ج 3 ص 93.

أيضاً: حق على كل مسلم أن يغسل في كل سبعة أيام رأسه وجسده[1]. وهذا نص في الوجوب. ويؤكد هذا أبا هريرة رضي الله عنه روى عن النبي ﷺ أنه قال: **من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح في الساعة الأولى**[2] الحديث وقد أجاب أصحابنا وغيرهم عن هذا بأنه محمول على وجوب السنن. وإشعار بتأكيد التحضيض. ويحمل حديث أبي هريرة عليه أو على أنه أراد التشبيه بغسل الجنابة في إيعاب الجسد. وقال بعض المتأخرين يحتمل أن يريد المغتسل للجنابة. وقد قيل أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام: **من غسل واغتسل: أوجب على غيره الغسل بالجماع واغتسل هو منه**. وقال مالك في هذا ليس كل ما جاء في الحديث يكون كذلك. وهذا الجواب غير كاف. كما أن جواب أصحابنا غير مقبول إلا بأن تعارض الأحاديث بعضها ببعض فيستعمل فيها البناء والتأويل، ويسلك طرق الترجيح في البناء والتأويل، والسند إلى غير ذلك مما يعرفه أهل الأصول فحينئذ يصفو لهم ما قالوه إن أدى العمل المشار إليه إلى ما قالوه. وقد يستدل الموجبون أيضاً بأن الصلاة فرضت لها الطهارة فلما كانت الجمعة أقوى[3] في الفرض وآكد من غيرها صح أن تختص بزيادة فرض في الطهارة، وقد قدمنا نحن من جهة الاعتبار ما يقابل اعتبارهم هذا أو يربي عليه. فإذا وضح ما قلناه في هذا. فالذي قدمناه عن شيخنا من إشارته إلى أن المذهب على القولين في الوجوب وتعلقه بما حكاه الأبهري، فيه نظر لأنا قدمنا في كتابنا هذا في غير موضع واحد[4] منه الكلام على ترك السنن وتعلق الإثم بتركها والتجريح والتأديب. وذكرنا ما قاله أهل الأصول في ذلك وما قاله أصحابنا. واعتذرنا بالروايات المخالفة[5] لأصولهم. فمن أحب حقيقة القول فليطالعه حيث أثبتناه ويعلم منه أن مثل هذا الذي حكاه الأبهري قد يجري على طريقة

---

(1) روى مسلم عن جابر: على كل رجل مسلم في كل سبعة أيام غسل يوم وهو يوم الجمعة.

(2) رواه مالك والشيخان والأربعة: الهداية ج 3 ص 298.

(3) لقوم ـ قل.

(4) واحد = ساقطة ـ و ـ.

(5) المختلفة ـ و ـ.

بعض أصحابنا[1] في ترك السنن. والعبارات في تركها مختلفة وقد قدمنا ما يجمع أسبابها. وقد قال ابن حبيب الغسل للجمعة سنّة مرغب فيها لا يؤثم تاركه. وهذا الذي قاله هو الأصل المشهور في ترك السنن. وما سواه طريقة قوم آخرين قد ذكرناها. وقد وقع في الأحاديث الواردة في الغسل ما يحتاج إلى تفسير. وهو ما خرّجه النسائي عن النبي ﷺ: من غسّل واغتسل وبكّر وابتكر ودنا من الإمام ولم يلغ كان له بكل خطوة عملُ سنة صيامها وقيامها[2]. فقوله غسّل الأكثرون يحملونه على أنه[3] جامع أهله حتى أوجب عليها الغسل. فصار بذلك مغسّلاً لها ويكون التحضيض على ذلك ليؤمن عليه أن يرى في طريقه ما يحرّك[4] عليه شهوته. قال ابن حبيب معنى قوله غسّل أي ألمّ بأهله فألزمها[5] الغسل وهو أفضل، ممن لزمه الغسل للجمعة فقط. وذهب آخرون إلى أن المراد به الوضوء للصلاة لأنه إذا غسل أعضاء الوضوء فكرّر غسلها ثلاث مرات ثم اغتسل بعد ذلك غسل الجمعة صار هذا التكرار يعبر عنه بهذا الفعل فيقال فيه غسّل. وأما قوله بكّر فقيل المراد به إتيان الصلاة لأول وقتها وكل من أسرع إلى شيء فقد بكّر إليه، ومنه الحديث: **لا تزال أمتي على سنتي ما بكّروا بصلاة المغرب**[6]. وأما قوله وابتكر قيل المراد به إدراك الخطبة من أولها يقال ابتكر الرجل إذا أكل باكورة الفاكهة ويقال ابتكر إذا نكح بكراً. ويؤكد هذا التأويل ما عطف عليه من الأفعال المقاربة وقد وقع فيما قدمناه من الأحاديث.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: جمهور العلماء على أن الغسل لا يخاطب به من لا يحضر الجمعة وذهب أبو ثور إلى أنه يخاطب به من لم يحضر ومن حضر لقوله عليه الصلاة والسلام: **الغسل يوم الجمعة واجب على كل**

---

(1) بعض أصحابنا = ساقطة - و -.

(2) رواه الأربعة واللفظ للنسائي. سنن النسائي ج 3 ص 96.

(3) على أن المراد جامع أهله - قل.

(4) يجري - قل.

(5) فألمها - و -.

(6) لا تزال أمتي بخير وعلى الفطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم. رواه الحاكم وابن ماجة وابن خزيمة. نيل الأوطار ج 1 ص 403.

محتلم[1]. فعمّ من حضر ومن لم يحضر. ودليل الجماعة ما رواه أصحاب الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: إذا / أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل[2]. [و 262]

فعلق الغسل بإتيان الجمعة. * وهذا يخصص حديثهم العام *[3] وأيضاً فإنه إذا كان أصل الغسل والسبب في أن يشرع ما ذكرناه من التأذي بالروائح عند الاجتماع، كان من لم يحضر الجمعة خارجاً عن هذا المعنى وسقط عنه الخطاب بالغسل. وأما من حضر الجمعة وقد خوطب بالحضور خطاباً تعين عليه فلا شك في كونه مأموراً بالغسل. وأما إن لم يكن ممن تعين عليه الخطاب فقد قال في المدونة إذا شهد النساء والصبيان والعبيد فليغتسلوا. وقال في المسافر إذا شهدها فليصلها ولم يقل فليغتسل. وقد أدى هذا بعض الناس إلى أن رأى أن المسافر لا يخاطب بالغسل وأنه في ذلك بخلاف المرأة والعبد لأجل أمره في المدونة العبد والمرأة بالغسل وإضرابه عن أمر المسافر بذلك. ورأى الشيخ أبو محمد بن أبي زيد أن إضرابه عن ذكر الغسل في المسافر لا يشير إلى سقوط الغسل عنه. وجمعه في مختصره في الأمر بالغسل مع العبد والمرأة. ولمالك في المختصر أن المسافر إنما يغتسل إذا أتاها للفضل. فإن شهدها للصلاة أو لغير ذلك فلا غسل عليه. وفي الواضحة من شهدها من مسافر أو عبد أو امرأة رغبة فيها فليغتسل. وإن شهدها المسافر لغير الفضل لكن للصلاة أو لغير ذلك فلا غسل عليه. وأما المرأة والعبد فلا يأتونها في الحواضر إلا للفضل. وذهب ابن حبيب إلى أن المرأة لا تخاطب بالغسل لأنها لا تخالط الرجال. والدليل لنا عليه قوله عليه الصلاة والسلام: إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل ولم يفرق. وقد قال بعض المتأخرين قوله في الحديث: الغسل واجب على كل محتلم: يقتضي تعلق هذا الحكم بالاحتلام دون الانبات، وسن الخمس عشرة سنّة. وفي هذا نظر لأنه إذا بلغ السن المقطوع بأنه لا يبلغه إلا من

---

(1) روى مالك: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم. وأخرجه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجة والنسائي. الهداية ج 3 ص 128.

(2) رواه النسائي ولفظه عن ابن عمر أن الرسول ﷺ قال: إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل. سنن النسائي ج 3 ص 93.

(3) محو في - و -.

احتلم لزمته التكاليف * فلا معنى *[1] لقصر الغسل على الاحتلام خاصة إلا أن يكون أراد أن الإنبات وسن الخمس عشرة إنما يفيد ظناً بالاحتلام، فتعلق عليه حكم دون حكم.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما غسل الجمعة فلا يوقع قبل الفجر خلافاً للأوزاعي في قوله إذا أوقعه قبل الفجر وراح عقبه أجزأه. وهذا غير صحيح لأن الشرع إنما ورد بغسل الجمعة. وما قبل الفجر ليس من يوم الجمعة فلا يصح إيقاع الغسل فيه كما لا يصح إيقاعه يوم الخميس. وأما إيقاعه بعد الفجر فاختلف[2] المذهب فيه. فقال ابن القاسم في كتاب محمد: من اغتسل للجمعة في الفجر لم يُجزه. وقال مالك أيضاً لا يعجبني أن يغتسل للجمعة صلاة الصبح ويقيم بعد صلاة الصبح في المسجد للجمعة، وكره الرواح تلك الساعة. وقال ابن وهب من اغتسل بعد الفجر للجمعة أجزأه أن يروح بذلك وأفضل له أن يكون غسله واصلاً برواحه. فأشار ابن وهب ها هنا إلى أنه ليس من شرط الغسل أن يتصل بالرواح خلافاً للمشهور من المذهب، وإن كان ابن وهب قد صرّح بأن الفضل باتصاله بالرواح، وقد استدل عليه بقوله عليه الصلاة والسلام: **إذا أراد أحدكم أن يأتي الجمعة فليغتسل**[3]. فعلّق الغسل بإرادة إتيان الجمعة. وهذا يمنع من إيقاعه غير متصل بالرواح إليها. وقد أشار بعض المتأخرين إلى سبب هذا الاختلاف ورآه مبنياً على النظر في تعليل غسل الجمعة. فإن علل بأن القصد به النظافة وتطييب الرائحة لم يشترط اتصاله بالرواح إذا كان معنى النظافة حاصلاً فيه، وإن لم يصله بالرواح. ويكون ما ذهب إليه ابن وهب والشافعي في ترك اشتراط اتصال الرواح هو المطرد على هذا التعليل، وإن قلنا أنه غير معلل كان الجاري على هذا اشتراط اتصاله بالرواح على حسب ما اقتضته ظواهر الأحاديث. وعلى هذا البناء بني افتقار غسل الجمعة إلى نية، وجوازه بالماء المطيب كماء القرنفل والورد. وإن عللناه

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) فاضطرب ـ قل.
(3) تقدم تخريجه قريباً.

بالنظافة وتطييب الرائحة أجزناه بالماء المطيب ولم نشترط النية فيه. وإن قلنا أنه شَرْع غير معلل اشترطنا النية ولم نجزه بالماء المطيب كما لا نجيز الماء المطيب في طهارة الحدث، وكما نشترط النية فيها. وقد قال بعض المتأخرين من أصحابنا لما لزم تنظيف الجسد الذي أمنت فيه الرائحة صار هذا الحكم تعدى محل موجبه فلحق بالسنن التي يلزم فيها النية. ولا يمتنع أن يكون الفعل ثبت لمعنـى ثم يتجاوز ذلك الموضوع فيجب مع فقده ويلحق بالعبادات والسنن كما قلناه في الرَّمَل، فإنه كان لإظهار الجَلَدِ ثم ثبت مع عدم المشركين الذين يظهر عليهم الجَلَد. وقد تقدم كلامنا في كتاب الطهارة على حكم نيّة الغسل للجمعة وذكرنا ما يتعلق بأحكام النيّة هناك من اشتراك أو غيره، وقد قال مالك: من اغتسل للعيد ينوي به الجمعة / فلا يجزئه. وإذا قلنا بالمشهور من اشتراط [و 263] اتصال الغسل بالرواح فإنه إن كان بين الغسل وبين موضع الجمعة مسافة يذهب فيها أثر الغسل ومعناه الذي وُضع له كان عليه إعادة الغسل. وقد قال مالك فيمن أتى الجمعة من ثمانية أميال * رب دابة سريعة السير وأخرى *[1] المشي خير من ركوبها. فإعادة الغسل في مثل هذا أحب إليّ وما هو بالبيّن * ونرجو فيه سعة *[1]. وإذا راعينا الاتصال أيضاً فإنه إن قطع اتصاله بأن نام أو تغدى أعاده. وإن انتقضت طهارته توضأ وأجزأه غسله. قال ابن القاسم يعيد الغسل للنوم من أراد النوم، وأما من يغلب عليه كنوم المحتبي فلا. وقال مالك أيضاً: إذا اغتسل ثم مرّ بالسوق فاشترى بعض حاجته فلا بأس به إن كان خفيفاً. ولو نسي الغسل حتى أتى المسجد فقال مالك إن علم أنه يغتسل ويدرك الجمعة فليخرج لذلك، وإلا صلّى ولا شيء عليه. قال ابن حبيب: ويستحب الطيب والزينة وحسن الهيئة يوم الجمعة. ويستحب له أن يعدّ لها ثوبين. ورُوي ذلك في اللباس والطيب عن النبي ﷺ ويستحب له أن يتفقد فيها قبل رواحه[2] فطرة جسده من قص شاربه وأظفاره ونتف الإبط والسواك وإن احتاج إلى الاستحداد فعل. وقد قدمنا فيما حكيناه عن مالك في تقدمة الغسل أنه كره الرواح صلاة

(1) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.
(2) قبل رواحه = ساقطة ـ و ـ.

الصبح. وحكى عنه أشهب أنه قال والتهجير للجمعة وليس هو الغدو. ولكن بقدر[1]. ولم تكن الصحابة يغدون هكذا وأكره أن يفعل. وأخاف على فاعله أن يدخله شيء ويصير يُعرف بذلك ولا بأس أن يروح قبل الزوال ويهجّر بالرواح. قيل فمن يحب بقلبه[2] أن يرى في طريق المسجد قال هذا مما يقع في النفس ولا يملك.

قال مالك في المختصر والمشي إلى الجمعة أفضل إلا أن يتعبه ذلك من ماء وطين أو بعد مكان. وقال مالك أيضاً معنى الحديث في الرواح. من راح في الساعة الأولى فكأنما قرّب بدنة ثم ذكر إلى الخامسة فكأنما قرّب بيضة[3]. قال الذي يقع في نفسي إنما أراد ساعة واحدة. ففيها هذا التقسيم لأنه لم يكن يراح في أول ساعات النهار. وذهب ابن حبيب إلى اختيار التبكير بالرواح، ورأى الرواح عند صلاة الصبح مختاراً خلاف ما حكيناه من كراهة مالك. وعنده وعند الشافعي أن التقسيم المذكور في الحديث تقسيم الساعات المعلومات. وأفضل الأوقات من ذلك أول ساعات النهار. وقد استدل لمالك بأن الحديث لم يذكر فيه فضيلة من راح في الساعة السادسة ليست[4] بوقت قعود الإمام على المنبر، ولا بوقت استماع الذكر منه. والحديث يقتضي ارتفاع فضيلة الرواح وحضور الملائكة للذكر عند انقضاء الساعة الخامسة واتصال السادسة لها، وذلك ليس بوقت لحضور الملائكة للذكر. لكون الساعة السادسة فاصلة بين الخامسة وبين حضور الملائكة للذكر. وإذا كان ذلك كذلك وجب حمل الحديث على تجزئة الساعة السادسة[5]. والساعة السادسة تصلح أن تجزّأ على خمسة أجزاء أو أقل، أو أكثر. ويؤكد هذا أنه قال من راح في الساعة الأولى والرواح لا يكون نصف النهار أو ما قرب منه.

(1) هكذا في ـ و ـ وفي ـ قل ولكن يغدو ـ وكلاهما غير واضح.
(2) بقلبه = ساقطة ـ قل.
(3) أخرجه البخاري ومسلم في كتاب الجمعة.
(4) هكذا في جميع النسخ. ولعل الصواب وليست.
(5) الخامسة ـ قل ـ.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا يُجمع إلا في موضع واحد ولا يصلي الظهر من فاتته في جماعة إلا أن يظهر عذره.

قال الشيخ الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل سوى ما قدمناه من الكلام على الجمع في غير موضع واحد ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لِمَ لمْ يجمع من فاتته الجمعة؟.

2 ـ وما المقدار[1] المبيح للتخلف عنها؟.

3 ـ وما حكم من[2] تخلف عنها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: لا يخلو تاركو الجمعة من أن يكونوا تركوها لعذر أو لغير عذر. فإن كانوا تخلفوا لعذر كالمرضى والمسجونين والمسافرين جاز لهم أن يجمعوا. وروي عن ابن القاسم أنه لا يجوز للمرضى والمسجونين الجمع في الجماعة. والمعروف عنه غير هذا. وفي الواضحة أن من تخلف لعذر مثل أن يخاف أن تؤخذ عليه البيعة فإنهم يجمعون. وذكر أن فيه اختلافاً لمنع ابن القاسم الجمع. وروى ابن وهب وأشهب عن مالك إجازته في[3] المستخرجة. قال ابن القاسم كنت مع ابن وهب في بيت بالاسكندرية فلم نحضر الجمعة * لأمر خفناه، ومعنا قوم. فقال ابن وهب نجمع وقلت أنا: لا نجمع. فلح ابن وهب فجمع بالقوم. وخرجت أنا عنهم فلما قدمنا على مالك سألناه عن ذلك فقال لا تجمعوا. ولا يجمع الصلاة من فاتته الجمعة *[4] إلا المرضى والمسافرون والمسجونون، وأما غيرهم فلا. وقال ابن القاسم فيمن خلفهم المطر يجمعون الظهر، إن كان أمراً غالباً يعذرون به كالمرضى. وإن كان مطراً ليس بمانع *[5] فجمعوا فليعيدوا. وعنه في المجموعة لا يعيدون. قال بعض أصحابنا الخائف يمكنه ألا يدركه ما خاف منه

(1) القدر ـ قل.

(2) وما حكم صلاة من تخلف عنها ـ و ـ.

(3) وفي المستخرجة ـ قل.

(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(5) فجمّعوا = ساقطة ـ و ـ.

والمطر الذي لم يمكن السعي معه لو تحمل ضرره لأمكنته صلاة الجمعة / [و 264]
* فلهذا رأى ابن القاسم أنه لا يجمع فيهما بخلاف من لا تمكنه الجمعة كالمحبوس والمريض والمسافر. وهذا الذي اعتل به هذا قد يُسلم له لولا إضافته المسافر للمريض والمحبوس. واستحب الشافعية للمعذورين أن يجمعوا وكرهه أبو حنيفة. وأما إن كان تخلف المتخلفون عن الجمعة لغير عذر وفاتهم إدراكها مع الإمام فاختلف المذهب فيه أيضاً *[1] فقال مالك في المدونة لا يجمعوا وليصلوا الظهر أفذاذاً. وقال أشهب أرى أن يجمعوا لفضل الجماعة على الفذ. وقال ابن سحنون عن ابن نافع يجمعون إن شاؤوا. وقال في مختصر ابن شعبان من فاتتهم الجمعة فلا بأس أن يجمعوا ظهراً في غير المسجد. قال ابن شعبان وأكثر جواباته المذكورة في مختصر عبدالله، ورواه بشر بن عمر الزهداني[2] عنه. وكرهه الحسن وأبو قلابة والثوري وأبو حنيفة. فأما المجيزون للجمع أو المستحبون له على الجملة، فيتعلقون بالأحاديث الواردة في فضل الجماعة. وأما الناهون عنه على الجملة فيحتجون بأنه لم يخْلُ على عهد النبي ﷺ من المتأخر للعذر. ولم ينقل أنهم صلوا جماعة. وهذا قد لا يسلم وجوده. وقال بعضهم لا نسلم وجود هذا في زمنه عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا يصلون في دورهم لقرب المسجد وحرصهم على صلاة النبي ﷺ. ومن فرّق بين المعذور وغير المعذور فإنه يحمي الذريعة بمنع من لا عذر له لئلا يؤدي إباحة ذلك لهم إلى التهاون بحضور الجمعة. وإذا الأئمة[3] ومن ظهر عذره وأمن ذلك منه. ولو جمع المتخلفون لغير عذر قال أصبغ أساؤوا ولا يعيدون. وقال أيضاً في قرية يجمّع أهلها وحولها منازل على الميلين والثلاث أنهم لا يصلون الظهر جماعة إذا فاتت الجمعة فإن فعلوا أساؤوا ولم يعيدوا. وقيل لسحنون في من فاتتهم * الصلاة بعرفة أيصلون جماعة؟ قال *[4] ما علمت ولو فعلوا لأجزأهم. وقال في كتاب

(1) ما بين النجمين ممحو بـ ـ و ـ.
(2) الزهراني ـ قل.
(3) هكذا في جميع النسخ والكلام فيه نقص وغير واضح.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

ابنه وكذلك يجمعون بالمزدلفة إذا فاتهم الإمام.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: العاجز عن حضور الجمعة كالمريض، ومن في معناه كمقعد لا يجد مركوباً أو أعمى لا يهتدي الطريق ولا يجد قائداً، لا شك في سقوط الجمعة عنهم. لأن التكليف إنما يتوجه على القادر وهؤلاء غير قادرين. قال مالك ليس على المريض والشيخ الفاني جمعة. قال ابن حبيب ولا على الأعمى إلا أن يكون له قائد. وقاله مالك في مختصر ابن شعبان في الأعمى إذا لم يكن له قائد. وأما العذر الذي يمكن معه الحضور ولكن عن مشقة وركوب ضرورة، فهذا مما تكثر فروعه ويتسع تنويعه. وفي بعض فروعه اضطراب راجع إلى الموازنة بين تأكد وجوب الجمعة وبين مقدار العذر والضرورة. فمن ذلك الاختلاف في المطر الشديد، هل يكون عذراً يبيح التأخر عن الجمعة؟[1] وقد قيل لمالك هل يتخلف عنها في اليوم المطر؟ قال ما سمعت قبل في الحديث إلا صلوا في الرحال. قال ذلك في السفر. وأما التخلف في حق العروس فقال لا يتخلف العروس عن الجمعة ولا عن الصلوات الخمس في جماعة. وفي مختصر ابن شعبان لا يتخلف الداخل على زوجته ليلة الجمعة عن الجمعة ولا عن جميع الصلوات ولم يتخلف عنها محمد أمير المؤمنين وقد دخل ليلة الجمعة. قال ابن شعبان وهو المهدي. قال سحنون قال بعض الناس لا يخرج عنها. وذلك حق لها بالسنّة. قال بعض أشياخي اختلف في تخلف العروس، ولا تصح إباحة التخلف له إلا أن يقال صلاة الجمعة من فروض الكفايات. واختلف في المجذومين. فقال ابن حبيب على الجذمى الجمعة، من يمشي منهم. وليس للسلطان منعهم من دخول المسجد في الجمعة خاصة. وليس لهم مخالطة الناس فيه في غيرها من الصلوات. وقاله مطرف. وفي كتاب ابن سحنون في أهل البلاد ويكونون من المصر على الميل أو أقل أو أكثر، قال لا جمعة عليهم ولا أرى أن يصلوا الجمعة مع الناس في مصرهم ولهم أن يجمعوا ظهراً، إقامة بغير أذان في موضعهم. فكأن ابن حبيب، لما رأى صلاة الجمعة فرضاً على الأعيان قدم حقهم في هذه الصلاة المتعينة عليهم

(1) الجمعة = ساقطة ـ و ـ.

على حق الناس في التأذي[1] بهم. ولما كان غير الجمعة من الصلوات لا يتعين عليهم حضور المساجد للجماعات قدم حق الناس عليهم، فلم يجعل من حقهم المخالطة في غير الجمعة من الصلوات. وكأن القول الآخر قدم حق الناس في التأذي بهم[2] على حقهم في صلاة الجمعة. ورأى أن سقوط الفرض إلى بدل وهو الظهر أولى من حمل الناس على التأذي الذي لا بدل منه. لا سيما والحقوق إذا اجتمعت قدم الأكثر على الأقل، والجمهور على الشذوذ. وأيضاً فإن حق الخلق مبني على المشاحة وحق الله تعالى مبني على المسامحة. فهذا القول أولى عندي من هذا الذي ذكرته إلا أن يقال إن المتأذي[3] بهم آحاد لقلتهم[4] فيسقط على ما ذكرناه من الترجيح بالكثرة، ويبقى النظر من الوجوه الأخرى / التي أشرنا إليها * هذا على أنهم لا يجدون موضعاً يتميزون فيه مما [و 265] تجزىء فيه صلاة الجمعة. وأما لو وجدوه لوجبت عليهم الجمعة ومنعت الخلطة لأنا يمكننا حينئذ إقامة الحقين جميعاً. حق الله تعالى. وحق الناس. ولا شك أن الجامع إذا ضاق بأهله وأتوا للصلاة متميزين عن الناس في الأقبية بموضع لا يلحق الناس ضررهم أن الجمعة *[5] واجبة عليهم إذا صلوا بمكان لا يلحق ضررهم الناس. وكان المكان مما تجزي فيه الجمعة. وفي مختصر ابن شعبان قال مالك من أكل ثوماً لا يدخل المسجد ولا رحابه يشهد فيها الجمعة. فأنت ترى كيف أشار إلى اجتناب الإضرار[6] بالناس خاصة أو اجتناب هتك حرمة المسجد بالروائح المنتنة، دون أن يشير لسقوط الجمعة. وهذا هو المعنى الذي قلناه على أنه إنما يبقى النظر فيما قاله في أكل الثوم إذا مُنع من دخول المسجد ورحابه، هل تكون صلاته بالفناء مع اتساع الجامع لدخوله تجزيه عند من رأى أن الصلاة بالأفنية اختياراً مع سعة الجامع لا تجزي في الجمعة، لكون

---

(1) في تأذيتهم ـ و ـ.
(2) تأذيهم ـ و ـ.
(3) التأذي ـ قل.
(4) لعذرهم ـ قل.
(5) ما بين النجمين ممحو ـ و ـ.
(6) الاضطرار ـ و ـ.

هذا ممنوعاً من الدخول إلى الجامع شرعاً؟ فأشبه من صلّى بالفناء وقد ضاق المسجد عنه. أو يكون عند هؤلاء في صلاته فساد لسعة الجامع إياه وإن كان قد طرده الشرع عنه. وهذا مما ينظر فيه.

وأما الخائف من القتل إن حضر الجمعة فإن التأخر مباح له. وأما الخوف من طلب الغريم بدين فقال مالك لا أحب التخلف عنها لدين عليه يخاف فيه[1] من غريمه. قال سحنون إذا خاف من غرمائه الحبس فلا عذر له في التخلف، وإن كان عديماً. وقد تعقب بعض أشياخي قوله وإن كان عديماً. وكأنه رأى أن الملي قادر على التخلص من الحبس بقضاء الدين ولا يدفع بالتخلف ضرراً. فإذا كان عديماً فالحبس لا يلزمه. ولو خاف غرماءه. فأطلق حال الخوف وحال العُدم. وقال أيضاً في مختصر ابن شعبان من خاف أن يؤخذ[2] بالبيعة فهو في سعة من التخلف عن الجمعة. وأما المتخلف لتمريض مريض أو تجهيز ميت. فأجاز مالك التخلف لجنازة أخ من إخوانه لينظر في أمره. قال مالك وكذلك إن كان له مريض يخشى عليه الموت. قال ابن حبيب قال بعض التابعين ولو بلغه وهو في الجامع أن أباه أصابه وجع يخشى عليه الموت منه[3]. فله أن يخرج إليه والإمام يخطب. وقد استصرخ ابن عمر على سعد ابن زيد وقد تأهب للجمعة فتركها وخرج إليه إلى العقيق. وقال مالك في الرجل يكون مع أخيه فيمرض ويشتد مرضه لا يدع الجمعة إلا أن يكون في الموت. وروي عنه أيضاً أنه قال في رجل بلغه موت بعض أهله أيخرج لجنازته وهو قريب من المدينة ويدع الجمعة؟ قال لا. وأرى أن يؤثر الجمعة. وقال سحنون يحضر الجمعة إذا لم يخف تغير الميت. وفي مختصر ابن شعبان عن ابن شعبان قال بلغنا أن من مضى من أسلافنا كانوا يرخصون إلى أولياء الميت إذا مات يوم الجمعة في الصيف فأشفقوا من تغيره أن يحضروا[4] ثم يدفنوه وإن تركوا الجمعة. وعن

(1) فيه = ساقطة ـ و ـ.
(2) يطلب ـ قل.
(3) منه = ساقطة ـ و ـ.
(4) يعني تشييعه.

عطاء بن أبي رباح ولو بلغه أن أباه مريض والإمام يخطب لرخصت له أن يذهب إليه. وأجاز السلف من أهل المدينة ويحيى بن سعيد والليث التخلف للمريض. وعن يحيى بن أبي كثير والأوزاعي من العذر الجنازة تكون بحضرة القوم يتقون عليها إن أخروها أن تتغير. وقاله الليث. وقال لا أرى بأساً أن يقيم[1] حتى يموت ويترك الجمعة. وعن يحيى بن سعيد حضور الجمعة واجب على كل مسلم إلا أن تكون جنازة لا بدّ له من حضورها. وإن تركت ضاعت. فذلك على أهلها ولا بدّ له منها. وقال الشافعي مثله وعن الوليد ابن أبي الوليد قال: قلت لمحمد بن كعب القرظي. أبلغك أن النبي ﷺ قال: **من ترك الجمعة ثلاث مرات إلا أن يكون مريضاً أو في جهاز ميت طبع الله على قلبه**[2]. فقال هذا حديث معروف عن النبي ﷺ. وهذا الحديث الذي ذكره ابن شعبان قد أشار فيه إلى أن الاشتغال بجهاز الميت عذر في ترك الجمعة.

وجملة الأمر فإن الأعذار المبيحة للتخلف عن الجمعة قد تتعلق بالنفس كالخوف من القتل وما في معناه أو بالأهل. وقد ذكرنا حكم فرضهم والاشتغال بدفنهم. أو بالدين. وقد ذكرنا حكم من خاف أن يدعى إلى بيعة لا تجوز، أو بالمال، فلو خاف أن يأخذ السلطان ماله أو يسرق اللص بيته لَعُذِر في التخلف. ويستعمل في جميع ذلك عند فقد الآثار والظواهر، المُوازنة بين تأكد وجوب الجمعة ومقدار ما ينال من الضرر لحضورها على حسب ما كنا قدمناه. فمن أحاط بهذا علماً رد إليه أكثر الخلاف في فروع هذا الباب.

ومما ينخرط في هذا السلك كون صلاة العيد عذراً في التخلف عن الجمعة. وقد اختلف المذهب فيه على الجملة. قال ابن حبيب: قد جاء أن النبي ﷺ أرْخص في التخلف عن الجمعة لمن شهد صلاة الفطر والأضحى / صبيحة ذلك اليوم من أهل القرى الخارجة عن المدينة لما في رجوعهم من المشقة على ما بهم من شغل العيد وقد فعله عثمان بإذنه لأهل العوالي ألا [و 266]

(1) أي يحضر حالة احتضاره.

(2) الذي رواه أحمد بإسناد حسن من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع على قلبه. مجمع الزوائد ج 2 ص 192.

يرجعوا إليها[1]. وروى مطرف وابن الماجشون نحوه عن مالك. وانفرد ابن القاسم بروايته عنه أنه لم يأخذ بإذن عثمان لأهل العوالي. وهذا الذي حكاه ابن حبيب من الاختلاف إنما هو فيمن كان خارجاً عن المدينة. ولكن ابن شعبان نقله في مختصره غير مقيد بمكان. فقال ولا تترك صلاة الجمعة يوم العيد. وروى ابن الماجشون ومطرف عن عبد الملك أن الجمعة تسقط عنهم. وروى هذا ابن وهب أيضاً عن مالك. قال ابن شعبان وفيه حديث مرفوع وقال به جماعة من أهل العلم. وروي عن عبدالله بن الزبير أنه صلّى العيد يوم الجمعة ثم صلّى الجمعة فبلغ ذلك ابن عباس فقال أصاب. قال أبو حنيفة لا تسقط إحداهما الأخرى: الأولى سنّة والثانية فرض. وحدثني أبو شيبة وذكر السند ثم قال اجتمع عيدان في يوم فصلّى رسول الله ﷺ ثم[2] قال: **إنكم قد أصبتم خيراً وذكراً وإنا مجمعون. فمن أراد منكم أن يجمع فليجمع. ومن أراد أن يجلس فليجلس**[3]. ومما يلحق بهذا الفصل أن الحاج لا جمعة عليه. وقد وقف النبي ﷺ بعرفة يوم الجمعة فلم يجمّع. والحاج أيضاً في الغالب مسافر. ومن كان منوياً أو عرفياً فلا جمعة عليه ولو لم يكن حاجاً. لأنه ليس بقرار يجب في مثله الجمعة والأسواق فيها في ليلة الحج خاصة. وقد اختلف فيمن قدم مكة وأقام بها أربعة أيام قبل يوم التروية ثم حبسه كَرِيُّهُ يوم التروية بمكة. قال مالك عليه الجمعة، لأنه مقيم. وقال محمد بن عبد الحكم إن أدرك الظهر بمنى وإلا صلاها في الطريق. وذلك أفضل من أن يصلي الجمعة بمكة. فكأن ابن عبدالحكم رأى أن المشروع يومئذ صلاة الظهر بمنى. فصار ذلك كالعذر المسقط لفرض الجمعة. ولأجل عدّ ابن عبد الحكم لهذا عذراً ألحقناه بهذا الفصل.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما من أبيح له التخلف حتى يعلم

---

(1) محو ـ و ـ.
(2) ثم = ساقطة ـ و ـ.
(3) مجمع الزوائد ج 2 ص 195. ولفظه في آخره. ومن أحب أن يرجع إلى أهله فليرجع. رواه الطبراني في الكبير. من رواية اسماعيل بن ابراهيم التركي عن زياد بن راشد ابن محمد السماك. قال الحافظ الهيثمي ولم أجد من ترجمهما.

أنه لا يمكنه إقامة الجمعة ففي أي وقت يصلي؟ قال مالك إذا تخلف المريض عن الجمعة فواسع أن يصلي الظهر في وقت الجمعة وأن يؤخر إلى وقت الظهر، وكذلك المرأة. فإذا صلّى المعذور في أول الوقت فقال الشافعي يسقط عنه الفرض فإن سعى إلى الجمعة وصلاها كانت له نافلة. وقال في القديم يحتسب الله سبحانه له بأيتهما شاء. وقال أبو حنيفة إن سعى إلى الجمعة بطلت صلاته. وقال صاحباه تبطل بالإحرام بالجمعة. قال بعض المتأخرين من أصحابنا إن علم المسافر أنه يدرك الجمعة بوطنه، إذا ورد عليه فليؤخر الصلاة حتى يصلي الجمعة. فإن عجّل فصلّى الظهر لم تجزه، لأن فرضه الجمعة. ولمالك رضي الله عنه وابن القاسم وابن الماجشون وأصبغ في المسافر إذا صلّى الظهر يوم الجمعة ثم دخل وطنه فإنه إن كان مضى إلى الجمعة أدرك ركعة فعليه أن يصليها. وقال مالك في المريض مثل ذلك. وقال سحنون إن صلّى الظهر على ثلاثة أميال من وطنه فعليه أن يصلي الجمعة مع الناس. وإن كان على ستة أميال من وطنه فليس عليه ذلك. فإذا أوجبنا على المسافر الحضور على صفة ما قررناه فحضر وصلّى الجمعة فإن صلاته الأولى انتقضت. فلو انتقضت طهارته في صلاة الجمعة لأعاد الظهر. ولو أحدث الإمام فقدمه فصلّى بهم أجزأهم. وقال أشهب إن صلّى المسافر الظهر في جماعة فينبغي ألا يأتي الجمعة كما لا ينبغي في غير الجمعة إذا دخل الحضر أن يعيد ما صلّى جماعة في جماعة أخرى. فإن فعل وصلّى الجمعة فالأولى فرضه. وإن كان إنما صلّى فذاً كان له أن يعيدها جمعة أو ظهراً في جماعة ثم الله تعالى أعلم بصلاته. وإذا أحرم هذا المسافر بالجمعة بعد رفع الإمام رأسه من الثانية صلّى على إحرامه ركعتين نافلة ولم يُعد. وهذا الذي حكيناه عن أشهب من أنه إذا صلّى ظهراً فذاً ثم صلّى الجمعة فإن الأمر إلى الله سبحانه في صلاتيه هو الذي حكيناه من قول الشافعي في القديم. فكأن أشهب أجراه مجرى من صلّى إحدى الصلوات الخمس فذاً ثم أعاد في جماعة أخرى فإن الأمر في صلاته إلى الله سبحانه على حسب ما كنا قدمنا ذكر المذاهب فيه في موضعه. فإن كان قد صلّى الظهر جماعة كانت الأولى فرضه، إذ لا معنى للإعادة، لأن فضل الجماعة قد حصل في الصلاة

الأولى. وكلامه هذا يشير عندي إلى سقوط إيجاب صلاة الجمعة عنه على الإطلاق إذا كان فرضه الظهر خلاف ما حكيناه عن الجماعة من إيجاب الجمعة عليه بإدراك ركعة أو على التفصيل الذي ذكره سحنون. وأما صاحبا أبي حنيفة فإنهما رأيا أن صلاة الظهر إنما تنتقض بفعل الجمعة. والسعي خارج عن فعل الجمعة، وإنما هو كالشرط مثل الطهارة وما في معناها ولا يكون مجرده[1] مبطلاً لما تقدم من الصلاة. وأما أبو حنيفة، فلأنه لما رأى السعي واجباً في هذه / الصلاة الأولى دون غيرها من الصلوات صار ذلك من خصائصها. وإذا صار من خصائصها صار كفعل من أفعالها فتبطل به الصلاة الأولى كما تبطل بفعل الجمعة. وإذا وضح هذا الذي قلناه في صلاة المعذور قبل صلاة الإمام. فلو صلّى غير المعذور الظهر قبل صلاة الإمام فقد اختلف الناس في ذلك. فأكثر أصحابنا على أن من صلّى الظهر قبل الإمام يوم الجمعة فإنه يعيد صلاته وإن فاتته الجمعة. سواء فعل ذلك غفلة أو مجمعاً على ترك الجمعة إذا أوقع صلاته في وقت لو مضى لأدرك ركعة من الجمعة. وقال ابن نافع إذا صلّى قبل الإمام وهو لا يريد الرواح فلا يعيد. وكيف يعيدها أربعاً وكذلك صلّى؟ وقال ابن وهب فيمن صلّى في بيته الظهر والإمام يخطب فليمض وليصل معه. فإن جاء وقد فرغ الإمام أجزأته التي صلّى في بيته. واختلف قول الشافعي. فقال في الجديد: ما حكيناه عن أكثر أصحابنا أن صلاته لا تصح. وبه قال أحمد وإسحاق وزفر. وقال في القديم تصح صلاته ويجب عليه حضور الجمعة فإذا صلّى[2] احتسب الله له بأيتهما شاء. فإن فاتته الجمعة أجزأته الظهر التي صلاها. قال أبو حنيفة تصح صلاته. فإن سعى إلى الجمعة بطلت، وإن لم يسْع إلى الجمعة أجزأته. وقال صاحباه تصح وتبطل بالإحرام للجمعة. وسبب هذا الاختلاف هل الفرض حينئذ الظهر ويلزم إسقاطها بالجمعة أو الفرض الجمعة. فإن فاتت انتقل الفرض إلى الظهر؟ فإن قلنا: الفرض الظهر. ويلزم إسقاطه بالجمعة صحت الصلاة ها هنا. وإن قلنا الفرض الجمعة لم تصح الصلاة

(1) تحديده - قل -.

(2) فإذا صلّى الجمعة - قل -.

ها هنا[1]. فمن يقول الفرض الظهر. على صفة ما ذكرنا يحتج بالقياس[2] على سائر الأيام، وبدليل أن الجمعة إذا فاتت انتقل إلى الظهر. فلو لم يكن الوقت للظهر لما انتقل إليه. ومن يقول الفرض الجمعة يحتج بالإجماع على أن المكلف غير مخيّر بين فعل الظهر والجمعة إذا تكاملت فيه شروط الجمعة. بل هو منهي عن فعل الظهر. ومن المحال أن يكون ما نُهي عنه واجباً، فكيف يقال ما قاله أصحاب أبي حنيفة أن الزوال سبب لوجوبين الظهر والجمعة، إلا أنه مأمور بأن يختار فعل الجمعة وأن يرفع بها وجوب الظهر؟ فإن لم يفعل حتى فاتت الجمعة عاد إلى أصل وجوب الظهر. فإن صلّى الظهر حينئذ لم يكن النهي عنها عائداً لنفس الصلاة بل لاشتغاله بها عن الجمعة. وإذا لم يكن النهي عائداً إليها بل لكونها مشغلة عن صلاة الجمعة لم يمنع الاعتداد بها. وهذا الذي قاله مبني على ما لا حقيقة له، لأنه إذا اجتمعت الأمة على أنه غير مخيّر بين الظهر والجمعة وكان فعل الظهر حينئذ منهياً عنه استحال أن يقال إن الوقت جاء بوجوب فعل. لكن هذا الفعل منهيّ عنه ولا يجوز فعله. وهذا تناقض في الحقيقة. وفي هذا الذي أوردنا في أحكام الجمعة كفاية.

---

(1) ها هنا = ساقطة ـ و ـ.

(2) يحتج بالقياس = ساقطة ـ و ـ.

باب في صلاة الخوف

قال القاضي أبو محمد رحمه الله قولنا: صلاة الخوف عبارة عن صفة أداء الصلاة في حال الخوف. وهي الصلاة تحضر والمسلمون متصدون[1] لحرب العدو فيَقْسم الإمام العسكر فريقين. فريق يصلي معه والآخر بإزاء العدو فيصليها بأذان وإقامة ويصلي بالطائفة التي معه نصف الصلاة[2] فإن كانوا في حضر وكانت ظهراً أو عصراً أو عشاء صلّى بهم ركعتين، فإذا فرغ من تشهده قام إلى الثالثة. وفي رواية يشير إليهم فيتمون لأنفسهم ما بقي عليهم من الصلاة. وإن كان في سفر فإذا رفع رأسه من سجود الركعة الأولى وقام إلى الثانية أخذوا في إتمام صلاتهم فإذا فرغوا مضوا فكانوا مكان[3] الفِرقة الأخرى ثم جاءت تلك فيصلي بهم باقي[4] تلك الصلاة من ركعة أو ركعتين ثم يسلم بهم،[5] ثم يتمون بقية صلاتهم وفي المغرب يصلي بالأولى ركعتين ثم يشير إليهم بعد فراغه من تشهده في إحدى الروايتين. وفي الأخرى يقوم إلى الثالثة ويصليها على[6] ما كان يصليها قبل ذلك من جهر أو إسرار، وهذا مع التمكن[7]. فأما إن اشتد خوفهم ولم يمكّنهم العدو أو كانوا في حال المسايفة صلوا بحسب الإمكان.

---

(1) يتصدون ـ غ ـ.

(2) نصف الصلاة = ساقطة ـ و ـ.

(3) كانوا مقام في نسخة الغاني. وفي ـ و ـ محو، والأقرب وقاموا مكان.

(4) ما بقي في نسخة الغاني.

(5) ساقطة من الغاني و ـ غ ـ.

(6) على حسب في نسخة الغاني.

(7) التمكين ـ غ ـ.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثمانية أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما معنى قول القاضي أبي محمد إنها عبارة عن صفة أداء الصلاة؟.

2 ـ وما الدليل على أن حكمها باق إلى الآن؟.

3 ـ وهل تصلّى في الحضر؟.

4 ـ وهل يتفق الإمام والمأموم في الفرض؟.

5 ـ وما الدليل على اختيار الصفة التي ذكر؟.

6 ـ وما الحكم إن خولفت تلك الصفة؟.

7 ـ وما الحكم إن ارتفع الخوف في أثنائها؟.

8 ـ وما حكم صلاة الخوف بالمسايفة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما تنبيه القاضي / أبي محمد على [و 268] معنى هذه العبارة * فإنما ذلك لأن الغالب على إطلاقات عرف الشرع أن الصلاة إنما تضاف لسبب يوجبها لا لسبب يغيّر أداءها. ألا ترى *[1] أن المراد بقول المسلمين: صلاة الصبح أي الصلاة الواجبة بالصبح. وكذلك في الظهر إلى بقية الصلوات الخمس: فلما كانت هذه الإضافة تقع غالباً نسبة إلى أسباب الوجوب وقد تقع نسبة إلى غير سبب الوجوب كما يقال صلاة المزدلفة وصلاة عرفة وصلاة المسافر. وهذه أوصاف إضافات تشعر بتغير وقع في أداء الصلاة لا في إثبات وجوب لم يكن، نبّه القاضي أبو محمد على هذه الصلاة من أيّ النوعين هي لئلا يظن ظان أن هذه الإضافة إلى الخوف المراد بها صلاة وجبت لأجل الخوف وليس الأمر كذلك. لأن الخوف لم يوجب صلاة لم تكن وإنما هو سبب في تغيرها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: صلاة الخوف باق حكمها إلى الآن عند فقهاء الأمصار خلافاً للمزّني وأبي يوسف في مصيرهما إلى انقطاع حكمها. وإن اختلفت طريقتهما. فرأى المزني أنها منسوخة. ورأى أبو يوسف أنها كانت من خصائص النبي ﷺ.

---

(1) محو ـ و ـ.

فأما المزني فاحتج بأنه عليه الصلاة والسلام أخّر يوم الخندق أربع صلوات ولم يصلّ صلاة الخوف. وأجيب عن هذا بأنها لم تكن نزلت يوم الخندق أو بأنه لم يتمكن من إقامتها على حسب ما سنذكره في صلاة المسايف.

وأما أبو يوسف فاحتج بقوله تعالى: ﴿ **وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة** ﴾[1]. فشرط في إقامتها كونه عليه الصلاة والسلام موجوداً يقيم الصلاة. وهو الآن ﷺ ليس بموجود يقيم الصلاة. فلم يصح أن تصلّى لفقدان الشرط.

فأجيب عن هذا بأنه لم يقصد بالآية تخصيصه لهذا الحكم ﷺ وإنما القصد بها تعليمه وتعليم أمته صفة هذه الصلاة. وقد قال تعالى: ﴿ **فلتقم طائفة منهم معك** ﴾. وخاطب أمته بفعل صلاة، فلا يكون هذا تصريحاً بقصر[2] ذلك عليه الصلاة والسلام. وقد أنكرت الصحابة رضوان الله عليهم حجة من احتج من مانعي الزكاة لقوله تعالى: ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾[3]. وإن هذا خطاب بالأخذ يخص النبي ﷺ فليس لغيره أن يأخذها. ورأت الصحابة أن هذا لا يكون تخصيصاً. وأن من بعده يؤمر بمثل ما أمر به. ويرد قوليهما جميعاً، أن علياً، رضي الله عنه صلّى ليلة الهدير[4] صلاة الخوف. وصلّى أبو موسى بأصحابه. وكان سعيد بن العاصي على جيش حرب طبرستان، فقال: أيكم صلّى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف؟ فقال حذيفة أنا. فقدمه فصلّى بهم صلاة الخوف، ولم يظهر[5] أحدٌ من الصحابة خلافاً في ذلك. فصار هذا كالإجماع على رأي بعض أهل الأصول. وأيضاً فإن من المصلحة الاجتماع على إمام واحد، وإظهار فضيلته بالاجتماع عليه. فإذا صلى طائفتان بإمامين، فصلّى كل طائفة الصلاة التامة على مذهب أبي يوسف بطلت هذه الحكمة والمصلحة، التي في الاتفاق على إمام واحد. فإذا وضح ما قلناه في أن حكم صلاة الخوف باق إلى الآن،

(1) سورة النساء، الآية: 102.
(2) لقصر ـ و ـ.
(3) سورة التوبة، الآية: 103.
(4) هكذا في ـ و ـ وغير واضحة في قل.
(5) يذكر ـ قل.

فأداؤها على الصفة المذكورة عند ابن المواز توسعة ورخصة. على أن الأحب إليه أن تصلّى كما فعل النبي ﷺ. قال: ولو صلوا بإمام واحد وبعضهم بإمام، وبعضهم أفذاذاً كانت صلاتهم جائزة. قال بعض أشياخي: ومقتضى هذا جواز صلاة طائفتين بإمامين لأنه لو كان علة اجتماع الكل على إمام واحد أن لا يخالف على الائمة ما جاز أن يصلي بعضهم أفذاذاً. لأن ذلك غير جائز لمن جمعه مع الإمام المسجد. وهذا الذي قاله شيخنا مخالف لما ذكرناه من تعليل بعض الناس[1] بثبوت صلاة الخوف إلى الآن لأن الاجتماع على إمام واحد هو المصلحة إلا أن يريد المعلل بذلك تعليل جواز إقامتها على الصفة المذكورة، أو تعليل استحباب ذلك فيكون غير مخالف لما قاله شيخنا لأنه إنما تكلم على ما يجوز لا على ما يستحب. على أن[2] في إلزامه لأبن المواز ما ألزمه نظر. لأن افتراق الأئمة وإظهار جماعتين، وإمامة[3] إمامين ربما كان أثقل من تأخر بعض الناس عن الصلاة عن الإمام وعدوله عن ذلك إلى أن يصلي وحده. وقد تقع صلاة الخوف على صفة يكون المصلي فذاً، بمكان لا يكون حاله فيه كحال من ضمّه المسجد مع الإمام فقد[4] لا يلزم ابن المواز ما ألزمه شيخنا. وتقييد ابن المواز قوله بما ذكره، وإضرابه عن الصلاة بإمامين قد يشير إلى ما قلناه من أنه قد لا يرى الصلاة بإمامين كصلاة البعض بإمام، والبعض أفذاذاً.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما صلاة الخوف في الحضر فإن مالكاً رضي الله عنه أجازها كما يجيزها في السفر. ومنع صلاتها في الحضر عبدالملك بن الماجشون وقال إنما تأولها[5] أهل العلم في / السفر لقوله [و 269] تعالى: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض** ﴾[6]. ورآها مقصورة على السفر لهذه الآية، وأنه ﷺ صلاّها على هذه الصفة في السفر فصارت رخصة لا يقاس عليها. وقد

(1) الناس = ساقطة ـ و ـ.
(2) لأن في إلزامه لابن المواز ـ و ـ.
(3) وإقامة ـ و ـ.
(4) هذا ـ و ـ.
(5) إنما تأولها = ساقطة ـ قل ـ.
(6) سورة النساء، الآية: 101.

كنا قدمنا اختلاف المفسّرين وأهل العلم في هذه الآية وذكرنا ما قيل في هذين الشرطين وهي قوله: ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض** ﴾. وقوله: ﴿ **وإن خفتم** ﴾. ووسعنا الكلام هنالك على هذه الآية بما يغني عن إعادتها ها هنا.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما المأموم فإنه والإمام في صلاة الخوف سيّان في عدد ركعات الصلاة. وقال الحسن وطاوس[1] ومجاهد يصلي الإمام ركعتين وتصلي كل طائفة ركعة. وروي ذلك عن ابن عباس ودليلنا الأخبار الواردة في صلاة الخوف وسنورد نصوصها بعد هذا وقد تضمنت صلاة كل طائفة ركعتين. وأيضاً فإن الإمام والمأموم لا يختلفان في شروط الصلاة فكذلك في عدد الركعات. وأما المخالف فإنه يحتج بقوله تعالى: ﴿**فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم**﴾[2]. وظاهر هذا اقتصار المأموم على ركعة واحدة في صلاة الخوف لأنه أمر تعالى الطائفة الأولى أن تذهب للمدافعة عند سجودها ولم يوجب عليها أكثر من ذلك. فاقتضى الظاهر اقتصارها على ركعة واحدة في صلاة الخوف. وهذا غير مسلّم لأن قوله تعالى: ﴿ **فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم** ﴾. فتأوله من يقول إن الطائفة الأولى تكمل صلاتها قبل الإنصراف على أن المراد به إذا صلوا الركعة الأخرى التي بقيت عليهم. وعبّر عنها بالسجود. لأنه قد يعبر عن الركعة بالسجود. ويعضد هذا التأويل قوله: ﴿ **فإذا سجدوا** ﴾. فظاهره سجود ينفردون به. وهذا هو السجود الذي يكمّلون به أفذاذاً ما صلوه مع الإمام. ويتأوله من يقول أنهم ينصرفون قبل الإكمال ثم بعد ذلك يكملون، على أن المراد به فليكونوا من ورائكم وهم في حكم الصلاة. ويحتج هؤلاء المتأولون لهذين التأويلين بما ورد في الآثار من صفة صلاة الخوف.

وأما ما وقع في بعض الآثار فقد كنا قدمنا في صلاة المسافرين من أن صلاة الحضر أربع والسفر ركعتان والخوف ركعة. فالمراد[3] ركعة تفعل مع الإمام على أنها جملة ما يصلّى. فإن قال المخالف بأن صلاة السفر لمّا رُدّت

---

(1) طاوس = ساقط ـ و ـ.

(2) سورة النساء، الآية: 102.

(3) فالمراد به ـ قل.

إلى النصف من صلاة الحضر لمشقة السفر، فكذلك صلاة الخوف تردّ إلى نصف صلاة المسافر لمشقة الخوف. فيكون المسافر يتشطر صلاته للخوف كما شطرت صلاة الحضر لمشقة السفر. قيل له قد أثبت الشرع لمشقة الخوف تخفيفاً وهو تغيير الهيئة فلم تَعْرُ مشقة الخوف من إثبات تخفيف كما أثبت مشقة السفر تخفيفاً بسببها. وإذا كان هذا هكذا وجعل الشرع التخفيف لمشقة السفر في العدد، والتخفيف لمشقة الخوف في الهيئة، فليس لنا أن نقترح عليه في تعيين التخفيف، وهذا يرد ما قالوه.

والجواب عن السؤال الخامس: **أن يقال**: اختلف الناس في المختار في صلاة الخوف. فذهب مالك رضي الله عنه إلى أن الإمام يصلي بطائفة شطر الصلاة ركعتين إن كانت حضراً أو ركعة إن كانت سفراً ويتم المأمومون لأنفسهم بقية صلاتهم ويكون الإمام منتظراً للطائفة الثانية. فإذا أتم من خلفه وانصرف للقتال أتت الطائفة الأخرى وصلّى بهم شطر الصلاة وهو الذي بقى عليه: ركعتين إن كانت حضراً أو ركعة إن كانت سفراً. واختلف قوله هل ينتظر الطائفة الثانية إذا فرغ من صلاته حتى تقضي ما فاتها فيسلم بهم أو يسلم هو منفرداً ثم يقضون بعد سلامه؟ وذهب أشهب إلى أن الطائفة الأولى إذا صلّى بهم الإمام شطر صلاته فإنها لا تكمل بقية صلاتها. بل تنصرف للقتال ثم تأتي الطائفة الأخرى فيصلي بها ما بقي عليه من الصلاة ثم تكمل صلاتها وتنصرف ثم تأتي الطائفة الأولى فتقضي. هكذا قال في مدونته، وإن كان قد نقل عنه خلاف هذا وأنه روى حديث ابن عمر، وفيه أن طائفة صلّت ركعة ثم تأخرت إلى جهة العدو من غير أن تسلم ثم أتت الأخرى فصلّى بهم الركعة الثانية وسلم. ثم قامت كل طائفة فأتمت. وإن أشهب أخذ بهذا الحديث. قال ابن حبيب: فإذا اشتغلت الطائفتان بالقضاء صار الإمام وحده فيه لهما[1] فحمل ابن حبيب على أشهب أنه ذهب إلى أن الطائفتين يقضيان معاً. والذي نقلناه عنه أولى، وهو الذي في مدونته. وقد نقل بعض أصحابنا البغداديين عن أشهب أنه يقول بقول أبي حنيفة. ومذهب أبي حنيفة أن الطائفة الأولى إذا / صلّت ركعة مع الإمام [و 270]

(1) هكذا وهو غير واضح.

انصرفوا إلى جهة العدو وهم في الصلاة. وأتت الطائفة الأخرى فصلّى بهم ركعة وسلم ثم تنصرف * هذه الطائفة إلى العدو *[1] وتعود الطائفة الأولى * إلى موضع الإمام فتصلي ركعة وتسلم *[1] ثم تنصرف إلى العدو. ثم تأتي الطائفة الثانية إلى موضع الإمام وتصلي ركعة وتسلم * ورأيت في بعض كتب *[1] أصحابه أن الطائفة الأولى لا تقرأ فيما تكمل به صلاتها. والطائفة الثانية تقرأ فيه. فجعل أبو حنيفة قضاء الطائفتين مرتباً على حسب السبق تكمل[2] الطائفة الأولى صلاتها أولاً[3]. ثم تكمل الثانية بعدها[4] وهذا لم ينقل عن أشهب وإنما نقل عنه ما حكيناه عن مدونته من أن الطائفة الثانية تكمل صلاتها وتنصرف ثم تأتي الطائفة الأولى فتقضي ما بقي عليها. وما حكيناه مما أضافه ابن حبيب إليه. وكلاهما خلاف ما حكيناه عن أبي حنيفة من[5] رتبة الإكمال. وإنما الموافقة بينه وبين أبي حنيفة في أن الطائفة الأولى لا تكمل قبل فراغ الإمام.

وأما الشافعي فإنه اختلف قوله: فأخذ مرة في الطائفة الأولى بمذهب مالك في أنها تكمل صلاتها قبل فراغ الإمام. وأخذ مرة أخرى بأنها لا تكمل إلا بعد الفراغ كطريقة أبي حنيفة وأشهب في ذلك على الجملة. وأخذ مرة أخرى بأنه يصلي في السفر بكل طائفة ركعتين.

وسبب هذا الاختلاف اختلاف الأحاديث. فقد رويت في ذلك أحاديث كثيرة مشتملة على صفات مختلفة. وقد ذكر ابن القصار أنه ذكر أن النبي ﷺ صلاّها[6] في عشرة مواضع. قال والذي استقر عند الفقهاء: بطن النخيل، وعُسفان وذات الرقاع. وقد أشار غير ابن القصّار أيضاً إلى كثرة الأحاديث

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ.
(2) بكمال ـ و ـ.
(3) أولى ـ و ـ.
(4) بعده ـ و ـ.
(5) في ـ و ـ.
(6) صلّى ـ و ـ.

الواردة فيها. وقد ثبت عنه ﷺ أن الطائفة الأولى أتمت ثم انصرفت للقتال ثم أتت الطائفة الأخرى فصلّى بها. واختلفت الرواة هل سلّم بهم أو سلّم وحده؟ وعلى هذا الأثر عوّل مالك رضي الله عنه. واختلف قوله في سلام الإمام بالطائفة الثانية لاختلاف الرواة في ذلك. وقال ابن عمر صلّى بنا النبي ﷺ صلاة الخوف بإحدى الطائفتين ركعة. والطائفة الأخرى مواجهة العدو ثم انصرفوا وقاموا مقام أصحابهم. وجاء أولئك فصلّى بهم ركعة ثم سلّم النبي ﷺ ثم قضى هؤلاء ركعة، وهؤلاء ركعة[1]. وبهذا الأثر أخذ أبو حنيفة وأشهب. قال أصحاب أبي حنيفة: ما وصفناه من صلاة الخوف رواه ابن مسعود وابن عمر.

وأما القول الثالث الذي حكيناه عن الشافعي فقد روي أنه ﷺ صلّى بكل طائفة ركعتين. قال بعض أصحابنا إن ثبت الحديث حمل ذلك على أنه فعل ذلك في الحضر لأنه لم ينقل أنه سلّم من كل ركعتين. وقال بعض أصحاب الشافعي أنه ﷺ صلّى بذات الرقاع بكل طائفة ركعتين. والمراد به ركعة مع الإمام وركعة في حكم صلاة الإمام. فهؤلاء حملوه على السفر وتأولوه عليه. وما حكيناه من أصحابنا تأول الرواية مطلقة على صلاة الحضر. وقد رجح أصحابنا ما تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿ **فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم** ﴾[2]. وظاهر هذا أنهم إنما يكونون من وراء الإمام ومن معه إذا سجدوا سجوداً ينفردون به. ولا يتصور ذلك إلا بما قلناه من أنهم يكملون الصلاة قبل الانصراف. ولو كان المراد انصرافهم قبل الإكمال. كما قال أبو حنيفة، لقال فإذا سجدت بهم وإذا سجدوا معك فليكونوا من ورائكم. والعدول عن هذا إلى ما يقتضي ظاهره سجوداً ينفردون به يرجح ما تعلق به مالك من الآثار. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك** ﴾. يقتضي ظاهره ردّ قول من قال إن الطائفة الثانية تحرم مع الإمام وهي في القتال لأنه وصف هذه الطائفة بأنها لم تُصلّ قبل أن تأتي. وقد جعله بعض الناس أيضاً ظاهراً في أن

(1) أخرجه النسائي. بلفظ قريب من هذا. شرح السيوطي والسندي ج 3 ص 172.
(2) سورة النساء، الآية: 102.

الطائفة الثانية تصلي * جميع صلاتها *[1] قبل الانصراف لقوله: فليصلوا معك. وهذا يقتضي أنهم يصلون جميع صلاتهم معه. وكونه ظاهراً فيما أشرنا إليه في ردّ مقالة من قال: تحرم الطائفة الثانية وهي في القتال مع الإمام، أظهر وأوضح. وقد رُجحّت طريقة أبي حنيفة وأشهب بأنه إذا كان لا بدّ من الخروج عن أصل معهود في الصلاة، إما المشي والسعي في الصلاة، وإما إكمال الصلاة وأداؤها قبل أداء الإمام لها، كان تسهيل المشي وإلغاء حكمه أولى من إلغاء مخالفة الإمام وأداء الصلاة قبل أدائه. لأن المشي في الصلاة له نظير في الشرع كمشي الراعف عند من رآه ومشي من عليه الحدث. وأداء الصلاة قبل الإمام لا نظير له في الشرع. فكان ما له نظير أولى مما لا نظير له. وأجاب أصحابنا عن هذا بأنه إذا كان / لا بدّ من مفارقة الإمام وترك اتباعه * فيما يفعل إما بالانصراف *[2] كما قال أبو حنيفة وأشهب * وإما بالإكمال كما *[2] قال مالك كان الإكمال أولى لأنه ليس فيه مفارقة إمام يلزم اتباعه فيما يفعل * وإذا لم يلزم اتباعه فيما يفعل *[3] فلا معنى لمنع المخالفة عليه * بالأداء قبله *[2] لأنه قد سقط حكم إمامته عن الطائفة الأولى حتى لو أحدث لم تفسد عليهم الصلاة * وإذا كنا نقول بأنهم *[4] خرجوا عن إمامته حتى لو أفسد صلاته ما أفسدها عليهم كان الإكمال أولى بأقرب موضع. وصلاة الخوف إنما وضعت للتحرز من العدو والاحتياط منه، ومقابلتهم العدو وهم في غير الصلاة أوثق وأحصن من تقسيم خاطرهم بين أمرين حفظاً للصلاة والتحفظ من العدو. وقد قال سحنون إذا صلّى ركعة من صلاة الخوف في السفر ثم أحدث قبل قيامه إلى الثانية فليُقدم من يقوم بهم ثم يثبت المستخلف. ويتم من خلفه ثم تأتي الطائفة الأخرى فيصلي بهم ركعة ويسلم. ولو أحدث بعد قيامه إلى الثانية فلا يستخلف لأن من خلفه خرجوا من إمامته حتى لو تعمد حينئذ الحدث أو الكلام لم تفسد عليهم.

[و 271]

(1) ساقط - و -.
(2) محو في - و -.
(3) ساقط - و -.
(4) محو - و -.

فأنت ترى سحنوناً لم يأمره بالاستخلاف ولا جعل إفساده إفساداً عليهم، وإذا كان الأمر كما قال وخرجوا من إمامته فلا معنى لمنعهم الأداء قبل أدائه. وقد ذكرنا أنه اختلف قول مالك في انتظار الإمام الطائفة الثانية ليسلم بهم. وما ذكرناه من هذا الترجيح يشعر بأن الأولى سلام الإمام قبل إكمال الطائفة الثانية. لأنه لا داعي يدعو إلى قضائهم وهم في حكمه ومخالفتهم له في فعله. فكان الأولى لهم أن يقضوا بعد سلامه، والأصل أن لا ينتظر الإمام من خلفه. ولم يختلف في أن الإمام لو صلّى فذا بعض صلاته أنه لا ينتظر المسبوق حتى يقضي فيسلم به. وإذا كان هذا الأصل في صلاة الأمن، فصلاة الخوف كذلك إذا لم يوجد ما يدعو إلى مخالفته الأصل فيها. وأما ما ذكره القاضي أبو محمد من الاختلاف في انتظار الإمام الطائفة الثانية وهو جالس في جلوسه المشروع. أو ينتظرها إذا قام من جلوسه، فإن ابن حبيب ذكر أن مالكاً قال في صلاة المغرب يصلّي بالطائفة الأولى ركعتين ويثبت جالساً. ثم رجع فقال يقوم حتى تتم هي وتأتي تلك. وإن شاء سكت أو دعا. قال وهذه لا يقرأ فيها في قيامه لأنه لا يقرأ فيها بغير أم القرآن فخالفت غيرها. قال بعض أشياخي في الإمام إذا قلنا إنه لا ينتظر الطائفة الثانية إلا قائماً وإن كان في جلوس مشروع اختلف فيه: فقيل يقرأ الحمد وقيل لا يقرأها حتى يأتي الآخرون. ولأشهب في مدونته ولبعض أصحابنا في المبسوط أيضاً أنه يستفتح القراءة بالطائفة الثانية بالحمد. قال وهو أصوب لأنه ذكر في الحديث أن الطائفة أتت فصلّى بها ركعة[1]. وظاهره أنه قرأ بهم ولو كان قرأ قبل مجيئهم لقال أتت الطائفة الثانية فركع بهم. وقال بعض أصحاب الشافعي إذا قام الإمام إلى الثانية نوت الطائفة الأولى مفارقته وصلّوا ركعة أخرى لأنفسهم وانصرفوا. وتأتي الثانية فيصلي بهم ركعة. فإذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة قاموا فأتموا لأنفسهم في أصح القولين فيصلون ركعة لأنفسهم فإذا تشهدوا سلّم بهم.

وإذا كان الحكم أن يقسم الإمام صلاة الخوف شطرين بين الطائفتين فما

(1) أتمت صلاتها ـ قل.

حكم ما لا يشطر كصلاة المغرب؟ عندنا[1] أنه يصلي بالطائفة الأولى ركعتين وبالثانية ركعة. وخيّرته الشافعية بين هذا الذي قلناه وبين عكسه يصلي بالأولى ركعة وبالثانية ركعتين. وقال الحسن يصلي بكل طائفة ثلاث ركعات. والردّ عليه أن الآية ظاهرها يقتضي[2] أن تصلي الطائفتان معه صلاة واحدة. والحسن جعلهما يصليان معه صلاتين. وأيضاً فإن الذي قال بهذا يؤدي إلى تفضيل طائفة على طائفة بأن تصلي إحداهما خلفه وهو يصلي فرضاً، والأخرى تصلي خلفه وهو يصلي نفلاً، ولا سبيل إلى التفضيل إذا لم يدْع إليه داع كما دعا إليه في التفضيل في عدد الركعات إذ الثلاث لا تتشطر، وجعلناه نحن * يفضل الأولى حتى تكون الطائفة الثانية *[3] لا تجلس في غير موضع جلوس، وتجري صلاة الخوف بين الإمام والمأموم على سنتها في الأفعال المعهودة إلا ما استثناه الشرع من مخالفة الهيئة المختصة بصلاة الخوف.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إذا جهل الإمام فصلّى صلاة المغرب بكل طائفة ركعة فاختلف فيه. فحكى ابن حبيب أن صلاة الأولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة. وقال سحنون: صلاة الإمام وصلاة من خلفه فاسدة، لأن ترك سنتها. وكذلك إن صلّى بالأولى ركعة، وبالثانية ركعتين لوقوفه في غير موضع قيام. وكذلك قال سحنون فيمن صلّى صلاة الخوف في الحضر بكل طائفة ركعة، أن صلاة الإمام، وجميع من خلفه فاسدة. وذكر ابنه عن بعض أصحابنا أن صلاة الإمام، وصلاة الثانية والرابعة / تامة * وصلاة [و 272] الأولى والثالثة فاسدة. وعندي أن هؤلاء إنما أفسدوا صلاة الطائفة الأولى والثالثة لانفرادهم بفعل ما يلزمهم أتباع الإمام فيه لأن الطائفة الأولى حقها أن تصلي معه ركعتين، فإذا صلت خلف الإمام ركعة واحدة ثم خرجت عن إمامته في الثانية التي من حقها أن تتبعه فيها، فقد أفسدت صلاتها. وكذلك الطائفة الثالثة حقها أن تتبعه في الرابعة، فإذا لم تفعل فقد أفسدت صلاتها. وأما الطائفة

(1) عندنا = ساقطة ـ و ـ.
(2) يقتضي = ساقطة ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

الثانية والرابعة فهم في حكم *[1] المسبوق ومن فاتته بعض الصلاة. لأن من صلّى الركعة الثانية كأنه من الطائفة التي تصلي شطر الصلاة الأولى * وفاتهم *[1]. . . . .[2] بعض ما شأنهم أن يصلوه مع الإمام فلا يفسد ذلك صلاتهم. وكذلك الطائفة الرابعة أيضاً حكمهم حكم من فاته بعض ما شأنه أن يصليه مع الإمام فلا تفسد صلاتهم. وكذلك وجه ما حكاه ابن حبيب في صلاة المغرب من فساد صلاة الطائفة الأولى، إنما ذلك لما قلناه من أنها خرجت من إمامة من يلزمها أتباعه في الركعة الثانية. وأما الطائفة الثانية فهم في حكم المسبوق، فصلاتهم صحيحة على هذا الأصل. والطائفة الثالثة كأنها لم تخالف ما أمرت به الطائفة الثانية إذا قسم الإمام الصلاة بينهم على ما قلناه وأقاموها على سنتها. وأما سحنون فإنه اعتل بقوله في إفساد صلاة الجميع لمخالفتهم سنّة صلاة الخوف. وإذا وضُح ما قلناه من أن الطائفة الثانية تكون في حكم المسبوق فإنها إذا كانت كذلك فقد اجتمع عليها بناء وقضاء. وحكم ذلك إذا اجتمع[3] قد قدمناه فيما سلف من هذا الكتاب. ولابن القاسم في العتبية في مدرك الركعة الثانية من المغرب من الطائفة الأولى أنه إذا وقف الإمام في الثالثة أتمّ القوم، ولا ينبغي لهذا أن يقضي الركعة إلا بعد سلام * الإمام لأن الطائفة الأولى إنما *[4] تبنى ولا تقضى. قال عنه ابن سحنون: ويقف هذا مع الإمام حتى تأتي الطائفة الثانية فيصلي معهم * ركعة ثم تقضي الأولى بعد سلام الإمام. وقال سحنون في أحد قوليه: يصلي ركعتين قبل سلام الإمام. ومن وقف على ما قدمناه من أحكام القضاء والبناء علم سبب هذا الاختلاف *[4].

والجواب عن السؤال السابع: أن يقال: قد تقرر بما قدمناه أن صلاة الخوف شرعت على تلك الهيئة للتحرز من العدو. فكل ما كان أحرز، رُجّح على غيره ما لم يمنع منه دليل. ولقد قال الشافعي في آخر قوليه، وداود: يجب حمل السلاح في صلاة الخوف لما كان ذلك أحوط. ولقوله تعالى: ﴿ فلتقم

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ.
(2) محو ـ و ـ.
(3) هكذا ولعل الصواب أجتمعا.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

طائفة منهم معك وليأخذوا أسحلتهم ﴾[1]. فإذا علم أن القصد بهذه الهيئة لهذه الصلاة ما ذكرناه، لم تستعمل هذه الهيئة في صلاة الآمن[2]. وقد خرّج مسلم أن العدو لما كان في القبلة صف النبي ﷺ الناس خلفه صفين فكبّر وكبروا معه ثم ركع وركعوا معه ثم سجد وسجد الصف الذي يليه خاصة، ثم قام وقام الصف الذي سجد معه. وانحدر الصف المؤخر فسجدوا ثم قاموا. وتقدم المؤخر وتأخر الصف المتقدم ثم ركع النبي ﷺ وركعوا معه ثم سجد الصف الذي يليه الذي كان مؤخراً. وقام الصف المؤخر في نحر العدو. فلما قضى النبي ﷺ الصلاة والصف الذي يليه انحدر الصف المؤخر فسجدوا ثم سلّم النبي ﷺ بهم جميعاً[3]. قال بعض أشياخي اختلف إذا كان العدو في القبلة. هل يصلي بهم جميعاً أو بالطائفتين؟ وهذا الذي ذكر من كتاب حديث مسلم صفة حسنة عند شيخنا هذا ولأشهب في المجموعة إذا كان العدو في القبلة وأمكنه أن يصلي بالناس جميعاً فلا يفعل[4] لأنه يتعرض أن يفتنه العدو ويشغله وليصل بطائفتين سنّة صلاة الخوف. وقال في مدونته فإن صلّى بهم طائفة واحدة أجزأهم. وقالت الشافعية إذا كانوا في السفر وكان العدو في غير جهة القبلة ولم يأمنوهم وكان في المسلمين كثرة، فرّقهم الإمام فرقتين وذكروا صفة صلاة الخوف. وقالوا إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة قاموا فأتموا لأنفسهم في أصح القولين فيصلون ركعة لأنفسهم، والإمام ينتظرهم جالساً. فإذا تشهدوا سلّم بهم. فأنت ترى ما ذكره في كتاب مسلم من صلاته ﷺ على هذه الهيئة المذكورة طائفة واحدة لما كان العدو في جهة القبلة ولم تدع ضرورة إلى قسمتهم على طائفتين. وقال ابن عبدالحكم إذا كانوا طالبين وعدوهم منهزم مغلوب إلا أن طلبهم أثخن في قتلهم فصلاتهم بالأرض صلاة أمن أولى من الصلاة على الدواب. وقاله الأوزاعي. أما الطالب فينزل وأما المطلوب فيصلي على دابته إلا أن يخاف

(1) سورة النساء، الآية: 102.

(2) فإذا علم أن القصد بهذه الصلاة ما ذكرنا لم نستعمل هذه الآية في صلاة الآمن ـ قل.

(3) الحديث المذكور مروي بالمعنى. انظر باب صلاة الخوف من كتاب صلاة المسافرين ح307 ـ 308.

(4) فلا يفعل = ساقطة ـ و ـ.

الطالب أن يكِرّ عليه. ابن حبيب وهو في سعة وإن كان طالباً ألا ينزل ويصلي إيماء لأنه مع عدوه بعد، ولم يصر إلى حقيقة أمن وقاله مالك. وقال ابن المواز وابن حبيب إذا خاف المسلمون أن يخرج عليهم العدو ولم يروه فصلوها فهي تامة. ابن حبيب وتكون طائفة بإزاء[1] الموضع الذي خافوا مجيئهم منه. قال أشهب وكذلك لو رأوا شيئاً ظنوه العدو فصلوها ثم ظهر أنه ليس بعدو، فلا شيء عليهم. ابن المواز أحب إليّ أن يعيدوا وإذا / صلّى بالطائفة الأولى ركعة [و 273] فذهب الخوف * فليتم بمن معه وتصلي الأخرى بإمام آخر ولا يدخلون معه قاله ابن القاسم ثم رجع فقال لا بأس أن يدخلوا معه *[2]. وقال ابن مسلمة إذا صلّى بطائفة ركعة فأتم بعضهم وانصرف * وبقي بعضهم *[2] لم يتم حتى ذهب الخوف * أجزت صلاة من أتم وانصرف *[2]. وأما من لم يصلّ الركعة الثانية فلا يفارق الإمام. ولا ينتظر الإمام أحداً. ويقرأ الإمام ويتبعه من لم ينصرف فأمر ابن مسلمة ها هنا باتباع الإمام في هذه الركعة من أحرم على أن يصليها فذاً. وحكم من وجبت عليه أن يصلي فذاً ألا يقضي في جماعة. ولكن هذا ليس بقضاء، ولكنه بنى على أن يحرم على[3] أن يفعله فذاً لعلة ما. فإذا ذهبت العلة بقي على حكم الإمام. ولو صلّى الإمام بالناس طائفة واحدة، لأنه كان في أمن، فلما صلّى ركعة حدث الخوف فينبغي أن يفارقه بعضهم ليكونوا وجاه العدو. فإذا صلّى بمن معه عادت الطائفة التي فارقته فتصلي لأنفسها ركعة، بقية صلاة الإمام.

والجواب عن السؤال الثامن: **أن يقال: إذا اشتد الخوف** صلّوا بحسب الطاقة. فإن كان إنما يخاف عند **السجود خاصة، أومأ** إليه، وإن خاف إذا ركع أومأ للركوع، وإن خاف أن يستقبل **القبلة استدبرها. قال** ابن حبيب إذا كانوا في القتال فليؤخروا إلى آخر الوقت. **ثم يصلون حينئذ** على خيولهم ويومئون وهم في قتالهم مقبلين ومدبرين وإن احتاجوا إلى الكلام في ذلك لم يقطع ذلك صلاتهم.

---

(1) بإزاء = ساقط ـ و ـ.

(2) ما بين النجمين محو في ـ و ـ.

(3) ولكنه بنى أحرم على أن يفعله ـ و ـ.

ابن المواز: إذا قاتلوا في البحر صلوا صلاة الخوف فإن لم يقدروا إلا وهم في القتال صلوا في القتال إذا خافوا فواتها. وإن لم يقاتلوهم حتى دخلوا في الصلاة فأتاهم العدو فرماه المسلمون بالنبل لم يقطع ذلك صلاتهم وكذلك لو انهزموا لم يقطعها ذلك.

ابن حبيب: ولا بأس أن يصلوا صلاة الخوف في البحر في سفينة أو سفن[1].

أشهب: لو بلغ بهم الخوف ما يؤدي إلى أن يصلوها[2] بطائفتين على الدواب لجاز. ولكن نظن إن قدروا على أن تكون الطائفة كافية للأخرى. كذلك أنهم يقدرون أن يصلوا بالأرض. وإذا خاف الراكب من العدو صلّى على دابته قائمة إلى القبلة، فإن خاف إن وقف بها، فحينئذ يصلي إيماء إلى حيث توجهت. ومراد أشهب أنه يومىء أيضاً، وإن صلّى عليها مستقبل القبلة. وإذا خاف الإنسان أن يقف صلّى جالساً وسجد بالأرض. ويصلي المسايف والمقاتل بقدر طاقته ولا يضره العمل فيها كما لا يضره قتل العقرب. والخائف من اللصوص والسباع يؤخر إلى آخر الوقت ثم يصلي، فإن أمن في الوقت أعاد ولا يعيد في خوف العدو.

وقال المغيرة فيهما، وقالت الشافعية: إذا اشتد الخوف صلّوا رجالاً وركباناً مستقبلي القبلة، وغير مستقبليها ويومئون بالركوع والسجود، ويضربون الضربة والضربتين والطعنة والطعنتين إذا احتاجوا فإن والَوْا بين ثلاث ضربات أو ثلاث طعنات بطلت صلاتهم إلا أنهم يمضون فيها كي لا يخلو الوقت من الصلاة ويعيدون. وقال بعضهم لا تبطل صلاتهم، وإن كثر العمل. وقال أبو حنيفة: لا يصلوا في هذه الحالة ويؤخروا الصلاة. ويحتج بأنه ﷺ أخر الصلاة يوم الخندق ولم يصلّ. وأجيب عن هذا بأن أبا سعيد الخدري قال كان ذلك قبل

---

(1) أو سفينتين ـ قل.
(2) أن يصلي ـ قل.

نزول صلاة الخوف: ﴿ فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً ﴾[1]. ومنع أبو حنيفة أيضاً صلاتهم ركباناً جماعة لأجل أنه يصير بينهم حائل وهو الطريق. والطريق عنده يمنع من فعل الجماعة. وكذلك أيضاً منعت الشافعية ترك القيام في صلاة الخوف وهذا لا معنى له إذا منع منه الخوف. وقالت الشافعية إذا صلّى ركعة راكباً لشدة الخوف. ثم أمن لم يتمها راكباً. فإن ترك[2] ولم ينحرف عن القبلة بنى عليها. وإن صلّى ركعة على الأرض وهو آمن ثم لحقه شدة الخوف فركب استأنف على ظاهر مذهبهم. وقال أبو ثور يبني في حال النزول والركوب. وأجابوه عن ذلك بأن النزول عمل قليل يعفى عنه والركوب عمل كثير فلم يُعْفَ عنه. وقال مكحول إن صلّى ركعة بهم ثم دهمهم العدو وقد بقيت على كل طائفة ركعة فليصلوا إيماء حسبما[3] كانت وجوههم. وقال سحنون يصلون سعياً وركضاً كيفما قدروا. وقالت الشافعية إذا رأوا إبلاً فظنوا بها عدواً وأخبرهم مُخبر بالعدو فصلوا صلاة شدة الخوف ثم بان أنه لم يكن عدو لزمتهم الإعادة في أحد القولين وهو قول أبي حنيفة. ولا يلزمهم في القول الآخر أن يعيدوا وقد قدمنا نحن ما قاله أصحابنا في جميع هذه المسائل التي حكيناها هنا عن المخالفين.

(1) سورة البقرة، الآية: 239.
(2) نزل ـ قل.
(3) حيثما ـ قل.

باب صلاة[1]العيدين

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: صلاة العيدين سنّة مؤكدة[2]. ووقتها إذا أشرقت الشمس.

[و 274] **قال / الفقيه الإمام رضي الله عنه**: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن صلاة العيدين سنّة مؤكدة؟.

2 ـ ومن الذي يخاطب بها؟.

3 ـ وما حكمها إذا فات وقتها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: صلاة العيدين عندنا[3] سنّة. قال مالك في المختصر صلاة العيدين سنّة لأهل الآفاق. وكذلك الظاهر من مذهب الشافعية أنها سنّة. ومنهم من قال: هي من فروض الكفايات. وبه قال ابن حنبل. وقال أبو حنيفة هي واجبة وليست بفرض. فدليلنا على كونها سنّة فعل النبي ﷺ لها، وإقامته إياها في الجم الغفير متكررة بتكرر الأعوام. ودليلنا على نفي الوجوب حديث الأعرابي وقوله للنبي ﷺ لما ذكر له الخمس صلوات. قال: هل عليّ غيرها؟ قال: إلا أن تطوع[4]. وهذا يثبت نفي الوجوب عن الصلوات الخارجة عن الصلوات الخمس. وأيضاً فإنها صلاة ذات ركوع لم

---

(1) صلاة = ساقطة ـ و ـ.

(2) واجبة = الغاني.

(3) عندنا = ساقطة ـ و ـ.

(4) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما. فتح الباري ج 1 ص 114.

يشرع لها أذان ولا إقامة بحال. فلم تكن واجبة بالشرع ابتداء كسائر النوافل. ولا ينتقض قياسنا هذا بصلاة الجنازة[1] لأنها ليس فيها ركوع، ولا بصلاة من لا تُسنّ له الإقامة والأذان كالمرأة تصلي الفرض منفردة لأنا قلنا بحال. وصلاة[2] المرأة لو أوقعتها في جماعة سنّ لها الأذان والإقامة، ولا بالنافلة المنذورة لأنها لم تجب ابتداء بالشرع. وأما ابن حنبل فإنه يحتج بأنها صلاة يتكرر فيها التكبير في حال القيام. فكانت من فروض الكفايات، كصلاة الجنازة. وهذا إن خولف في أصله وقلنا بأحد القولين عندنا أن صلاة الجنازة سنّة وليست بفرض لم يصح له القياس لممانعته في الأصل. وإن قلنا إن صلاة الجنازة فرض على الكفاية فليس تكرر التكبير علّة في[3] الفرضية فيقاس عليها، وإن نحا به ناحية الشبه. فأما الشافعية فناقضته بصلاة الاستسقاء لأنها ترى تكرير التكبير ومع هذا فليست بفرض. وأما نحن فإنا إن سلمنا قياس الشبه قابلناه بشبه آخر وهو ما قدمناه من أنها صلاة لا يؤذن لها ولا يقام، على نحو ما ذكرناه[4] في قياسنا من شبهها بالنوافل. بل شبهنا أحق. ويكاد أن يكون فيه تلويح مقصودنا[5] لأن الأذان دعاء الجماعة إلى الصلاة. والدعاء إلى الصلاة واقتضاء فعلها أشْعَرُ بالوجوب من ترك الأذان والإقامة. وأما أبو حنيفة فإنه قاسها على الجمعة لعلّة[6] أنها شرعت لها الخطبة وهذا غير مسلّم. لأنه يرى الجمعة فرضاً[7]. وصلاة العيد عنده[8] ليست بفرض وإن كانت واجبة فلم يطابق الفرع الأصل. وأيضاً فإن الخطبة بدل من الركعتين على ما حكيناه في باب صلاة الجمعة. ولهذا قدمت الخطبة على صلاة الجمعة. والخطبة في صلاة العيد ليست ببدل من ركعتين، وإنما القصد

(1) الجنائز ـ قل.
(2) ولا صلاة ـ و ـ.
(3) في = ساقطة ـ قل.
(4) قدمناه ـ قل.
(5) بمقصودنا ـ قل.
(6) بعلة ـ قل.
(7) فرضاً = ساقطة ـ و ـ.
(8) عنده = ساقطة ـ و ـ.

بها الوعظ والتعليم. فلما لم تكن الخطبة في معنى الخطبة لم تكن الصلاة[1] كحكم الصلاة. واختصاص الجمعة بالآذان والإقامة يشعر بالمخالفة[2] على حسب ما قدمناه وسنتكلم على الأذان لصلاة العيد إن شاء الله تعالى.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الحواضر فإن الرجال المقيمين فيها يخاطبون بصلاة العيدين. واضطرب المذهب في أهل القرى الذين لا تجب عليهم جمعة. وفي المسافرين، والنساء والعبيد، والصبيان. فقال مالك في أهل القرى يصلون صلاة العيدين كما يصلي الإمام يكّبرون مثل تكبيره: يقوم إمامهم فيخطب بهم خطبتين. قال وأحب ذلك إليّ أن يصلي أهل القرى صلاة العيدين. ولمالك في العتبية إنما يجمّع في صلاة العيدين من تلزمه الجمعة. قال ابن القاسم وإن شاء من لا تلزمه الجمعة أن يصلوها بإمام فعلوا ولكن لا خطبة عليهم فإن خطبوا فحسن. ولو تركوا الجمعة وهي عليهم فعليهم أن يصلوا العيدين بخطبة وجماعة. ولمالك في المجموعة في القرية فيها عشرون رجلاً أرى أن يصلوا العيدين. قال عنه ابن نافع ليس ذلك إلا من عليه الجمعة. قال أشهب أستحب ذلك لهم * وإن لم تلزمهم الجمعة *[3] قال أشهب عن مالك وينزل لها من ثلاثة * أميال وفي مختصر *[3] ابن شعبان وليس من أمر الناس أن يجمع * أهل القرى *[3] في الفطر والأضحى إذا لم تكن عليهم أئمة * فإن صلّوا فلا بأس *[3] وقد يصلي بهم رجل منهم ويخطب بهم. وقد قيل إذا كانت قرية فيها عدد وحضر يوم العيد * صلّى بهم رجل منهم *[3] وخطب ولو كانوا قليلاً أجزأتهم صلاتهم من غير خطبة. وإذا كان في قرية نحو * من عشرين لم أر أن يصلوا صلاة العيدين *[4] ولا يصلي العيدين / إلا من وجبت عليه صلاة الجمعة. ابن شعبان وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه * والزهري وأبو حنيفة وأصحابه وإسحق لا صلاة عيد إلا في مصر جامع.

[و 275]

---

(1) الصلاة = ساقطة ـ و ـ.

(2) المخاطبة ـ و ـ.

(3) ما بين النجمين = بياض بـ ـ و ـ.

(4) ما بين النجمين = محو في ـ و ـ.

وأما النساء ومن ذكرنا معهم من الصبيان والعبيد وفي المدونة سألت مالكاً*[1] عن العبيد والنساء والإماء هل يؤمرون بالخروج إلى العيدين؟ وهل يجب عليهم الخروج إلى العيدين؟ قال لا. قلنا له فمن شهدها من النساء والعبيد فلما صلوا أرادوا الانصراف لحاجتهم قال لا ينصرفوا إلا بانصراف الإمام. والنساء إذا لم يشهدن العيد فإن صلّين فليصلين مثل صلاة الإمام ويكّبرن مثل تكبيره. ولا يجمع بهن[2] الصلاة أحد وليس عليهن ذلك إلا أن يشأن ذلك. فإن صلين صلين أفذاذاً على سنّة صلاة الإمام يكبرن سبعاً وخمساً. وإن أردن أن يتركن فليس ذلك عليهن بواجب وكان يستحب ذلك لهن. وقال مالك في المبسوط في الإمام يكون في السفر فتحضر صلاة الفطر و[3] الأضحى. قال ليس ذلك عليه ولم أسمع أحداً ممن مضى صلّى الفطر والأضحى وهو مسافر. وقال أيضاً ليس ذلك عليهم لا جماعة ولا فرادى. ولم أسمع أحداً ممن مضى منع ذلك.

قال أشهب وللرجل منع عبيده من الخروج إليها ولا يمنعهم من صلاة الجمعة[4] إلا أن يُضِرّ به فيما يحتاجهم فيه.

ولا أرى لأهل منى المقيمين بها ممن لم يحج أن يصلوا العيد في جماعة لبدعة ذلك بمنى. ولو صلاّها مصلٍ لنفسه لم أر به بأساً.

قال ابن حبيب: ومن فاتته صلاة العيد فلا بأس أن يجمعها مع نفر من أهله. وهي تجب على النساء والعبيد والمسافرين ويؤمر بها من يؤمر بالصلاة من الصبيان. وفي مختصر ابن شعبان: وليس على المسافر ولا البدوي صلاة العيد. ولا صلاة عيد بمنى. وليس على النساء أن يصلين صلاة العيد في منازلهن ولا يؤمرن بذلك. ولا يصلي من فاتته صلاة العيد في المصلّى. وقد

(1) ما بين النجمين = محو في - و -.
(2) لهن - و -.
(3) أو - قل.
(4) الجماعة - و -.

قال بالمذكور في مختصر عبدالله وهو قول الليث بن سعد. وقال[1] ابن وهب عن مالك في النسوان يشهدن العيدين والعُبدان ثم ينصرفون قبل الخطبة لحوائج أزواجهن وساداتهم؟ قال ترك شهودهم أحب إليّ من انصرافهم قبل الخطبة. ومن دخل على عمل فليتمه. وحكى ابن شعبان عنه أيضاً أن من أتى يوم العيد فوجد الناس قد انصرفوا قبل الخطبة أتى هو إليها. وحكي أيضاً عن مالك وابن أبي ذئب والأوزاعي في الإمام يدخل بالجيش في دار الحرب (   )[2] بها أنهم يخرجون في العيدين ولا يجمعون وليظهروا لُبس السلاح. وفي المدونة فيمن فاتته صلاة مع الإمام إن شاء صلّى وإن شاء لم يصلّ. وإن صلّى فليصل مثل صلاة الإمام ويكبر مثل تكبيره. وقد تضمنت الروايات عند[3] بعض أشياخي اختلاف في جواز التطوع بها لمن سقطت عنه، فقيل بالنهي عنه على كل حال. وقيل بجوازه على كل حال. وقيل بجوازه جماعة، والنهي عنه فذاً. وقد اختلف قول الشافعي أيضاً فقال يصليها المنفرد والمسافر والمرأة والعبد. وقال أيضاً لا تقام إلا حيث تقام الجمعة وهو قول أبي حنيفة. فمن أجاز فعلها للمنفرد والمسافر والمرأة قاسها على سائر النوافل. ومن منع احتج بأنها صلاة شرعت لها الخطبة فلا يفعلها المسافر والمنفرد كالجمعة. وأما ما ذكرناه عن ابن حبيب من الأمر بها لكل أحد ممن ذكرناه[4] عنه فإنه رأى أنها في الأمر بها كالصلوات الخمس. فكل من أمر بالصلوات الخمس أمِر بصلاة العيدين وإن كان الأمران يختلفان. ويحتج بقول أم عطية أمرنا النبي ﷺ في صلاة العيد أن نخرج العواتق وذوات الخدور والحُيّض، وأمر الحيّض أن يعتزلن مصلّى المسلمين ويشهدن الخير ودعوة المسلين. قلت يا رسول الله إحدانا لا يكون لها جلباب قال: تلبسها أختها من جلبابها[5]. وقد قدمنا من مذهبنا أن من صلاها فذاً صلاها كما يصليها الإمام. وقال أحمد يصلي أربعاً. وروي ذلك عن ابن مسعود وقال

(1) وقول ـ و ـ.
(2) فيسموا ـ قل. وكلمة غير واضحة في ـ و ـ ولعلها فتلبثوا.
(3) عن ـ قل.
(4) ذكرنا ـ و ـ.
(5) رواه مسلم ـ كتاب صلاة العيدين.

الثوري إذا شاء * أن يصليها ركعتين أو أربعاً. وقال الأوزاعي يصلي ركعتين *[1] لا يجهر فيهما بالقراءة ولا يكبر كما يكبر الإمام. وقال إن صلاّها في الجبّان[2] صلّى ركعتين * كصلاة الإمام. وإن لم يصلها في الجبّان صلّى أربعاً *[3].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما وقت صلاة العيد. فهو إذا حلّت الصلاة. وذلك بأن ترتفع الشمس وتبيضّ وتذهب عنها الحمرة. وهكذا في النسائي عن النبي ﷺ في وقت إباحة النافلة أن تشرق الشمس وترتفع قِيدَ رمح ويذهب شعاعها[4]. والمراد بالرمح ها هنا رماح الأعراب. قال مالك وقت العيدين أن يخرج الإمام من منزله قدر ما يبلغ. وقد حلت الصلاة، ويغدو / الغادي حين تطلع الشمس. وحكى ابن شعبان في مختصره أن ابن أبي ذئب [و 276] ومالكاً قالا: يعجل الإمام الخروج في الأضحى ويخف ما لا يخف في الفطر[5] لشغل الناس في ذبائحهم وانصرافهم إلى أهليهم بالعوالي وذكر حديثاً أن النبي ﷺ كتب إلى عمرو بن حزم: أن عجل الأضحى وأخرّ الفطر شيئاً وذكّر الناس. وحكى عن مالك وابن أبي ذئب أيضاً: في الإمام ينادي بعدما صلّى[6] العشاء: عجلوا الغدو على اسم الله: أنه من فعل الناس. وهو قول أبي هريرة. وأما منتهى وقت صلاة العيد فزوال الشمس ذلك اليوم. قال مالك إذا لم يثبت عندهم أنه يوم العيد إلا بعد الزوال فلا يخرجوا لها ولا يصلوها ولا في الغد. وإن كان قبل الزوال فذلك عليهم. وقال الشافعي في آخر[7] قوليه تقضى في غد يوم العيد لما خرّجه النسائي أن قوماً رأوا الهلال فأتوا النبي ﷺ، فأمرهم أن يفطروا وأن يخرجوا من الغد[8]. وأجاب أصحابنا عن هذا بأنه يحتمل أن يكون

---

(1) أن يصلي فله أن يصلي ركعتين كصلاة الإمام - و -.

(2) الجبّان: وهي الصحراء والمقبرة.

(3) ركعتين وإن لم يصلّ في الجبّان صلى أربعاً - و -.

(4) سنن النسائي. شرح السيوطي والسندي ج 1 ص 280 من حديث عمرو بن عنبسة.

(5) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب يخفف.

(6) صلوا - قل.

(7) أحد - قل.

(8) الحديث أخرجه أحمد بسنده إلى أنس عن عمومته من أصحاب النبي ﷺ أنه جاء ركب=

أمرهم بالخروج وإظهار الزينة والمباهاة من غير صلاة. ولو كانت هذه الصلاة مما يُقضى في غد يومها لقضيت بعد زوال الشمس من يومها لأنه أقرب لوقتها، ولقضيت أيضاً في اليوم الثالث والرابع من يومها كما تقضى الصلوات الخمس في ذلك. هكذا احتج أصحابنا. ورأيت بعض أصحاب الشافعي قال إذا ثبت العيد بعد الزوال ففيه قولان: أحدهما لا يقضي وهو قول مالك وأبي ثور وداود والمزني. والثاني يقضي وهو قول أحمد. وقال[1] أبو حنيفة يقضي في الفطر في اليوم الثاني وفي الأضحى في اليوم الثالث والثاني. ولنا أيضاً أنها صلاة شرعت فيها الخطبة والجماعة فلم تقض في غد يومها كما لا تقضي صلاة الجمعة يوم السبت إذا فاتت. وأجيب عن هذا بأن الجمعة منقولة من الظهر بشرائط. فإذا فاتت الشرائط رجعت إلى الأصل. قال أصحاب الشافعي إن أمكن جمع الناس من وقت ثبوت العيد جمعهم وصلّى بهم حينئذ. قال أبو حنيفة يؤخر الصلاة[2] إلى الغد بكل حال لأن البيّنة لو قامت في الليل أخرّت إلى الغد. فأجيب عن هذا بأن الليل لا يمكن جمع الناس فيه فلهذا خالف النهار.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وسنتها المصلى دون المسجد إلا في حال العذر، ووقت الغدو إليها بحسب قرب المسافة من المصلى وبُعدها. ويستحب في الفطر الأكل قبل الغدو وفي الأضحى تأخيره إلى الرجوع من المصلى. ومن سنّتها الغسل والطيب والزينة وإظهار التكبير في المشي والجلوس. والتكبير بتكبير الإمام والرجوع من غير الطريق الذي مضى فيه.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لِمَ استحب صلاتها في المصلّى؟.

2 ـ ولِمَ استحب الأكل على صفة ما ذكر.

= إلى النبي ﷺ. فشهدوا أنهم رأوه بالأمس يعنون الهلال فأمرهم أن يفطروا ـ وأن يخرجوا من الغد. قال شعبة أراه من آخر النهار. مسند الإمام أحمد ج 5 ص 57.

(1) وقول ـ قل.

(2) الصلاة = ساقطة ـ و ـ.

3 ـ ولم استحب الغسل والطيب والزينة؟.

4 ـ ولِمَ استحب التكبير على صفة ما ذكر•.

5 ـ ولِمَ استحب في السير والانصراف طريقين؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قال مالك: السنّة في العيد الخروج إلى المصلّى إلا لأهل مكة. فالسنّة صلاتهم إياها في المسجد.

قال مالك لا تُصلى العيدان في موضعين. وقال سحنون في أهل مدينة حَضَرَهم العيد وأصابهم مطر شديد ولم يقدروا على الخروج فصلوا في المسجد فلم يحملهم ولا الأفنية لا أرى لمن بقي أن يجمّعوا الصلاة. وإن أحبوا صلّوا أفذاذاً. وقال بعض أشياخي إن كان الذين ضاق عنهم مصلّى الناس جمْع كثير فإنه يختلف في جمعهم في مسجد آخر على حسب ما تقدم من القول في إقامة الجمعة في جامعين، وإن بقي النفر اليسير فيختلف أيضاً فيهم ويكونون كأصحاب الأعذار في الجمعة.

وقال مالك في المختصر من فاتته صلاة العيد فلا بأس أن يصليها في المصلّى أو في غيره. فإن صلّى في المصلى فليصبر إلى فراغ الخطبة. وفي المبسوط قال مالك، فيمن تلقاه الناس منصرفين من صلاة العيد، إن شاء مضى فصلّى وإن شاء في بيته، وإن شاء ترك.

وقال الشافعي الأفضل أن يصلي الناس صلاة العيد في المسجد إلا أن يضيق بهم فيخرجوا إلى الصحراء لأنها لا تضيق بالناس.

وحجتنا عليهم أن النبي ﷺ كان يصلي في المصلى وداوم على ذلك ولا يداوم إلا على الأفضل. واحتجوا بأنه روي أنه ﷺ صلّى في المسجد فيُحمل ذلك على أنه الأفضل، وفعله في المصلّى على أنه ضاق بالناس المسجدُ. قالوا ولأنها صلاة راتبة بوقت فكان فعلها في المسجد أفضل من فعلها في المصلّى كسائر الصلوات.

[د 277] وأما قول القاضي أبي محمد وقت الغدو إليها بحسب قرب المسافة / فقد كنا قدمنا الكلام على وقتها. وقال مالك: لا بأس بالغدو إليها قبل طلوع

الشمس. وذكرنا قوله أيضاً ويغدو الغادي حين تطلع الشمس. وقال ابن حبيب: يخرجون عند طلوع الشمس أو قربه. وأما الإمام فلا يخرج حتى ترتفع الشمس وتحل السبحة فوق ذلك قليلاً إن كان في ذلك رفق بالناس.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إنما استحب أن يأكل في الفطر قبل الغدو إلى المصلّى وفي الأضحى بعده لما جاء به الأثر من أنه ﷺ: كان لا يخرج يوم الفطر حتى يأكل ولا يطعم في الأضحى حتى يرجع[1]. وفي مختصر ابن شعبان لا بأس أن يأكل في العيدين قبل الغدو ويترك إن شاء. ابن شعبان وقاله يحيى بن سعيد. ويمكن أن تكون المخالفة بين العيدين لأجل أن عيد الفطر كان أمسه الأكل فيه محرماً، فصار الأكل في يومه محللاً فيؤذن بالأكل لتحقيق المخالفة بين اليومين فعلاً كما تحققت المخالفة حكماً. وأما عيد الأضحى فلم يكن الأكل في أمسه محرماً فيبادر إلى المخالفة فعلاً، بل هو يوم يُراق فيه دم قربة ولا يراق إلا بعد الصلاة فاختير تأخير الأكل إلى بعد الصلاة ليكون أول طعمته من لحم قربته. هذا الذي يستلوح عندي في ذلك. وقال القاضي أبو محمد هما يومان للمساكين حق في ماله ينسب إليهما. فكان أكله مضافاً لإيصاله إليهم. فلما كان في الفطر يخرج الزكاة قبل الغدو كان[2] أكله في ذلك الوقت * وفي الأضحى لما كان لا يضحى إلا بعد الرجوع كان أكله في ذلك الوقت *[3].

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: قال مالك في المختصر واستحب الغسل والزينة والطيب[4] في كل عيد، والغسل فيهما قبل الفجر واسع.

وروى أشهب عنه أنه ينزل إليهما من ثلاثة أميال * وواسع أن يغتسل لها قبل الفجر. ولا يجوز أن ينوي به الجمعة. قال ابن حبيب: وأفضل أوقات الغسل لها

(1) أخرجه أحمد بسنده إلى بريدة عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يوم الفطر لا يخرج حتى يطعم. ويوم النحر لا يطعم حتى يرجع. المسند ج 5 ص 532.

(2) وكان ـ و ـ.

(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(4) وتستحب الزينة والطيب والغسل ـ قل.

بعد صلاة الصبح. وفي مختصر ابن شعبان من اغتسل *[1] لصلاة العيد في منزله قبل الفجر. ثم خرج لصلاة الصبح. فإن كان يريد الرجوع إلى منزله قبل صلاة العيد فليغتسل إذا انصرف إليه. وإن كان لا يعود إلى منزله فذلك يجزيه.

وقال مالك في المدونة في غسل العيدين أراه حسناً، ولا أوجبه كوجوب غسل الجمعة. قال بعض الأشياخ هذا لأنه ورد الأمر بغسل الجمعة في الأحاديث الصحاح المشهورة ولم يرد مثل ذلك في غسل العيدين. قال بعض الأشياخ قوله ﷺ في الموطإ في الجمعة، إنما هذا اليوم جعله الله عيداً للمسلمين. فاغتسلوا[2] يشير إلى المساواة بين غسل العيد والجمعة، لإشارته إلى سبب الغسل كونه عيداً. فمن كانت به روائح وأحب شهود العيد وجب عليه الاغتسال لإزالتها. قال مالك في المختصر وتستحب الزينة والطيب في كل عيد. وفي الصحيح أن عمر وجد حلّة من استبرق في السوق، فأخذها وأتى بها النبي ﷺ فقال يا رسول الله ابتع هذه لتتجمل بها في العيدين وللوفد. فقال النبي ﷺ: هو لباس من لا خلاق له[3].

والمشي للعيدين أفضل. قال مالك من استطاع فليمش إلى العيدين. وقال في المختصر ينزل إليها من على ثلاثة أميال. ويستحب المشي إليها. وروي عن علي أن من بَعُد فلا بأس أن يركب ونحن نمشي ومكاننا قريب. وذكر ابن حبيب أن مالكاً استحب المشي للعيدين والجمعة لمن قوي. وقد روي عن النبي ﷺ وعن السلف. قال بعض أشياخي استحباب المشي في الذهاب إلى الصلاة لكونه ساعياً إلى قربة فينبغي أن يذهب راجلاً كما يأتي العبد مولاه بخلاف الرجوع.

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) مالك بسنده إلى ابن السباق أن رسول الله ﷺ قال في جمعة من الجمع: يا معشر المسلمين إن هذا يوم جعله الله عيداً فاغتسلوا. ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه. وعليكم بالسواك ج 115 ص 64. الموطأ.

(3) رواه البخاري في العيدين ولفظه. فقال يا رسول الله ابتع هذه تجمل بها للعيد والوفود. فقال له رسول الله ﷺ: إنما هذه لباس من لا خلاق له. البخاري ج 2 ص 20.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه كان يخرج إلى العيد[1] ماشياً ويرجع راكباً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: التكبير يوم الفطر مستحب عندنا وهو مذهب الشافعي. وقال أبو حنيفة في إحدى الروايتين لا يستحب. وقال النخعي إنما ذلك عمل الحوّاكين. وقال داود هو واجب. ودليلنا أنه مأمور به قوله تعالى: ﴿ **ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم** ﴾[2]. وقد قال الشافعي سمعت بعض أهل العلم بالقرآن يقول: ولتكملوا العدة، يعني صوم رمضان ولتكبروا عند كماله على ما هداكم. ولأجل هذا الظاهر أوجب داود التكبير لأنه أُمِر به. والأمر على الوجوب. وأجيب عن هذا بأن المراد به الاستحباب بدليل قوله تعالى: ﴿ **يريد الله بكم اليُسر ولا يريد بكم العسر** ﴾[3]. ودليلنا أيضاً ما رواه عمر أن النبي ﷺ كان يخرج يوم الفطر والأضحى رافعاً صوته بالتكبير. واحتج أبو حنيفة بأن ابن عباس سمع التكبير يوم الفطر فقال ما شأن الناس؟ فقيل له يكبرون. فقال أمجانين الناس؟ وأجيب عن هذا[4] بأنه يعارضه ما روي أن علياً وابن عمر وأبا أمامة وأبا رُهْم كانوا يكبرون. ولأن ابن عباس إنما يمنع التكبير منفردين ولا يمنع من التكبير مع الإمام. وأما النخعي [و 278] فقيل إن ما ذكره * عنه/ غير صحيح. فإنه روي عنه أنه كان يكبر *[5] وإذا ثبت ما قلناه من إثبات التكبير يوم الفطر على الجملة. وكذلك هو في الأضحى وقد تضمنه حديث ابن عمر الذي ذكرناه. وقد قدمنا مخالفته لنا في تكبير الفطر. فإنه يوافق مذهبنا في تكبير الأضحى وذلك مما نوقضوا به.

وإذا وضح ما قلناه في التكبير فمتى مبدؤه؟ قال الشافعي تكبير الفطر مبدؤه بعد غروب الشمس من ليلة الفطر. ومذهبنا نحن أنه لا يكبر في الليل. وأما مبدؤه عندنا فروى علي عن مالك أنه لا بأس أن يغدو إلى العيد

(1) العيدين ـ قل.
(2) سورة البقرة، الآية: 185.
(3) سورة البقرة، الآية: 185.
(4) عن هذا = ساقط ـ و ـ.
(5) محو ـ و ـ.

قبل[1] طلوع الشمس ولكن لا يكبّر حتى تطلع الشمس. ولا ينبغي للإمام أن يأتي المصلى حتى تحين الصلاة. قال عنه أشهب ويكبّر الرجال من حين يغدون إلى المصلّى إلى حين يرقى الإمام المنبر. ثم إذا كبّر في خطبته كبّر معه. وقال مالك في العتبية من غدا إلى العيد فلا يكبّر إلا عند طلوع الشمس، وعند الإسفار البين في طريقه وفي المصلّى[2] حتى يخرج الإمام تكبيراً وسطاً لا خَفْضَ ولا رَفْعَ.

والخروج إليها بعد طلوع الشمس عمل الفقهاء عندنا.

قال مالك في المختصر ويأتي الإمام إلى العيدين ماشياً مظهراً للتكبير حتى يدخل قبلة مصلاّه ويُحْرم للصلاة. قال ابن حبيب من السنّة أن يجهر بالتكبير في طريقه إليها بالتكبير والتهليل والتحميد جهراً يسمع من يليه وفوق ذلك شيئاً حتى يأتي الإمام فيكبر فيكبرون بتكبيره تكبيراً ظاهراً دون الأول ويخرجون إليها عند طلوع الشمس أو قربه. وأما الإمام فلا يخرج حتى ترتفع الشمس وتحل السُبحة، وفوق ذلك قليلاً إن كان في ذلك رفق بالناس. ومن اغتدى فلا يكبّر حتى يسفر.

وأحب إليّ من التكبير: الله أكبر، الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد على ما هدانا. اللهم اجعلنا لك من الشاكرين لقوله تعالى: ﴿ **ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون** ﴾[3]. وكان أصبغ يزيد الله أكبر، الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا ولا حول ولا قوة إلا بالله. وما زدّت أو نقّصت أو قلت غيره فلا حرج. وقال مالك في المدونة يكبّر إذا خرج عند طلوع الشمس تكبيراً يسمع نفسه ومن يليه، فإذا خرج الإمام قطع. وقال مالك في المبسوط يكبّر تكبير العيدين بعد صلاة الصبح. قال عبدالملك ابن الماجشون وكذلك رأينا الآن[4] رمي الجمرة بعد

---

(1) عند ـ قل.
(2) وفي المصلى = ساقطة ـ و ـ.
(3) سورة البقرة، الآية: 185.
(4) رأينا الآن ـ و ـ.

الفجر. وقال محمد ابن مسلمة في المبسوط: التكبير من حين يغدو الإمام يتحرى غدوّه فيكبر حتى يصلي فإذا كبّر في الخطبة كبّر الناس معه. وفي مختصر ابن شعبان وتكبير العيدين في الإسفار الأعلى. ابن شعبان. وقد قال في المذكور في مختصر عبدالله وقد تضمنت هذه الروايات أن[1] مبدأ التكبير صلاة الصبح في قول. والإسفار في قول. وطلوع الشمس في قول. وغروبها ليلة الفطر على حسب ما حكيناه عن الشافعي. وعلى صفة ما حكيناه من مذهب أصحابنا. وقد نقلنا رواية أشهب أن التكبير من حين يغدو، ولم يقيّد الغدّو بوقت.

وأما وقت انقطاع التكبير في عيد الفطر فقد ذكرنا قول مالك في المدونة: أنه إذا خرج الإمام انقطع. وحكى عن سحنون أن معناه إذا أتى المصلّى يريد الصلاة. وأشار إلى أنه بأخذه في الصلاة ينقطع التكبير. وأشار في حكاية أخرى أنه ينقطع بأخذه في الخطبة. وقد ذكرنا رواية أشهب أنه يكبّر من حين يغدو إلى المصلى إلى أن يرقى الإمام المنبر.

وقال مالك يكبّر الإمام إذا رقى المنبر في خطبته الثانية، وليس لذلك حدّ، وينصت له فيها، وفي الاستسقاء. قال ابن حبيب وليجلس أول خطبته ثم يفتتحها بسبع تكبيرات تباعاً ثم إذا مضت كلمات كبّر ثلاثاً. وكذلك في الثانية إلا أنه يفتتحها بتسع[2] تكبيرات ويجلس بين الخطبتين ويكبّر الناس كلما كبّر. وكان مالك يقول يفتتح بالتكبير ويكبّر بين أضعافها ولم يَحُدّه. وما ذكرناه مرويّ عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود وقال به مطرّف وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ. وروي عن أبي هريرة أنه يفتتح الأولى بخمس عشرة تكبيرة والأول أحب إليّ. وإن كان الفطرَ أن يذكر في خطبته الفطرة وسنتها، ويحض الناس على الصدقة وإن كان الأضحى ذكر الأضحية وسنتها. وأمر بالزكاة وعلمهم فرضها وحذّرهم تضييعها. قال مالك في المدونة[3] ويُكبّر مع الإمام

---

(1) أن = ساقطة ـ و ـ.

(2) بسبع ـ قل.

(3) في المجموعة ـ قل.

كلما كبّر في خطبته وينصت له ويستقبل وليس من تكلم في ذلك كمن تكلم في الجمعة. وإذا أحدث في الخطبة أو في خطبة الاستسقاء تمادى لأنها بعد الصلاة. قال مالك في المبسوط يستفتح الإمام الخطبة إذا صعد بالتكبير. قال ومن السنّة أن يكبّر تكبيراً كثيراً[1]. ثم في الثانية أكثر من الأولى. وقال المغيرة في المبسوط كنا نعد الإكثار من التكبير عيّاً. ويستراح إليه في الخطبة. ولم ير المغيرة أن يكبّر الناس بتكبير الإمام فيها. وفي مختصر ابن شعبان وينصت للإمام في خطبة العيدين ولم يبلغنا في ذلك / مثل الذي بلغنا في الجمعة. [د 279]

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: إنما ٱستحب أن يرجع في العيدين من غير الطريق التي أتى منها إلى العيد لأن النبي ﷺ كان يفعل ذلك. وقد تكلم الناس في تعليل فعله هذا، وإظهار الغرض الباعث عليه. فقيل إنما فعل ﷺ ذلك لأنه كان يتصدق في ذهابه. فقال بعض أصحاب هذه المقالة كانت صدقته تفرغ[2] فيعدل إلى طريق أخرى لئلا يعاود في المسألة. وقال بعضهم بل كان يعود من طريق آخر ليتصدق على من بها من المساكين أيضاً. وقيل إنما فعل ذلك ليتقسم الناس على الطريقين فتخف مضرة الزحام بهم. وقيل إنما فعل ذلك ليحصل الفضل للطريقين. وقيل ليتبرك به أهل الطريقين. وقيل ليكثر ثوابه بكثرة الخطى. وقيل مبالغة في المباهاة وإظهار كثرة الناس. وقيل لئلا يكمن له المنافقون في الطريق التي رأوه سلكها. وهذه كلها أسباب يمكن أن يكون كل واحد منها هو الغرض الباعث على ما فعل. وقد تجتمع منها أسباب يكون جميعها باعثاً على ذلك. ولكنها تتفاضل في القرب من الإمكان والبعد منه مع كون بعضها قد يعدم في بعض البلاد وبعض الأزمان. فقد يستلوح منه ارتفاع الاستحباب عند ارتفاع سببه، إذا قيل بزوال الحكم لزوال علته. وهذا مما لم ينقل عن أصحاب المذهب ولا عن هؤلاء المعللين. ولأجل هذا وكون هذه التعاليل لم يقم عليها دليل أشار القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا إلى ضعفها. فذكر أنه علّل ذلك بتعاليل كلها دعاوى فارغة، وأن المعتمد على الاقتداء والإتباع.

(1) كثير = ساقطة ـ و ـ.
(2) صدقته = ساقطة ـ و ـ.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: وهي ركعتان يُزاد في أولاهما ست تكبيرات بعد الإحرام وفي الثانية خمس بعد تكبيرة القيام وهي فيما عدا ذلك ركعتان كسائر الصلوات، يجهر فيهما بالقراءة بسبّح والغاشية ونحوهما ولا أذان فيهما ولا إقامة. والخطبة فيهما بعد الصلاة خطبتان كخطبتي الجمعة[1] من جلوس متقدم ومتوسط، وما يتكأ عليه.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما عدد التكبير المزيد في صلاة العيد؟.

2 ـ وما حكم من فاته التكبير؟.

3 ـ ولِمَ نبّه على الجهر بالقراءة وأن الخطبة فيها كخطبة الجمعة، ونفي الأذان فيها؟.

4 ـ وهل يتنفل قبل صلاة العيد وبعدها؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في عدد التكبير المزيد في صلاة العيد. فعندنا أنه ستّ تكبيرات في الأولى وخمس تكبيرات في الثانية. فيكون التكبير في الأصل والمزيد في الأولى سبعاً، وفي الثانية ستّاً لو قدّر أن تكبير القيام إلى الثانية من جملة الركعة الثانية. وقال الشافعي المزيد اثنتي عشرة تكبيرة، سبعاً في الأولى وخمساً في الثانية. وذكر ذلك عن أبي بكر وعمر وعلي وابن عمر، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة وعائشة وابن عباس والخدري[2]. وقال أبو حنيفة ستّ تكبيرات: ثلاث في الأولى وثلاث في الثانية. وذكر ذلك عن ابن مسعود وأبي موسى وحذيفة. وقال ابن المسيب والنخعي تكبيرات العيد تسع تسع. وقد ذكر ذلك عن ابن عباس والمغيرة وأنس بن مالك رضي الله عنه. وروي عن ابن عباس أنه قال في الفطر ثلاث عشرة تكبيرة يكبّرهن وهو قائم سبعاً في الركعة الأولى، منهن: تكبيرة الاستفتاح للصلاة

(1) في الغاني بعد الجمعة: إلا أنه يكبر في تضاعيفهما ثم صفتها في الأداء كصفة خطبتي الجمعة...

(2) وأبي سعيد الخدري رضوان الله عليهم أجمعين ـ قل.

وتكبيرة الركوع. وفي الثانية ستّ تكبيرات منهن تكبيرة الركوع. وقال الحسن في الأولى خمس تكبيرات. وفي الثانية ثلاث سوى تكبيرة الركوع. وروي عن جابر بن عبدالله أنه قال في الأولى أربع تكبيرات سوى تكبيرة الصلاة وفي الآخرة ثلاث تكبيرات بعد القراءة سوى تكبيرة الصلاة. وروي عن الحسن رواية أخرى أن التكبير في الأضحى والفطر واحد يكبّر في الأولى ثلاثة غير تكبيرة الافتتاح وفي الثانية ثلاثة بعد القراءة، منها تكبيرة الركوع. وروي عن علي رضي الله عنه أنه كان يكبّر في الفطر إحدى عشرة تكبيرة يكبّر واحدة ثم يقرأ ثم يكبّر خمساً ويركع بإحداهن ثم يقوم فيكبر ثم يكبر خمساً يركع بإحداهن. وكان يكبر خمساً في الأضحى تكبيرة واحدة التي يوجب بها الصلاة ثم يقرأ ثم يكبّر اثنتين يركع بإحداهما ثم يقوم فيقرأ. ثم يكبّر اثنتين يركع بإحداهما. وروي عنه أيضاً أنه كان يكبّر في الفطر اثنتي عشرة تكبيرة. وفي الأضحى خمساً. قال يحيى بن يعمر في الأضحى يكبّر تكبيرتين في الأولى. ثم يقرأ وفي الأخرى مثل ذلك، وفي الفطر مثل قول ابن مسعود. وقال حماد[1] وابن أبي سليمان: ليس في تكبير العيد شيء مؤقت. وروي عن ابن عباس أيضاً أن التكبير يوم الفطر ويوم النحر تسع تكبيرات وإحدى عشرة وثلاث عشرة. كلٌّ سُنّةٌ. فأما مالك والشافعي فأنهما يتعلقان برواية عائشة رضي الله عنها فقد روي عنها أن النبي ﷺ: / كان [و 280] يكبّر في الفطر والإضحى * في الأولى سبع تكبيرات. وفي الثانية خمس تكبيرات سوى تكبيرة الركوع[2]. ويرى مالك أن تقييدها *[3] في الثانية بأن الخمس سوى تكبيرة الركوع يشعر بأن السبع الأول محسوب فيها تكبيرة الإحرام إذ لو لم تحسب فيها لنبّهت على ذلك بأن تقول سوى تكبيرة الإحرام. كما قالت في الثانية سوى تكبيرة الركوع. وقد أشار بعض البغداديين من أصحابنا إلى أن التكبير الأصلي في كل ركعة من ركعات العيد وغيرها من ركعات الصلوات ست تكبيرات: تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع وأربع في السجدتين والخفض فيهما،

(1) أحمد وابن أبي سليمان ـ قل.

(2) أخرجه أبو داود وابن ماجة وفي إسناده ابن لهيعة. مختصر المنذري ح 1109.

(3) ما بين النجمين محو ـ و ـ.

فإذا كان العدد الأصلي المشروع في كل ركعة من ركعات الصلوات ست تكبيرات. كان ما ذهب إليه من أن المزيد في تكبيرات العيد ست أولى من غيره من المذاهب. لأن في الذي ذهبنا إليه مقابلة * المزيد بالأصلي. وكونهما في العدد جاريين إلى مبلغ واحد. وقد يعضد عندي هذا الذي قال *[1] بأن صلاة الكسوف كرر فيها الركوع أيضاً. وكان في تكريره لم يخالف عدد الأصل. لأن الركوع في التسليمة الواحدة ركوعان والمزيد في صلاة الكسوف ركوعان، ولعله إنما زيد بعض أعمال النافلة كالإشعار بأنها كنافلة أخرى وقعت بجميع أركانها وأعمالها فكرر الركوع في صلاة الكسوف كالإشعار بأن الركعتين كالأربع. وكرر التكبير في صلاة العيد كالإشعار بأن الركعتين كالأربع. هذا مما يمكن أن يكون هو المقصود. وكأنه كالمؤكِد لما حكيناه عن بعض أصحابنا. فبهذه الرواية عن عائشة وبهذا الاعتبار يتعلق مالك.

وأما الشافعي فيتعلق أيضاً بما روي عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يكبّر في العيدين اثنتي عشرة تكبيرة سوى تكبيرة الإحرام وتكبيرة الدخول في الركوع[2]. وقد روي نحو ذلك عن عمر وابن عمر وكثير بن عبدالله وعمار بن ياسر. ويرى أن هذه الرواية التي فيها البيان والتنفيذ مصرحاً به أولى من عدد إنما أخذ من إشعار سياق اللفظ، كما قدمنا الإشارة إليه، من أن تقييدها بقولها سوى تكبيرة الركوع يشعر بأن إضرابها عن التقييد في السبع يقتضي أنه تكبيرة الإحرام معدودة فيها.

وأما أبو حنيفة فإنه تعلق بما روي أن سعيد بن أبي العاصي سأل أبا موسى وحذيفة بن اليمان عن التكبير في صلاة العيد كيف كان رسول الله ﷺ يكبرَ[3]؟ فقال أبو موسى كان يكبّر أربع تكبيرات تكبيرَهُ على الجنائز[4]. قال حذيفة

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(2) المصنف ح 5694.
(3) يكبر = ساقطة ـ و ـ.
(4) رواه أبو داود والبيهقي. انظر مختصر أبي داود ج 2 ص 31 ح 1112. وسنن البيهقي ج 3 ص 289 / 290. والزيلعي ج 2 ص 215.

صدق ثم قال أبو موسى وهكذا كنت أكبّر بالبصرة حيث كنت عليها. وقد أجيب عن هذا بأن ما تعلق به من الآثار مالك والشافعي أزيد وأكثر فكانت أولى. فهذه المذاهب الثلاثة المشهورة قد ذكرنا وجوهها. وقد قدمنا اختلافاً كثيراً في عدد التكبير. ومع كثرة ما حكيناه من الخلاف فقد حكى ابن المواز عن أشهب في الإمام يكبّر أكثر من سبع في الأولى وخمس في الثانية فلا يتبع. قال وكذلك إن كبّر في الجنازة خامسة فليسكتوا حتى يسلم فيسلموا. ولم يعتبر أشهب ما ذكرنا من الاختلاف في عدد تكبير العيد ولم يراعه. بل رأى[1] أنه كالخطإ الذي لا يتبع الإمام عليه.

وإذا ثبت ما قلناه في عدد التكبير المزيد فإن القراءة في ركعتي العيد بعد التكبير. وقال أبو حنيفة التكبير في الركعة الأولى قبل القراءة وفي الركعة الثانية بعد القراءة، ودليلنا ما روي عن عبدالله ابن عمرو بن العاصي أن النبي ﷺ كبّر يوم الفطر سبعاً في الأولى ثم قرأ ثم كبّر في الأخرى خمساً ثم قرأ[2]. وأما أبو حنيفة فإنه يتعلق بحديث أبي موسى الأشعري وقد روي فيه: ووالى بين قراءتين. وأجيب عن هذا بأنه لم ينقل هذا اللفظ أحد من أهل الحديث. وقال بعض أصحاب أبي حنيفة لما كان لا بد في افتتاح الصلاة من إحرام أضيف إليه المزيد من التكبير ليقع التكبير متوالياً. والركعة الثانية بخلاف ذلك إذ لا تكبير في ابتدائها يوجب الموالاة. وكأن هذا يرى أن التكبير لقيام الثانية محسوب من الأولى لا من الثانية فلم تدع ضرورة إلى أن يقدّم التكبير على القراءة في الركعة الثانية. وهذا الاحتجاج إنما يصح له لو ثبت أن الأصل تأخير التكبير عن القراءة فيعتذر عن ذلك بما اعتذر في تقديمه في الركعة الأولى دون الثانية.

واختلف المذهب في رفع اليدين في التكبير المزيد. فقال مالك في المدونة يرفع في الأولى وروى مطرّف عن مالك أنه استحب رفع اليدين مع كل تكبيرة. وروى عنه علي وليس رفع اليدين فيهما مع كل تكبيرة سنّة. ولا بأس على من فعله. وأحب إليّ في الأولى فقط.

(1) يرى - و -.

(2) نصب الراية ج 2 ص 217.

فحجة من استحب رفع اليدين في التكبيرات ما روي أن ابن عمر[1] رضي الله عنه كان يرفع يديه في صلاة الجنازة والفطر والأضحى. ولأنها تكبيرات لا يتصل طرفها بسجود ولا قعود فأشبهت تكبيرة الافتتاح. واحتج من لم يستحب رفع اليدين بأنها تكبيرات في أثناء الصلاة فلم يستحب فيها رفع اليدين كسائر التكبيرات. وقال مالك في المختصر ليس بين التكبير صمت إلا قدر ما يكبّر الناس. وقال ابن حبيب يقف بين كل تكبيرتين هنيهة قدر ما يكبّر الناس. وليس بين التكبير دعاء. وقول ابن حبيب: وليس بين التكبير دعاء إشارة إلى ما في ذلك من الخلاف. / فقد قالت الشافعية يستحب أن * يقف بين كل تكبيرتين [و 281] قدر آية لا طويلة ولا قصيرة ويأتي بذكر. فمنهم من يقول *[2] سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر. ومنهم من يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. قالوا ولو قال ما اعتاده الناس الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا[3] وصلّى الله على سيدنا محمد، وآله وصحبه وسلم تسليما كثيراً. وقال عطاء يقف ما بين كل تكبيرتين ساعة يدعو الله ويذكره في نفسه، ولأجل هذا الخلاف كله أشار ابن حبيب بقوله: وليس بين التكبير دعاء.

وأما أبو حنيفة فإنه قال: يأتي بالتكبيرات متواليات. وقد احتج أصحاب الشافعي بما روي عن ابن مسعود، أنه قال: وقد سأله الوليد بن عقبة يقول: الله أكبر، ويحمد الله ويثني عليه ويصلي على نبيه ﷺ. قالوا: ولأنها تكبيرات متكررة في حال القيام، فتخللها ذكر كتكبيرات الجنازة.

واحتج من نفى الدعاء بأنه لو كان بينهما دعاء مسنون لنقل عن النبي ﷺ كالذكر في الركوع والسجود، وأجابهم الآخرون بأن قالوا: قد نقله ابن مسعود. وأيضاً فإنه إنما لم ينقل لأنه يخفى بخلاف المكتوبات، فلهذا لم ينقل النقلَ الذي أشرتم إليه. وقالت الشافعية على أصلهم في إثبات دعاء الافتتاح إذا كبّر

(1) عمر ـ و ـ.
(2) ما بين النجمين محو ـ و ـ.
(3) وسبحان الله وصلّى الله . . . ـ و ـ.

لصلاة العيد تكبيرة الافتتاح ثم يأتي بالتكبيرات السبع ثم يتعوذ بعدها قبل القراءة، لأن التعوذ إنما يراد للقراءة، فلا يكون بينهما فصل، خلافاً لأبي يوسف في قوله: يتعوذ عقيب دعاء الافتتاح، لأنه هكذا في سائر الصلوات. والفرق أن سائر الصلوات يؤتى فيها بالتعوذ عند القراءة من غير فصل. وقال الأوزاعي يأتي بدعاء الافتتاح بعد الفراغ من التكبيرات. وردّ عليه بأن دعاء الافتتاح في سائر الصلوات عقيب تكبيرة الافتتاح فكذلك يجب أن يكون في صلاة العيد.

وإذا سها عن التكبيرات المزيدات، فذكر التكبير المزيد في الركعة قبل أن يركعها فإنه يعود إلى التكبير ويعيد القراءة إن كان قرأها. وقال أبو حنيفة لا يعود إلى التكبير بعد شروعه في القراءة. واختلف قول الشافعي في هذا فقال في القديم كقولنا لكنه لم يأمر بإعادة القراءة. والأوْلى عندهم أن تُعاد، وقال في الجديد كقول أبي حنيفة، واحتج أصحابه لهذا القول بأنه ذكر مشروع قبل القراءة، فسقط بالشروع في القراءة كدعاء الافتتاح. وحجتنا أن التكبير محله القيام. والقيام باق لم يفت، وإذا لم يفت محل الفعل أمر بالإتيان به. فإذا قلنا أنه يعود إلى التكبير ويعيد القراءة فهل عليه سجود السهو أم لا؟ قال مالك يسجد للسهو بعد السلام. وعندنا في هذا الأصل قول آخر: أن لا سجود عليه لأنه زيادة قرآن.

قال بعض أصحاب الشافعي إذا نسي تكبيرة من تكبيرات العيد لم يسجد للسهو. وذكر أن مالكاً وأبا ثور قالا: يسجد. واحتج عليهما بأنه هيئة من هيئات الصلاة فلا يسجد لتركها كوضع اليمنى[1] على الشمال.

وقال مالك في مختصر ابن شعبان من سها في العيدين. فزاد تكبيرة واحدة سجد بعد السلام ولم يراع مالك رضي الله عنه في هذه الرواية خفة هذا السهو وكونه نِزْراً ولا كونه ذكراً ولا ما في ذلك من الاختلاف الذي قدمناه. وكأنه رأى أن السهو يقتضي السجود. وهذا قد سها بزيادة فلا يعتبر خفتها ولا غير ذلك مما ذكرناه.

---

(1) اليمين ـ قل.

فإن لم يذكر المصلي التكبير المزيد حتى ركع مضى على صلاته ويسجد بعد السلام، إلا أن يكون مأموماً فلا يسجد. لأن الإمام يحمل عنه ذلك.

وأما جهر المأموم بالتكبير فقد قال ابن حبيب يجهر بالتكبير جهراً يسمع من يليه. ولا بأس أن يزيد في جهره ليسمع من يقرب منه ممن لا يسمع الإمام ويجهل بالتكبير.

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال**: أما من فاته التكبير كله أو بعضه فاختلف المذهب فيه هل يقضيه أم لا؟ فقال ابن القاسم في العتبية، من سبقه الإمام بالتكبير فليدخل معه ويكبّر سبعاً. وإن وجده راكعاً دخل معه وكبّر تكبيرة واحدة وركع ولا شيء عليه. وإن وجده قد رفع رأسه أو قام في الثانية فليقض ركعة ويكبر فيها سبعاً. قال وإن وجده قائماً في الثانية فليكبر خمساً. وقال ابن وهب لا يكبر إلا واحدة. ابن حبيب إن أدرك الإمام وهو في قراءة الثانية فليكبر للإحرام ثم يكبر خمساً، فإذا قضى كبّر ستاً والسابعة قد كبرها للإحرام. قال ولو كان التكبير لا يقضى كما قاله ابن الماجشون ما كان على من لم يسمع[1] تكبير الإمام أن يتحرى التكبير فيكبر. وفي المجموعة قال مالك: ومن فاته بعض التكبير قضاه. قال عبدالملك إن[2] كان بين تكبير الإمام فُرج يكبر فيها ما فاتـه منه قبل القراءة، فليس ذلك عليه كما لو جاء في القراءة فإنما عليه أن يحرم. قال ومن أدرك الركعة الأخيرة منها فلم يقل أحد أنه يكبر إذا قضى سبعاً فيصير مفتتحاً مرتين. والافتتاح لا يقضى. قال: وقال بعض أصحابنا يكبر ستاً ولا أقوله ولا علمت تكبيراً يقضى ولا يكون فيما يقضى قبل قراءته تكبير. وإنما يقضى تكبير الجنازة لأنه بدل من عدد الركوع. وذكر ابن حبيب قول ابن الماجشون. وذكر عن ستة من أصحاب مالك أن التكبير يقضي. قال وبه / أخذ [و 282] أصبغ. وهو أحب إلينا. * وفي مختصر ابن شعبان روى ابن القاسم وعثمان بن عيسى *[3] وابن كنانة ومطرّف وابن نافع عن مالك فيمن أدرك الإمام في بعض

(1) لا يسمع ـ قل.
(2) ساقطة ـ و ـ.
(3) ما بين النجمين محو ـ و ـ.

تكبير العيد أنه يكبر ويدخل معه. فإذا فرغ الإمام من التكبير وأخذ في القراءة أتم هو ما بقي عليه والإمام يقرأ. ولو أدركه وهو يقرأ كبّر سبعاً. وإن أدركه وهو راكع كبّر تكبيرة الإحرام، وركع معه. وقد اختلف قول الشافعي أيضاً فقال في القديم فيمن فاته بعض تكبيرات العيد، يقضي ما فاته * وكذلك إذا أدركه وهو يقرأ. وقال في الجديد لا يقضي. ووافقنا الشافعي على أنه لا يقضي *[1] إذا أدركه في حال الركوع. ولم يختلف قوله فيها. وإنما خالف في ذلك أبو حنيفة ومحمد فقالا: لا يكبّر في الركوع.

فأما اختلاف أصحابنا في قضاء التكبير لمن أدرك الإمام في القراءة. فمن قال لا يقضي رأي أن التكبير قول فلا[2] يقضيه المسبوق كما لا يقضي القراءة. ولأن الإمام متّبع فيها إذ لا يكبر إلا بعد تكبير الإمام فلا يخالف عليه بأن يفعل المأموم غير فعله ويخرج عن حكم أتباعه. ومن قال إن التكبير يقضى، رأي أنه بخلاف القراءة لأن المأموم عند قراءة الإمام صامت، والمأموم يكبّر عند تكبير الإمام. وأما مخالفة أبي حنيفة في قضاء التكبير في الركوع، فإنه يحتج بأن الركوع محل التكبير لأن تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد. وهذا لا يسلّم له. وقد قدمنا ما يدل على أن تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد عند ذكرنا كون التكبير المزيد قبل القراءة. وهو يوافق على هذا في الأولى فلا معنى لهذا الذي قال. ويحتج أيضاً بأن الركوع كالقيام، بدليل أنه تدرك به الركعة. وهذا غير صحيح فإن الركوع يسقط القراءة والقنوت. ولا يسقطان في حال القيام، فكذا التكبير يسقط بالركوع وإن لم يسقط بالقيام.

وإذا أدركِ المأموم الإمام جالساً فأحرم[3] وجلس فسلّم ٱلإمام ثم قام للقضاء فهل يسقط من عدد التكبير هذه التكبيرة التي دخل بها مع الإمام؟[4]

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) ولا ـ و ـ.

(3) أحرم ـ قل.

(4) التي دخل بها أم لا ـ قل.

اختلف المذهب في ذلك. فقال في المدونة يكبّر ويجلس ثم[1] يقضي بعد سلام الإمام باقي التكبير. فهذا اعتداد منه بهذه التكبيرة، فيكبّر ستاً غيرها. وقال ابن القاسم في العتبية يكبّر في الأولى سبعاً. وفي الثانية خمساً. قال عيسى وقد قال أيضاً يكبّر في الأولى ما بقي = ستاعليه =[2] قال ابن أبي زمنين: ولمالك في كتاب الحج فيمن أدرك الإمام في تشهده في العيدين أنه يحرم، ويدخل مع الإمام. فإذا فرغ صلّى وكبّر سبعاً وخمساً. هذه رواية ابن وضاح. وروى غيره: كبّر ستاً وخمساً. قال أبو محمد عبد الحق إن قيل: قد قال في صلاة الفريضة إذا أدركه جالساً وسلّم الإمام يقوم بتكبير، ولم يجعله يعتدّ بالتكبير الذي كبّره حين جلس وجعله في هذه المسألة على ما في المدونة. وعلى أحد قوليه في غيرها أنه يعتد بالتكبير. قيل لعله إنما قال ذلك في الفرض إذ لا عوض له من التكبير[3] وهو كالمفتتح، فلا بد من تكبير. وفي العيدين إذا[4] قام فإنه يكبّر. فاكتفى بذلك عن التكرار. وخرّج بعض أشياخي اختلافاً في مدرك الثانية هل يكبّر خمساً أو سبعاً؟ قال: فعلى القول أن ما أدرك آخرُ صلاته يكبر خمساً ويقضي سبعاً، وعلى القول أن الذي أدرك أوّلُها يكبّر سبعاً ويقضي خمساً. وفي هذا الذي قاله عندي نظر. لأنه إذا أدرك الإمام في أول تكبير الثانية[5] وكبّر معه خمساً ثم أخذ في تكبير آخر زائد على تكبير الإمام صار ذلك مخالفة على الإمام. والمخالفة عليه لا تصح. وإنما تكون ثمرة هذا الخلاف[6] هل ما أدرك أوّلُ الصلاة أو آخرها فيما يفعله بعد تقضي فعل الإمام، حيث لا توجد منه مخالفة على الإمام. وأما فيما يفعله مع الإمام، فإجراء[7] ثمرة هذا الاختلاف فيما يؤدي إلى مخالفة الإمام فيه

(1) ثم = ساقطة ـ و ـ.
(2) ستا = ساقطة ـ و ـ.
(3) ولا غرض له في التكبير ـ و ـ.
(4) فإذا قام ـ و ـ.
(5) تكبيرة للثانية ـ قل.
(6) ثمرة الاختلاف ـ و ـ.
(7) فأجرى ـ و ـ.

نظر. وقد قال مالك في سجود السهو إذا اختلف فيه رأي الإمام والمأموم اتّبعه، فإن الخلاف شرّ. ويلزم شيخنا هذا أن يأمر مدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة الرباعية أن يأمر المأموم أن يقرأ مع أم القرآن سورة إن كان الإمام يتباطأ تباطؤاً يمكنه ذلك فيه على القول أن ما أدرك هو أول صلاته. ولعمري إن الذي قاله في[1] التكبير مقتضى الأصل الذي أجري عليه لولا ما عرض فيه من الوقوع في مخالفة الإمام.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: إنما نبّه على الجهر بالقراءة لما كان الأصل في صلوات النهار إسرار القراءة فيها، فنبّه أن هذه ليست بجارية على الأصل. وأيضاً فإنه روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: أسمِع من يليك ولا ترفع صوتك.

والدليل على الجهر أن النبي ﷺ كان يجهر بالقراءة. ونقل المسلمون الجهر بالقراءة فيها فعلاً[2] منهم بذلك في سائر الأمصار على مرور الأعصار.

وأما السور التي يقرأ فيها، فقال مالك في المدونة: يقرأ ﴿ **بالشمس وضحاها** ﴾ و ﴿ **سبح** ﴾، ونحوهما. وفي المجموعة يقرأ ﴿ **والليل إذا يغشى** ﴾ ونحوها. قال مالك في مختصر ابن شعبان يقرأ ﴿ **بالشمس وضحاها** ﴾ و ﴿ **هل أتاك حديث الغاشية** ﴾ وما أشبههما. واستحب الشافعي القراءة بـ ﴿ **ق** ﴾ و ﴿ **اقتربت الساعة** ﴾. وبه أخذ ابن حبيب. وحكى بعض من صنّف الخلاف عن مالك وأبي ثور وأحمد في إحدى الروايتين عنه يقرأ في الأولى ﴿ **بسبّح** ﴾، والثانية بـ ﴿ **هل أتاك حديث الغاشية** ﴾. وذكره ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. قال أبو حنيفة ليس في صلاة العيد قراءة معيّنة، وهي للرواية الأخرى عن أحمد. وروي عن ابن مسعود أنه قال: يقرأ بـ ﴿ **فاتحة الكتاب** ﴾، وسورة من ﴿ **المفصّل** ﴾. وكان أبان بن عثمان يقرأ في الأولى بـ ﴿ **سبّح اسم ربك/ الأعلى** ﴾ وفي الثانية بـ ﴿ **إقرأ باسم ربك الذي** [و 283]

(1) من - قل.

(2) إن الجهر بالقراءة فيها عملاً.

خلق ﴾ وقد اختلفت الأخبار[1] عن النبي ﷺ في الأضحى والفطر فروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل أبا واقد الليثي ما كان يقرأ به رسول الله ﷺ في الأضحى والفطر. فقال يقرأ بـ ﴿ ق ﴾ و ﴿ القرآن المجيد ﴾، و ﴿ اقتربت الساعة ﴾[2]. وهو أحبّ إليّ. وذكر غير ابن حبيب أن النعمان بن بشير روى عن النبي ﷺ، أنه قرأ فيهما بـ ﴿ سبّح ﴾، و ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾. وروي عن النبي ﷺ أنه كان يقرأ في العيدين والجمعة بـ ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ و ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾. وذكر ابن شعبان في مختصره بسنده عن ابن عباس أنه قال: كان النبي ﷺ يقرأ في العيدين في الأولى بـ ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ و ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾. وربما اجتمعا في يوم واحد فيقرأ بهما[3]. قال ابن شعبان وهذا يؤيد ما رواه البصريون عن مالك أن الجمعة لا تترك لصلاة العيد إذا اجتمعتا.

وأما تنبيهه على نفي الأذان فخلافاً[4]. قال سعيد أول من أحدث الأذان والإقامة معاوية. وقال ابن سيرين: أول من أحدثه بنو أمية. وأخذ به الحجاج. ويقال أول من أحدثه زياد. وعن أبي قلابة أن أول من أحدثه ابن الزبير. ودليلنا ما روي أنه ﷺ صلّى[5] صلاة العيد ثم خطب وصلاها عمر ثم خطب وصلاها علي ثم خطب * بلا أذان ولا إقامة. وروى جابر بن سمرة قال صليت مع النبي

(1) الروايات في ذلك ـ قل.

(2) روى مسلم أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل أبا واقد الليثي ما كان يقرأ به رسول الله ﷺ في الأضحى والفطر. فقال كان يقرأ فيهما بـ ﴿ ق ﴾ و ﴿ القرآن المجيد ﴾ و ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾. إكمال الإكمال ج 3 ص 39.

(3) حديث النعمان بن بشير أن النبي ﷺ قرأ في العيدين بـ ﴿ سبّح اسم ربك الأعلى ﴾ و ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾. وإن وافق يوم الجمعة قرأهما جميعاً. وعنه من طريق ثان كان يقرأ في صلاة الجمعة بـ ﴿ سبّح اسم ربك ﴾ و ﴿ هل أتاك حديث الغاشية ﴾. فربما اجتمع العيد والجمعة فقرأ بهما ح 1614 حرز الأماني. وإكمال الإكمال ج 3 ص 31. وأبو داود والنسائي والترمذي والبيهقي.

(4) هكذا. ولا يظهر له معنى.

(5) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

عليه السلام والأمر بين *[1] بغير أذان ولا إقامة[2]. قال القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا. وما ذكر فيه من الخلاف قد انقطع. وتقرر الإجماع بعده. وإنما نبّه على أن الخطبة فيهما بعد الصلاة بخلاف خطبتي الجمعة. لأجل ما روي من الخلاف في ذلك. فقد روى عثمان أنه خطب ثم صلّى لما كثر الناس على عهده. وروي ذلك عن ابن الزبير ومروان بن الحكم. ودليلنا فعل النبي ﷺ ومن بعده من الخلفاء الراشدين. فقد روى مذهبنا عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن مسعود البدري والمغيرة بن شعبة. وفي المبسوط أن أول من خطب قبل الصلاة عثمان. قال وإنما فعل ذلك ليدرك الناس الصلاة. والسنّة أن تقدم[3] الصلاة. قال وكذلك[4] عمل رسول الله ﷺ وأبو بكر وعثمان صدراً من خلافته. وفي الصحيحين أن أول من فعل ذلك مروان. فكلمه الخدْري وجبذه لما أراد أن يصعد المنبر منبراً من طين صنعه له كثير بن الصلت. ثم قال له أبو سعيد. فقال له: قد تُرِكَ ما تعلم. فقال أبو سعيد ما أعلم خيرٌ مما لا أعلم. قال في موضع آخر إن الناس لم يكونوا ليجلسوا لنا[5]. قيل: وإنما امتنعوا من الجلوس لأنه كان يؤذي في خطبته من لا يحل له أذاه. قال أشهب فإن بدأ بالخطبة أعادها بعد الصلاة. فإن لم يفعل فقد أساء وتجزيه.

قال مالك إذا أحدث في الخطبة أو في الاستسقاء تمادى لأنها بعد الصلاة. ولا ينصرف أيضاً غيرُه بحدث، وهو يخطب.

وعنه روايتان في الجلوس قبل الخطبة الأولى. فوجه إثباته قياساً على الجمعة. وأن فيه استراحة من حركة صعود المنبر واستظهاراً لاستقرار الناس في

---

(1) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال شهدت مع رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم العيد وأبي بكر وعمر وعثمان فكلهم صلّى الخطبة بغير أذان ولا إقامة. حرز الأماني ح 1642. والبيهقي ج 3 ص 132. متفق عليه. وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجة. وزاد ابن أبي شيبة في رواية مع علي ح 5677.

(2) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والبيهقي. الفتح الرباني ج 6 ص 132.

(3) أن يقدموا ـ قل.

(4) وبذلك ـ قل.

(5) أخرجه البخاري في كتاب العيدين باب الخروج إلى المصلى بغير منبر ج 2 ص 22.

أماكنهم. ووجه نفيه أن خطبة الجمعة إنما يجلس في ابتدائها انتظاراً لفراغ المؤذنين. وليس في خطبة العيد أذان ينتظر. فاستغنى عن الجلوس في ابتدائها.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا صُلّيت العيد بالمصلى لم يُتنفل قبلها ولا بعدها. وروي ذلك عن علي وابن مسعود وحذيفة وابن عمر وجابر بن عبدالله وابن أبي أوفى. وبه قال ابن القاسم والزهري وابن حنبل وغيرهم. وقال الشافعي إنما يكره ذلك للإمام. ويجوز لغير الإمام أن يتنفل قبل الصلاة وبعدها. * وروى ذلك عن أنس وأبي هريرة وجابر ورافع بن خديج. وقال أبو حنيفة يتنفل بعدها ولا يتنفل قبلها *[1]. وروى ذلك عن أبي مسعود البدري، وبه قال الأسود وعلقمة ومجاهد وابن أبي ليلى والنخعي والثوري والأوزاعي. وفي مختصر ابن شعبان: وأحب له أن لا يتنفل قبل الصلاة ولا بأس[2] به بعدها وقاله ابن وهب ولا بأس بالصلاة بعد صلاة العيد في المصلى. وقد قال بالمذكور في مختصر عبدالله، وذكر ابن شعبان بسنده عن ابن مسعود أنه خرج يوم عيد إلى الناس في الجبّان فجعل يهتف بصوته ويقول: يا أيها الناس إنه لا صلاة في يومكم هذا حتى يصلي الإمام. وذكر بسنده أيضاً أن علياً استخلف أبا مسعود على الناس فخرج يوم عيد، فقال يا أيها الناس إنه ليس من السنّة أن يصلى قبل الإمام. وأما إذا صليت العيد بالمسجد فعندنا فيه اختلاف. قال مالك مرة يتنفل قبل الصلاة وبعدها. وقال في الواضحة: لا يتنفل قبلُ ويتنفل بعدُ. وقال في المبسوط إذا صلّى الإمام العيدين في المسجد فلا أرى أن يُصلي أحد قبل الصلاة ولا بعدها، بذلك مضت السنّة. وحجتنا على من منع التنفل قبل الصلاة وبعدها قول ابن عباس إن النبي ﷺ خرج يوم الفطر وصلّى ركعتين ولم يتنفل قبلها ولا بعدها[3]، فقصر الشافعي ذلك على الإمام. والنبي ﷺ إمام. وعدّينا نحن هذا الفعل إلى من سواه ﷺ. وقد احتج من فرّق بين ما

---

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) بأس = ساقطة ـ و ـ.

(3) رواه مسلم بسنده إلى ابن عباس أن رسول الله ﷺ خرج يوم أضحى أو فطر فصلّى ركعتين لم يصل قبلهما ولا بعدهما. إكمال الإكمال ج 3 ص 39.

[و 284] قبل الصلاة وما بعدها بأن علياً رضي الله عنه رأى قوماً / يصلون قبل صلاة العيد. فقال ما كان يفعل هذا على عهد رسول الله ﷺ. وهذا يعارضه ما رويناه عن الصحابة في * ذلك فيما تقدم. وقد روى أنه قيل لعلي رضي الله عنه ألا تنهى عن ذلك فقال أكره أن أنهى عبداً إذا صلّى *[1].

قال القاضي أبو محمد في غير هذا الكتاب إنما بني المصلى لصلاة مخصوصة. فيجب أن يختص بتلك الصلاة. وأيضاً فإنه موضع لا تتكرر فيه الصلاة. فلا يتنفل فيه على ما قلناه بخلاف المساجد التي تتكرر فيها الصلاة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويكبّر خلف الصلوات. يبدأ[2] بالظهر من يوم النحر ويقطع إذا كبّر عقيب الصبح من رابعه. وهي خمس عشرة صلاة ولفظه الله أكبر، الله أكبر ثلاثاً نسقاً واحداً[3].

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على ما قال في مبدإ التكبير ومنتهاه؟.

2 ـ ولِمَ اختار فيه ما ذكر من اللفظ؟.

3 ـ ومن الذي يخاطب به؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في مبتدإ[4] التكبير ومنتهاه. ولم يختلف مذهبنا في مبدئه أنه من ظهر يوم النحر. واختلف في منتهاه. فالمشهور ما ذكره القاضي أبو محمد أنه الصبح من آخر أيام التشريق. وروي ذلك عن عثمان وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت وابن عباس وأبي سعيد الخدري. وذكر سحنون عن بعض أصحابنا أنه يقطع التكبير في الظهر من اليوم

---

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ الحديث رواه البزار قال الهيثمي فيه من لم أعرفه. مجمع الزوائد ج 2 ص 203.

(2) بدءاً ـ غ ـ.

(3) ولفظه الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد. وإن شاء الله أكبر الله أكبر الله أكبر ثلاثاً ـ غ ـ.

(4) مبدأ ـ قل.

الرابع. وأما الشافعي فإن له في المنتهى أيضاً قولين: أحدهما الصبح من آخر أيام التشريق كالمشهور عندنا. واختلف قوله على هذه الطريقة في المبدإ. فقال مرة كقولنا إنه من الظهر من يوم النحر[1]. وقال مرة المغرب من ليلة النحر. وله قول آخر خالفنا فيه في المبدإ والمنتهى. وهو أنه[2] من الصبح يوم عرفة إلى العصر من آخر أيام التشريق. وروي ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما وهو قول الثوري وأحمد وإسحاق وأبي ثور وأبي يوسف ومحمد. فصار للشافعي في المبتدأ[3] ثلاثة أقوال وفي المنتهى قولان. وقال النخعي وعلقمة وأبو حنيفة يكبّر من صبح يوم عرفة إلى العصر من يوم النحر. وروي ذلك عن ابن مسعود. وروي عن ابن مسعود رواية أخرى إلى الظهر من يوم النحر. وقال الأوزاعي والمزني ويحيى بن سعيد الأنصاري يكبّر من الظهر يوم النحر إلى الظهر من اليوم الثالث من أيام التشريق. وقال داوود يكبّر من الظهر يوم النحر إلى العصر من آخر أيام التشريق. وهو قول الزهري وابن جبير، وروي ذلك عن ابن عباس[4]. وقال الحسن يكبّر من الظهر يوم النحر إلى الظهر من النفر الأوّل. وقال ابن عيينة أهل منى يكبّرون من الظهر يوم النحر. وأهل الأمصار يكبّرون غداة عرفة. وإحدى الروايتين عن أبي وائل أنه يكبّر من الظهر يوم عرفة إلى الظهر من يوم النحر. فصار جملة هذه الأقوال عشرة. وقول الحسن قد يوافق بعضها. فلهذا لم نَعُدّه.

فأما مذهبنا فإنه احتج له بأن الناس تبعٌ للحاج. والحاج يكبّرون مع الرمي. فأول صلاة بعد الرمي هي الظهر. وآخر صلاة يصلونها بمنى الصبح من آخر أيام التشريق. وقال ابن الجهم ليس فيه حديث يعتمد عليه، ولكن قال سبحانه: ﴿**فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله**﴾[5]. وقضاء النسك المُخرج من الحج طواف الإفاضة يوم النحر. فأول صلاة بعد ذلك صلاة الظهر. وأجمعوا أن التكبير في صلاة الظهر من يوم النحر واجب. فلا نزول عن ذلك حتى يأتي

---

(1) فقال مرة مثل قولنا أنه الظهر من يوم النحر ـ قل. (2) أنه يكبر من الصبح ـ قل.
(3) المبدأ ـ قل. (4) ابن مسعود ـ قل. (5) سورة البقرة، الآية: 200.

دليل[1] يمنعه. وإنما قلنا يكبّر أيام التشريق لقوله تعالى: ﴿ **واذكروا الله في أيام معدودات**﴾[2]. وإنما قطع في الصبح لأن الناس بمنى آخر صلاتهم الصبح. وإذا زالت الشمس رموا ونفروا. وأيضاً فإنه عمل أهل المدينة. وقد احتج الشافعي لقوله: يكبّر بعد المغرب من ليلة النحر بأن التكبير يستحب ليلة الفطر، فكذلك ليلة الأضحى. وهذا الأصل لا نسلمه له نحن. واحتج لقوله الثالث بما روى جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ صلّى صلاة الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر الله أكبر. ومدّ التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق[3].

وأما أبو حنيفة فإنه يحتج بقوله تعالى: ﴿ **ويذكروا اسم الله في أيام معلومات** ﴾[4]. والأيام المعلومات هي العشر من ذي الحجة. وقد ثبت أنه لا يكبّر قبل يوم عرفة فيجب أن يكون المراد به يوم عرفة ويوم النحر.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما صفة التكبير فقال مالك في المدونة الله أكبر، الله أكبر[5]. وروى ابن زياد عنه: نحن نستحسن ثلاثاً. فمن زاد أو نقّص فلا حرج. وروى ابن القاسم وأشهب عنه أنه لم يحدّ عنه[5] ثلاثاً. وقال في مختصر ابن شعبان يكبّر خلف الصلوات في أيام التشريق ما شاء. إن شاء ثلاثاً وإن شاء أربعاً وإن شاء خمساً ليس في ذلك شيء موصوف. وفي المختصر عن مالك في صفة التكبير، الله أكبر، الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر. الله أكبر ولله الحمد. وقاله أشهب[6]. وقالت الشافعية التكبير ثلاث. وما زاد فحسن. وقال أبو حنيفة وأحمد وإسحاق يقول الله أكبر، الله أكبر ولا إله إلا الله والله أكبر، ولله الحمد. وروي ذلك عن عمر وابن مسعود. وقال ابن عباس: الله أكبر الله أكبر كبيرا كثيرا. الله أكبر تكبيرا الله أكبر وأجل الله أكبر وله

---

(1) بدليل - و -. (2) سورة البقرة، الآية: 203.

(3) أخرجه الدارقطني ونقد الزيلعي سنده. ج 2 ص 223 / 224 نصب الراية.

(4) سورة الحج، الآية: 28.

(5) الله أكبر الله أكبر الله أكبر - قل.

(6) فيه - قل.

(7) الشافعي - و -.

[و/285] الحمد[1]. / وقال ابن عمر الله أكبر، الله أكبر والحمد لله ولا إله إلا الله * وحده لا شريك له *[2] له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. وقال الحكم وحمّاد ليس فيه شيء مؤقت. وقد كنا قدمنا قبل هذا حديث جابر وفيه الله أكبر الله أكبر. وقد حمل عليه أنه لم يقصد التكبير[3]، وإنما قصد بيان وقته[4]. وقد كبّر جابر بنفسه خلف الصلاة ثلاثاً. وقال القاضي أبو محمد إنما اخترنا ما ذكرناه من التكبير لأنه مرويّ عن السلف. وقد قال القاضي أبو محمد أيضاً في كتابه هذا في التكبير أنه بنسق واحد. وذكر أبو محمد عبدالحق قول ابن حبيب في تكبير صلاة العيد يقف بين كل تكبيرتين هنيهة قدر ما يكبّر الناس. قال وقال بعض شيوخنا من أهل بلدنا وأما تكبير أيام التشريق فلم استحسن[5] فيه شيئاً من التربص. وكأنه رأى أنه ليس مثل العيدين. وقال أبو محمد عبدالحق يريد أنه في العيدين متى تابع التكبير خَلَّط على القوم. وأما تكبير أيام التشريق، فكل إنسان يكبّر بنفسه[6]. ألا ترى أنه لو تركه الإمام لكبّر القوم. وأما تكبير العيدين فلا يكبّرون إلا بتكبيره. إذ لا يخالفونه في الصلاة. وقد أضاف العلماء هذا التكبير لأيام التشريق. وقد قال محمد ابن أبي زمنين التشريق صلاة العيد. وإنما سميّت بذلك لأن وقتها حين شروق الشمس. ومنه قول النبي ﷺ: من ذبح قبل التشريق أعاد. وسميّت الأيام كلها أيام التشريق حين كانت تبعاً ليوم النحر. وكذلك قال أبو عبيد.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما من يخاطب بالتكبير فقد قال مالك التكبير أيام التشريق على الرجال والنساء وأهل البوادي والمسافرين وغيرهم. واختلف المذهب في التكبير في إثر النافلة. فالمشهور أنه لا يكبّر في

---

(1) الله أكبر. الله أكبر. الله أكبر كبيرا. الله أكبر تكبيرا. الله أكبر وأجل. الله أكبر ولله الحمد قل.

(2) ما بين النجمين محو - و .

(3) وقد حمل عليه أنه لم يتم استيفاء التكبير قل.

(4) وقت - و -.

(5) فاستحسن - قل.

(6) وليس يعتبر فيه بالإمام - قل.

إثرها. وبه قال أبو حنيفة وأحمد والثوري والشافعي في أحد قوليه. وفي مختصر ابن شعبان قال الواقدي قال مالك التكبير[1] دبر النافلة والمكتوبة على الرجال والنساء. وفي غير الصلاة وفي الطريق وغير ذلك. وقد قدمنا قول مالك رضي الله عنه أن التكبير على النساء والمسافرين. وفي المختصر لا يكبّر النساء إلا أن يكنّ معهن رجل. وليس على المسافر تكبير[2]. وقال أيضاً لا يكبّر المنفرد. وقد روي أن ابن عمر رضي الله عنه كان إذا صلّى منفرداً لم يكبّر. وقال ابن مسعود ليس على الواحد ولا على الاثنين تكبير. وهذا بناء على أن الاثنين ليس بجماعة.

وقال أشهب لا يكبّر من سجد للسهو بعد السلام إلا بعد سجوده وسلامه. وكذلك من يقضي ما فاته، فبعد قضائه. وحكى ابن شعبان في مختصره في الإمام يسهو في أيام التشريق فيكبّر قبل السلام ساهياً يسجد لسهوه بعد السلام ثم يكبّر. وذكر عن الشعبي فيمن فاته شيء من الصلاة خلف الإمام في أيام التشريق، أنه يقوم فيقضي ثم يكبّر. وعن عطاء فيمن تفوته الصلاة يكبّر مع الإمام ثم يقضي. وعن الشعبي أيضاً يكبّر ثم يقضي.

وقال ابن سحنون من قضى صلاة من أيام التشريق بعد زوالها فلا تكبير عليه. وقال ابن الجوهري في كتاب الإجماع من نسي صلاة من أيام[3] التشريق فذكرها في أيام التكبير قبل خروجها صلاّها وكبّر بعقبها. وفي بعض التعاليق عن أبي عمران لا يكبّر لأن وقت التكبير لها[4]قد فات وإن كانت أيام التشريق لم تخرج.

---

(1) قال مالك ليس التكبير ـ و ـ.

(2) وفي المختصر لا يكبر النساء دبر الصلوات. وقال أبو حنيفة ليس على المسافر تكبير ولا على النساء إلا أن يكون معهن رجل. وكذلك قال أيضاً ـ قل. ولعل الصواب. وفي المختصر لا يكبر النساء دبر الصلوات إلا أن يكون معهن رجل. وقال أبو حنيفة ليس على المسافر تكبير ولا على النساء إلا أن يكون معهن رجل. وكذلك قال أيضاً.

(3) من صلوات أيام ـ قل.

(4) لها = ساقطة ـ و ـ.

وأما إذا نسي التكبير فقال مالك إذا نسي الإمام التكبير حتى قام وذهب، فإن كان قريباً قعد وكبّر، وإن تباعد فلا شيء عليه. قال ابن القاسم: وإن ذهب الإمام والقوم جلوس كبّروا. وفي المختصر من نسي التكبير بعد صلاة أيام التشريق فليكبر ما دام في مجلسه. فإذا قام فلا شيء عليه. وقالت الشافعية من نسي التكبير أتى به متى ذكره. وقال أبو حنيفة إن تكلم أو خرج من المسجد سقط التكبير.

وأما التكبير أيام التشريق في غير أعقاب الصلوات فقال مالك في المدونة: رأيت الناس يفعلون ذلك. وأما الذين أدركتهم واقتدي بهم فلم يكونوا يكبّرون إلا دُبر الصلوات. وقال في مختصر ابن شعبان لا بأس بتكبير أهل الآفاق أيام[1] منى في غير الصلاة. فأما الذين أدركت وأقتدي بهم فلم أرهم يكبّرون إلا خلف الصلوات. فكأنه في هذا القول رأى أن التكبير إنما هو اقتداء بأهل مِنى وهم يكبّرون دُبُر الصلوات وغيرها. فلا معنى للاقتداء بهم في بعض التكبير دون بعض. وقال ابن حبيب يكبّر أهل الآفاق دبر الصلوات وفي خلال ذلك ولا يجهرون. وأهل منى يجهرون في كل الساعات إلى الزوال من اليوم الرابع فيرمون ثم ينصرفون بالتكبير والتهليل حتى يصلّوا الظهر والعصر بالمحصّب، ثم ينقطع التكبير.

وفي[2] مختصر ابن شعبان وتسمع المرأة نفسها التكبير خلف الصلوات أيام التشريق كانت في المسجد أو في بيتها.

وقال مالك في العتبية والتكبير خلف الصلوات في أرض العدو محدث أحدثه المسوّدة وكذلك دبر المغرب والصبح في بعض البلدان.

ومما يلحق بهذا الفصل وإن لم يكن منه، دعاء الناس عند التلاقي في العيد. فحكى ابن حبيب عن مالك أنه سئل عن قول الرجل لأخيه في

(1) في أيام ـ قل ـ.
(2) وقال في مختصر ـ قل ـ.

العيدين تقبل الله منا ومنك وغفر لنا ولك. فقال / * ما أعرفه ولا أنكره. قال [و 286] ابن حبيب لم يعرفه سنّة ولم ينكره لأنه قول حسن ورأيت من أدركت من أصحابه لا يبدأون به ولا *[1] ينكرونه على من قاله لهم ويردون عليه مثله. وفي مختصر ابن شعبان قال الواقدي: لا بأس أن يقول الرجل تقبّل الله منّا ومنك. وقاله واثلة بن الأسقع وأبو أمامة الباهلي. وقال ابن أبي ذئب هو محدث. وقاله الأوزاعي والقاسم بن محمد. وحكى الشيخ أبو محمد في النوادر أن واثلة بن الأسقع ردّ مثله على من قاله له. وأن مكحولاً كرهه. وعن عبادة عن النبي ﷺ أنه فعل اليهود[2].

---

(1) ما بين النجمين = محو ـ و ـ.

(2) عن عبادة بن الصامت قال سألت رسول الله ﷺ عن قول الناس في العيدين تقبل الله منا ومنكم. قال ذلك فعل أهل الكتابين وكرهه. وفي سنده خالد بن زيد. قال البخاري منكر الحديث. سنن البيهقي ج 2 ص 320. وفي باب التهنئة بالعيد عن حبيب بن عمر الأنصاري قال حدثني عن أبيه قال: لقيت واثلة يوم عيد فقلت تقبّل الله منا ومنك. قال تقبّل الله منا ومنك. رواه الطبراني في الكبير وحبيب مجهول عند الذهبي وذكره ابن حبان في الثقات. قال الهيثمي وأبوه لم أعرفه. مجمع الزوائد ج 1 ص 206.

باب صلاة الكسوف

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: صلاة كسوف الشمس سنّة مؤكدة. وصفتها أن يدخل المسجد بغير أذان ولا إقامة فيكبّر للإحرام. ثم يقرأ سرّاً بأم القرآن وسورة[1]. ويستحب له إطالتها ما لم يضر بمن خلفه إن كان إماماً. ثم يركع ويطيل ركوعه كنحو[2] قراءته ثم يرفع[3] قائلاً سمع الله لمن حمده. ثم يقرأ بأم القرآن وسورة طويلة دون ما تقدم في الطول ثم يركع بقدر[4] قراءته ثم يرفع قائلاً سمع الله لمن حمده ثم يسجد سجدتين كسائر الصلوات ثم يأتي في الثانية بمثل ما أتى به في الأولى ثم يتشهد ويسلم فيذكّر ويعظ ويخوّف من غير خطبة مرتبة. ولا اجتماع لخسوف القمر ويصلي له الناس أفذاذاً كسائر النوافل.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن صفة صلاة الكسوف ما ذكر؟.

2 ـ ومن المخاطب بالصلاة لها؟.

3 ـ ولِمَ لمْ يجمّع في خسوف القمر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في صلاة الكسوف. فذهب مالك رضي الله عنه إلى أنها ركوعان في كل ركعة. وبه قال الشافعي.

---

(1) الواو = ساقطة ـ و ـ.

(2) كنحو من ـ الغاني.

(3) يرفع رأسه ـ الغاني.

(4) بعد ـ غ ـ.

وقال الثوري والنخعي وأبو حنيفة يصلي ركعتين كصلاة الصبح. وروي عن ابن عباس وحذيفة أنهم صلّوا في صلاة الكسوف ست ركعات وأربع سجدات. وروي ذلك عن النبي ﷺ. وقد روي عن علي بن أبي طالب[1] رضي الله عنه قال: انكسفت الشمس فقام علي وركع خمس ركعات وسجد سجدتين ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك وسلّم. ثم قال ما صلاّها أحد بعد رسول الله ﷺ غيري[2]. وروي عن العلاء بن زياد أنه قال في صلاة الكسوف يقوم فيكبر و[3] يركع. فإذا قال سمع الله لمن حمده نظر فإن كان * لم ينجل قرأ ثم ركع. فإذا قال سمع الله لمن حمده نظر فإن كان *[4] قد تجلـى سجد ثم شفع إليها ركعة أخرى. وإن كان لم تنجل لم يسجد أبداً حتى تنجلـي. وكان إسحاق بن راهويه يقول بعد أن ذكر صلاة الكسوف أربع ركعات في كعتين وست ركعـات فـي ركعتيـن، وثمـانـي ركعـات فـي ركعتيـن. كـل ذلـك مـؤتلـف يصدق بعضه بعضاً، إلا أنه إنما كان يزيد في الركوع إذا لم ير الشمس قد تجلت. فإذا تجلت[5] الشمس سجد. فمن ها هنا صارت زيادته الركعات فلا يجاوز[6] بذلك أربع ركعات في كل ركعة، لأنه لم يأتنا ثبت عن النبي ﷺ أكثر من ذلك. ومن الناس من قال إن الأخبار في صلاة الكسوف ثابتة. فإن صلّى المصلـي في كل ركعة ركوعين أو صلّى في كل ركعة[7] أو صلّـى في كل ركعة أربع ركعات[7] جاز ذلك كله. لأن الأخبار ثابتة في ذلك. ويدل على أن

---

(1) هكذا في جميع النسخ ـ ابن أبي طالب. وهو خطأ.
(2) عن علي قال كسفت الشمس في عهد علي. صلّى علي بالناس فقرأ ﴿يس﴾ ونحوها ثم ركع نحواً من قدر سورة يدعو ويكبر ثم ركع قدر قراءته أيضاً ثم قال سمع الله لمن حمده ثم قام أيضاً حتى صلّى أربع ركعات ثم قال سمع الله لمن حمده ثم سجد ثم قام إلى الركعة الثانية ففعل كفعله في الركعة الأولى ثم جلس يدعو ويرغب حتى انجلت الشمس ثم حدثهم أن رسول الله ﷺ كذلك فعل ـ رواه أحمد ـ مجمع الزوائد ج 2 ص 207. ووثق رواته.
(3) ثم ـ قل.
(4) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(5) انجلت ـ و ـ. (6) لا يجاوزه ـ و ـ.
(7) هكذا في جميع النسخ ولعل الصواب ثلاثة ركوعات.

النبي ﷺ صلّى صلاة الكسوف مرات. وهذا الذي اختار ابن المنذر. ودليلنا ما روي أنه ﷺ صلّى والناس معه. فقام قياماً طويلاً نحواً من سورة البقرة ثم ركع ركوعاً طويلاً ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول. ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ثم سجد ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيامم الأول. ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول. ثم سجد وانصرف[1]. وأجاب أصحابنا عما يتعلق به أبو حنيفة من الأحاديث التي ظاهرها أنه صلّى ركعتين على أن المراد بها ركعتين يكرر فيهما الركوع. وهكذا أيضاً ما رواه قبيصة من أن الشمس خسفت على عهد النبي ﷺ فصلّى ركعتين وأطال فيهما فلما تجلّت الشمس وانصرف قال: إنما هذه آية يخوّف الله بها عباده فإذا رأيتموها فصلوا كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة[2]. وقد يحتمل أيضاً أن يكون المراد بها أنها كأحدث صلاة في الركوع والسجود على الجملة لا في نفي تكريرها. ونبّه على هذا لأن الصلوات في الشريعة منها ما لا ركوع فيه ولا سجود كصلاة الجنازة. ومنها ما فيه زيادة تكبير كصلاة العيدين. فنبّه على أن هذه الصلاة لم تخالف الصلاة المكتوبة كما خالفتها صلاة الجنازة وصلاة العيدين. وقد أجاب أصحاب أبي حنيفة عما تعلقنا به من الأحاديث المتضمنة لتكرير الركوع بما نفس استماعه[3] يغنيك عن نقضه ودفاعه. وذلك أنهم قالوا لما أطال ﷺ الركوع رفع بعض الناس رؤوسهم ليشاهدوا ما هو عليه مخافة أن يكون حبسه عن الرفع عائق أو يكون رفع / ولم يشعروا به * فلما رأوه باقياً على ما كان عليه عادوا للركوع فظن من رآهم أن الركوع قصد إلى تكريره *[4]. وهذا سوء ظن بالرواة. وإضافة الوهم والغلط إليهم من غير سبب اقتضى ذلك. ولو فتح هذا الباب

[و 287]

(1) البخاري ج 2 ص 46. ومسلم ج 2 ص 626.

(2) عن أبي قلابة عن قبيصة الهلالي قال كسفت الشمس على عهد النبي ﷺ فصلّى بهم ركعتين أطال فيهما القيام. قال: وانجلت فقال النبي ﷺ إنما الآية تخويفاً يخوف الله بها عباده. فإذا رأيتم ذلك فصلوا كأحدث صلاة صليتموها لا المكتوبة. السنن الكبرى ج 3 ص 334.

(3) بما في متابعته يغنيك ـ قل.

(4) ما بين النجمين = محو ـ و ـ.

لبطل كثير مما نقلوه من الشرائع. وكيف يظن عاقل هذا أبداً ويقول ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول. فإذا كان القيام الأول بقدر سورة البقرة والثاني دونه، فكيف يكون قيام قُدّر بدون سورة البقرة أنه قيام ٱختياري. هذا لا خفاء في فساده.

وأما ما ذكره القاضي أبو محمد من أن القراءة فيها سر[1] فهو المشهور من مذهبنا وبه قال الشافعي. ورَوَى الترمذي عن مالك أنه يجهر فيها بالقراءة. وذكر ابن شعبان في مختصره أن الواقدي ذكر أن مالكاً وابن أبي ذئب قال يجهر بالقراءة في صلاة الكسوف[2]. فذكر ابن شعبان أيضاً عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه جهر بالقراءة فيهـا وأن عبدالعزيز بـن الماجشون قال سمعت أبان بن عثمان يجهر فيها فقرأ: سأل سائل[3]. وبالجهر قال أحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد. وفعله عبد[4] بن يزيد. وبحضرته البَرَاء بن عازب وزيد بن أرقم وهو اختيار ابن المنذر. فوجه القول بالإسرار قول ابن عباس خسفت الشمس فصلّى رسول الله ﷺ وكنت إلى جنبه فما سمعت له حرفاً[5]. وأيضاً فقد رُوي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: حزرت قراءة رسول الله ﷺ فرأيت قراءته في الركعة الأولى بسورة البقرة، وفي الثانية بسورة آل عمران. وأيضاً فإنها صلاة نهار[6]، وصلاة النهار عجماء كما ورد الشرع به. ووجه القول القول بالإجهار وهو اختيار بعض أشياخي ما خرّجه البخاري ومسلم[7] من أنه ﷺ

---

(1) تسر -قل.

(2) الخسوف - و -.

(3) سورة المعارج، الآية: 1.

(4) عبدالله -قل.

(5) قال صليت خلف النبي ﷺ صلاة الخسوف فلم أسمع فيها منه حرفاً. رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الأوسط. وفي سنده ابن لهيعة. مجمع الزوائد ج 2 ص 207. وفي حديث بسرة بن جندب. قال فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً. مجمع الزوائد ج 2 ص 206. هو من رواية محمد بن إسحاق بإسناده إلى عائشة. نصب الراية ج 1 ص 233.

(6) والأصل أن صلاة النهار -قل.

(7) قل.

جهر فيها بالقراءة[1]. والرواية عن عائشة رضي الله عنها اختلفت. فروي عنها ما قدمنا استدلال بعض العلماء به على أنه يقتضي الإسرار وإن كان فيه احتمال لأن تكون بعيدة منه. فلهذا حزرت قراءته. وروي عنها أيضاً أنه ﷺ جهر فيها بالقراءة. وأيضاً فإن السنن المقامة بالنهار كالعيدين والاستسقاء يجهر فيها بالقراءة. فكذلك هذه السنّة الأخرى.

وأما ما ذكره القاضي أبو محمد من أن القيام يطال ما لم يلحق منه ضرر بمن كان خلف الإمام، فإن ظاهره نفي التحديد. ولكن قال مالك في المختصر يدخل الإمام المسجد بغير أذان ولا إقامة. ثم يكبّر تكبيرة واحدة ثم يقرأ سرّاً بأم القرآن بعدها قراءة طويلة بنحو سورة البقرة. ثم يركع طويلاً نحو قراءته ثم يركع فيقول سمع الله لمن حمده ثم يقرأ بأم القرآن ثم يقرأ قراءة طويلة بنحو سورة آل عمران ثم يركع نحو قراءته ثم يرفع فيقول سمع الله لمن حمده ثم يسجد سجدتين تامتين لا تطويل فيهما. ثم يقوم فيقرأ ويفعل كفعله في الأولى[2]. إلا أن القراءة دون ما قبلها، يقرأ للأولى بنحو النساء. وبعد رفع رأسه بنحو المائدة مع أم القرآن قبل كل سورة. ووصف الشافعي صلاة الكسوف فقال إذا أراد أن يصلي صلاة الكسوف كبّر ودعا دعاء الافتتاح. وتعوذ وقرأ فاتحة الكتاب وسورة البقرة إن كان يحسنها ويقرأ غيرها إن لم يحسنها[3]. ثم يركع فيسبّح الله تعالى بقدر مائة آية من سورة البقرة ثم يرفع فيقرأ[4] بفاتحة الكتاب وبقدر مائتي آية من سورة البقرة ثم يركع بقدر ما يلي الركوع. وفي بعض النسخ بقدر ثلثي[5] ركوعه الأول ثم يسجد سجدتين يطيل السجود فيهما ثم يقوم إلى الركعة الثانية فيقرأ فيها بأم القرآن وبقدر مائة وخمسين آية من سورة البقرة. ثم يركع فيسبّح[6]

---

(1) البخاري ج 1 ص 49 ومسلم ج 2 ص 620. حديث 5 ـ 901.

(2) في الأول ـ قل.

(3) أو بقدرها من غيرها إن لم يحسنها ـ قل.

(4) ويقرأ ـ قل.

(5) بقدر ركوعه التي تلي ركوعه ـ و ـ.

(6) فيسبح الله بقدر ـ قل.

بقدر سبعين[1] آية من سورة البقرة، وفي القيام الثاني بسورة آل عمران. وفي القيام الأول من الثانية سورة النساء. وفي القيام الثاني من الثانية سورة المائدة. ويكون ركوعه نحواً من قيامه، وسجوده نحواً من ركوعه إلى أن تنجلي الشمس[2]. واختلفت الأحاديث في ذلك فلم يرد في أكثرها حدّ في القيام. وروى ابن عباس أن النبي ﷺ قام في الأولى بنحو سورة البقرة ثم دون ذلك[3]. وإذا كان قد ورد الأمر بالصلاة حتى تنجلي الشمس. ومعلوم أن مكث الكسوف يختلف فيقرب الإنجلاء مرة، ويبعد أخرى. فينبغي أن تكون الصلاة تطال وتقصر لحسب طوله وقصره. لكن المصلي إذا لحقه ضرر من الإطالة سقط عنه ما يضره ورجع إلى الدعاء.

واختلف في إطالة السجود فقال ابن القاسم في المدونة يطال. وقال مالك في المختصر لا يطال. وقد خرج البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما سجدت سجوداً قط كان أطول منه[4]. وهذا فيه حجة لما ذهب إليه ابن القاسم. واختلف المذهب أيضاً في افتتاح القيام الثاني من[5] كل ركعة بأم القرآن فقال مالك يستفتح كل ركعة بأم القرآن. وقال ابن مسلمة ليس ذلك عليه. فوجه قول مالك أن الركوع قد حال بين القراءتين فاقتضى الافتتاح بقراءة أم القرآن كما لو حال بين القراءتين ركوع وسجود. ووجه / قول * ابن مسلمة [و 288]

---

(1) خمسين - و -.

(2) في مختصر المزني ثم يكبر ويقرأ في القيام الأول بعد أم القرآن بسورة البقرة إن كان يحفظها أو قدرها من القرآن إن كان لا يحفظها. ثم يركع ويطيل ويجعل ركوعه قدر مائة آية من سورة البقرة. ثم يرفع فيقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. ثم يقرأ بأم القرآن وقدر مائة آية من البقرة. ثم يركع بقدر ما يلي ركوعه الأول. ثم يرفع فيسجد سجدتين. ثم يقوم في الركعة الثانية فيقرأ بأم القرآن وقدر مائة وخمسين آية من البقرة. ثم يركع بقدر سبعين آية من البقرة. ثم يرفع فيقرأ بأم القرآن وقدر مائة آية من البقرة. ثم يركع بقدر خمسين آية من البقرة ثم يرفع ثم يسجد وإن جاوز هذا أو قصّر عنه فإذا قرأ بأم القرآن أجزأه. مختصر المزني ج 1 ص 157 - 158.

(3) تقدم تخريجه.

(4) الحديث أخرجه النسائي ج 3 ص 136 - شرح السيوطي.

(5) في - قل.

أن له ركوعين في كل ركعة مقدار ركعة واحدة. والركعة الواحدة لا تكون فيها قراءة *[1] أم القرآن. وبهذا التقدير كان من فاته الركوع الأول أو الركعة الأولى فأدرك الثاني ورعف في الثالث وأدرك الرابع لا يقضي شيئاً. لأنه بمثابة من لم يفته إلا قيام الركعة.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: ذكر ابن حبيب أن صلاة الكسوف سنّة على الرجال والنساء ومن عقل الصلاة من الصبيان والمسافرين والعبيد. وقال في المدونة أنه يخاطب بها المقيم والمسافر والعبد. وقال أشهب من لم يقدر أن يصليها مع الإمام من النساء والضعفاء فلهم أن يصلوها أفذاذاً أو بإمام، ومع الناس أحب إليّ لمن قدر. ولمالك في العتبية إذا صلاها أهل البادية فلا بأس أن يؤمهم أحد منهم[2]. وفي المختصر ويصليها أهل البدو والحضر ومن في السفر يصلي بهم رجل منهم. ويصليها الرجل وحده. ومن فاتته مع الإمام فليس عليه أن يصليها. فإن فعل ما دامت الشمس منكسفة فلا بأس. وقال في مختصر ابن شعبان إذا كانت قرية فيها خمسون رجلاً ومسجد يجمّعون فيه الصلوات فلا بأس أن يجمعوا صلاة الخسوف. وتصلي المرأة صلاة الخسوف[3] في بيتها. ومن أعجله السير في السفر فليس عليه صلاة الكسوف[4]. فهذا الذي حكاه ابن شعبان من اعتبار خمسين رجلاً يقتضي أنها كصلاة الجمعة فيمن تجب عليه. هكذا قال بعض أشياخي والذي حكاه ابن شعبان من صلاة المرأة في بيتها واشتراطه عجلة المسافر في سقوط صلاة الكسوف[4] قد يشير إلى خلاف هذا التأويل. وقد قال أبو محمد عبدالحق في قوله في الكتاب تصلي المرأة في بيتها صلاة الكسوف. ولم يقل ذلك في العيدين إلا أن تشاء أنّ ذلك لعموم قوله: فافزعوا إلى الصلاة[5]. ولأنها صلاة رهبة فأمر بها كل مكلف. وصلاة العيد صلاة شكر ومباهاة فطريقهما مختلفة. فاختلف الحكم فيهما بين الرجال

(1) ما بين النجمين محو ـ و ـ هكذا في قل. (2) أحدهم ـ قل.
(3) وتصليها المرأة في بيتها ـ قل.
(4) هكذا في جميع النسخ.
(5) أخرجه البخاري ومسلم ـ اللؤلؤ والمرجان ج 1 ص 176 حديث 521.

والنساء. وذهب الثوري ومحمد إلى أنه لا يجوز فعل صلاة الكسوف منفرداً قياساً على الجمعة.

وصلاة الكسوف إذا لم تصل في حينه فلا تصلّى بعد انجلائه.

وإذا صلوها ففرغوا والشمس على حالها فليس عليهم أن يصلوا ثانية. ولكن الدعاء والنافلة إن أحب. قاله في مختصر ابن شعبان.

ولو تجلت الشمس قبل فراغهم من الصلاة. فقال ابن حارث اتفقوا أن الشمس إذا تجلّت بعد أن صلّى الإمام ركعتين وسجدتين أنه لا يقطع الصلاة. واختلفوا كيف يصلي ما بقي. فقال أصبغ في المستخرجة يصلي على سنتّها حتى يفرغ منها ولا ينصرف إلا على شفع. وروي عن سحنون أنه يصلي ركعة وسجدتين ثم ينصرف ولا يصلي باقي الصلاة على سنّة صلاة الخسوف.

واختلفوا في الوقت الذي تصلّى فيه. فقال في المدونة تصلي ما لم تزل الشمس ورآها كالعيدين في اعتبار هذا الوقت. وروى عنه ابن وهب أنها تُصلى في كل وقت صلاة وإن زالت الشمس. وفي كتاب ابن حبيب، ووقتها من حين تخسف الشمس إلى أن تحرم الصلاة بعد العصر. قاله مطرف وابن الماجشون وابن عبد الحكم وأصبغ. ولم يروا قول ابن القاسم إلى الزوال. ولا تصلّى في طلوع الشمس قبل أن تبرز وتحل الصلاة. ولكن يدعون ويذكرون الله، فإن تمادت صلوها. فوجه التوقيت بما قبل الزوال القياس على العيدين. ووجه رواية ابن وهب قوله: فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة[1]. فعمّ الأوقات التي هي وقت الصلاة. ووجه قول مطرف أنها صلاة معلقة بسبب، فوجب أن تُصلى عند وجود[2] سببها ما لم يمنع من ذلك مانع. ويخصص عموم الحديث مخصص. ورُود النهي عن الصلاة في الوقت الذي أشار إليه مانع من صلاة الكسوف. ومخصص لعموم حديثها.

قال أبو محمد عبدالحق وإذا اجتمع خسوف واستسقاء وعيد وجمعة في

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) وجوب ـ و ـ.

يوم واحد، فيبدأ بالخسوف لئلا تنجلي الشمس ثم بالعيد ثم بالجمعة. ويترك الاستسقاء ليوم آخر، لأن العيد يوم تجمّل ومباهاة. والاستسقاء ليس يوم تجمّل. وإنما هو رهبة وسكون فيؤخره. فلو فعل ذلك ما كان ضيقاً[1] في ذلك اليوم. هكذا صور هذا السؤال الشيخ أبو محمد عبدالحق ولم أزل أعجب من إغفاله فيه إذ لا يكون كسوف يوم عيد ولا يتفق ذلك. وإنما يكون كسوف الشمس في آخر الشهر وعند انسلاخه. فأما أصحاب علم الهيئة الذين لا يؤمنون بالشرائع فإنهم يحملون كون الكسوف في حين انسلاخ الشهور اجتماع الشمس والقمر. لأن علة كسوف الشمس عندهم ستر القمر لها عند اجتماعه معها. ولا يكون ذلك إلا في السرار. والعيد لا يكون إلا في أول يوم بعد الاستهلال أو في عشر بعده. فلا يجتمع العيد والكسوف. وأما نحن فنُجوّز أن يكسف الله سبحانه بالشمس في أي يوم شاء من أيام الشهر. ومن أنكر اقتدار الباري سبحانه على ذلك خرج عن الملة. ولكن العادة جرت بأن الكسوف لا يكون إلا عند السرار عادة مطردة لم نشاهد خلافها ولا نقل عن عصر من الأعصار خلاف هذا. وإن الكسوف[2] / بهذا، فلا معنى لتصوير خوارق العادة. ولقد وقع الشافعي على [و 289] عظيم شأنه في هذا التصوير. ورأيته قد صور اجتماع العيد والكسوف وتكلم على ذلك. وذكرنا ما تقدم منه. وهذا لا معنى له إلا أن يراد به معرفة فقه المسئلة لو خرقت العادة. فوقعت المسئلة.

وأما الموضع الذي يصلي فيه فقال مالك في المختصر إذا خسفت الشمس خرج الإمام إلى المسجد وخرج معه الناس فيدخل المسجد بغير أذان ولا إقامة ثم يكبر تكبيرة واحدة ويقرأ. وفي كتاب ابن حبيب للإمام أن يصلي في المسجد تحت سقفه أو في صحنه وإن شاء خارجاً في البَراز وقاله أصبغ. وهذا الذي حكاه ابن حبيب عن أصبغ حكى عنه ابن مزين خلافه فقال قال أصبغ: وتصلّى صلاة كسوف الشمس في المسجد ولا يبرز لها كما يبرز للعيدين والاستسقاء.

(1) ما كان طائعاً ـ قل ـ.

(2) نبّه الناسخ على أن النسخة بها نقص. وقد أتممنا النقص من ـ قل ـ إلى قوله ويأمرهم بالتقرب.

فوجه الاقتصار على المسجد أن النبي ﷺ صلّى فيه. وأيضاً فربما كان في خروجهم إلى البَراز ذهاب الكسوف أو ذهاب كله[1]. ووجه إباحة صلاتها في البَراز قياساً على غيرها من السنن التي يجمع لها. قال فالشأن إقامتها خارجاً في البَراز. وقد قدمنا قول مالك في المختصر أن الإمام إذا فرغ من صلاة الكسوف يستقبل الناس فيذكرهم ويخوّفهم، ويأمرهم إذا رأوا ذلك أن يدعوا الله ويكبّروا وينصرفوا.

وظاهر مذهبنا أنه لا خطبة بعد الكسوف. وبه قال الشافعي. وقال الشافعي بل يخطب ويحتج بحديث عائشة وفيه فلما تجلّت الشمس انصرف فخطب الناس وحمدالله وأثنى عليه. وقال يا أيها الناس إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله. الحديث[2]. ويحتج أصحابنا بأنه لو كان خطب لنقل كما نقلت خطبة العيد وغيرها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما كسوف القمر فقال مالك في المدونة تصلى ركعتين كالنافلة ويدعون ولا يجمعون. وقال عنه عليّ يفزع الناس في خسوف القمر إلى الجامع فيصلون أفذاذاً ويكبّرون ويدعون. قال أشهب يفزع إلى الصلاة كما قال النبي ﷺ والنافلة ركعتان. ومن أصل كتاب عبدالعزيز بن أبي سلمة ذكر صلاة خسوف الشمس وأن النبي ﷺ جمّعهم فيها ولم يبلغنا أنه جمعهم لخسوف القمر. قال فنحن إذا كنا فرادى في خسوف القمر صلّينا هذه الصلاة لقول النبي ﷺ: فافزعوا إلى الصلاة[3]. وذهب الشافعي إلى أن الصلاة تسنّ في خسوف القمر كما تسنّ في كسوف الشمس.

ودليلنا ما ذكر ابن حبيب عن ابن عباس أنه قال: خسف القمر بعهد النبي عليه السلام فلم يجمعنا إلى الصلاة معه كما فعل في خسوف الشمس فرأيته صلّى ركعتين فأطالهما وما رأيته صلّى نافلة بطولها ثم انصرف. ولأنها آية ليليّة

---

(1) هكذا = ذهاب الكسوف أو ذهاب كله. ولعلها جله.

(2) أخرجه البخاري ج2 ص44. وص 49 بلفظ خطب. ومسلم ج 2 ص 10 حديث 8901.

(3) تقدم تخريجه.

قد تدرك الناس نياماً فيشق اغتفارها[1] والخروج لها فلم تسنّ كما سُنّ كسوف الشمس. واحتجت الشافعية بما روى الحسن البصري قال: خسف القمر وابن عباس بالبصرة على عهد النبي ﷺ فصلّى بنا ركعتين في كل ركعة ركعتين. فلما فرغ ذلك وخطبنا وقال إنما صليت لأني رأيت النبي ﷺ يصلي. وأما الموضع الذي تصلّى فيه فظاهر المذهب أن الناس يصلونها في بيوتهم ولا يكلّفون الخروج ليلاً لمشقة ذلك عليهم. وقد قدمنا ما رواه عليّ أن الناس يفزعون إلى الجامع فيصلون أفذاذاً.

وأما الجمع لها فقال مالك في المدونة والمجموعة لا يجمّعون. وأجاز أشهب الجمع.

وأما الصلاة في غير كسوف النيّرين كالزلازل والظلمة والريح الشديدة وما في معنى ذلك مما يخاف أن يكون عقوبة من الله سبحانه. فقال أشهب في المجموعة الصلاة حسنة في الريح والظلمة فرادى أو جماعة إذا لم يجمعهم الإمام ويحملهم عليه. ولكن يجتمع النفر يؤمهم أحدهم ويدعون ويؤمر في مثل هذه الإفزاع بالصلاة. وروي نحو ذلك عن النبي عليه السلام. وكره في المدونة السجود عند الزلازل وسجود الشكر. وروي عنه إجازة السجود عند النعمة والشكر. قال بعض أشياخي يتخرج على هذا جواز السجود عند الخوف من زلازل وغيرها يسجد هذا شكراً وهذا خوفاً. وأما الصلاة حينئذ فتجوز قولاً واحداً.

وقالت الشافعية لا تُسنّ الصلاة لغير الشكر والآيات بل يكبّرون ويدعون فإن صلوا منفردين لكي لا يكونوا غافلين لم يكن به بأس.

وذهبت طائفة إلى أنه يصلي عند الزلازل وغيرها من الآيات كما تصلّى عند كسوف الشمس والقمر. وروي ذلك عن أحمد وإسحاق وأبي ثور.

وقال أبو حنيفة الصلاة في ذلك حسنة وكذلك في الريح والظلمة الشديدة.

فالدليل على أن الصلاة لا تسنّ حينئذ أنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه صلّى لشيء من ذلك ولم يَخلُ عصره ﷺ من أن يكون فيه شيء من ذلك.

---

(1) هكذا. ولعل الصواب حضورها.

باب صلاة الاستسقاء

قال القاضي أبو محمد رضي الله عنه: وصلاة الاستسقاء سنّة. تفعل عند تأخر[1] المطر والحاجة إليه. ومن سننها[2] المصلّى والخطبة ويخرج الإمام والناس معه متخشعين متواضعين غير مظهري زينة. وتقدّم على الخطبة ولا يؤذّن لها ولا يقام. وهي ركعتان كسائر الصلوات ويكبّر فيها التكبير المعهود ويجهر[3] بالقراءة بسبّح ونحوه فإذا فرغ صعد المنبر متوكئاً على قوس أو عصا فيجلس فإذا أخذ الناس مجالسهم قام فخطب وأكثر من الاستغفار ثم يجلس ثم يقوم فيخطب الثانية. فإذا فرغ استقبل القبلة وحوّل رداءه فجعل ما على يمينه على شماله وما على شماله على يمينه. ولا ينكسه ثم يدعو الله تعالى بما تيسر له وهو قائم والناس جلوس. وإن احتيج إلى تكرار الخروج لصلاة الاستسقاء لِتأخّر المطر، جاز. وفعل في كل مرة مثل ما ذكرناه. وليس من سننها[4] تقديم صوم أو صدقة على فعلها. ولا يمنع من تطوّع به.

قال الفقيه الإمام رضي الله عنه: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن الاستسقاء مشروع؟.

2 ـ وما الذي يفعل فيه؟.

3 ـ ومن يخرج إليها؟.

---

(1) تأخير ـ غ ـ.

(2) من سنتها ـ غ ـ.

(3) ويجهر فيها ـ غ ـ.

(4) سنتها ـ غ ـ.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: قد كان الاستسقاء في شرع من كان قبلنا. قال الله تعالى: ﴿ **وإذا استسقى موسى لقومه** ﴾[1]. الآية. وأما شرعنا بالاستسقاء أيضاً[2]. قال أنس جاء رجل والنبي ﷺ قائم يخطب يوم الجمعة فقال: يا رسول الله قحط المطر وهلكت المواشي وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا. قال فرفع رسول الله ﷺ يديه فقال: اللهم اسقنا اللهم اللهم اسقنا. قال أنس لا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة ولا شيئاً. وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار. قال فطلعت من ورائه سحابة. مثل الترس. فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت. قال: والله ما رأينا الشمس ستاً. ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله ﷺ قائم يخطب فاستقبله قائماً. فقال يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها. قال: فرفع رسول الله ﷺ يديه ثم قال: اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والجبال والأجام والضراب والأودية ومنابت الشجر. قال فانقطعت وخرجنا نمشي في الشمس[3]. وروى عباد بن تميم خرج رسول الله ﷺ يستسقي فتوجه إلى القبلة قائماً يدعو وقلب رداءه ثم صلّى ركعتين جهر فيهما بالقراءة وانصرف. وقد خرّج هذين الحديثين الموطأ والصحيحان. وإذا ثبت أن الاستسقاء مشروع فإنه مشروع عند الحاجة إليه. والحاجة إليه تكون عند ٱلْمَحْل والجدب. فيستسقي بحياة الزرع وغيره. وأما[4] عند الحاجة لشرب الحيوان الإنساني أو البهائم كما يحتاج إلى ذلك من كان في صحراء أو سفينة أو أهل بلد آخر أو زرعهم ولكنهم عطاش. وفي العتبية أن برقة إذا كثر مطرهم زرعوا واديهم بما يشربون فأتاهم مطر فزرعوا عليه زرعاً كثيراً ولم يقبل واديهم بما يشربون أيستسقون؟ قال نعم. قيل له قد قيل إنما الاستسقاء إذا لم يكن مطر

---

(1) سورة البقرة، الآية: 60. (2) هكذا. ولعله فالاستسقاء بالفاء.

(3) النص منقول عن صحيح البخاري ص 34/35. ج 2 والنص الموجود في قل فيه كثير من النقص والتحريف.

(4) هكذا ولعل الصواب وكذا.

وأنتم قد مطرتم وزرعتم عليه زرعاً كثيراً. فقال ما قالوا شيئاً ولا بأس بذلك[1].
وإذا جاء من الماء ما هو دون الكفاية لكان لهم الاستسقاء. والسؤال في الزيادة.
قال مالك وكل قوم احتاجوا إلى زيادة ما عندهم فلا بأس أن يستسقوا. وقد
ألحق بعض أهل العلم بهذا استسقاء المخصبين للمجدبين. لأنه سبحانه قال:
﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى** ﴾[2]. وقال عليه السلام في حديث الرقية: من
استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل[3]. وقال دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب
مستجابة[4]. وقد روى بعض أشياخي أن هذا مما يندب إليه. وأن الاستسقاء
للتوسعة مباح ولحياة الزرع أو عطش الحيوان سنّة. وفي استسقاء المخصبين
للمجدبين عندي نظر. والظواهر التي ذكروها لا تتضمن إقامة صلاة الاستسقاء
ليسقى قوم آخرون غير المصلين. وإنما تحمل الظواهر على الدعاء لهم والرغبة
إلى الله سبحانه في رفع اللأواء عن سائر المسلمين. ولا شك أن دعاء
المخصبين للمجدبين مندوب إليه. وأما إقامة سنّة صلاة الاستسقاء في مثل هذا
فلم يقم عليه دليل. وليس كل ما أمر الشرع بالدعاء فيه والابتهال سنّ فيه
الصلاة. ألا ترى أن المطر إذا أضر، دعا الناس بالاستصحاء وسألوا الله تعالى
فيه ولم يقيموا له صلاة كما أقاموها للاستسقاء. ولم يستعمل في هذا القياس.
وإن كان المطر إذا أفرط أضرّ كما يضرّ القحط وأفسد الزرع والربيع. وقد تقدم
في الحديث أن النبي ﷺ استسقى ولم ينقل أنه صلّى لذلك. فإذا ثبت ما قلناه
في الاستسقاء وسنته فإنه يفعل لري نهر تأخر كما يفعل بنزول الغيث. قال ابن
حبيب ولا بأس أن يستسقي أياماً متوالية ولا بأس أن يستسقى في إبطاء النيل.
قال أصبغ قد فعل ذلك عندنا بمصر خمسة وعشرين يوماً متوالية يستسقون على
سنّة الاستسقاء. وحضر ذلك ابن القاسم وابن وهب ورجال صالحون فلم
ينكروه. وقد يحتج لجواز التكرير بقوله ﷺ: يستجاب لأحدكم ما لم يعجّل.

(1) البيان والتحصيل. كتاب الصلاة الثالث ج 1 ص 433.
(2) سورة المائدة، الآية: 2.
(3) إكمال الإكمال ج 6 ص 15.
(4) مسلم. كتاب الذكر. إكمال الإكمال ج 7 ص 147.

الحديث[1]. وخرّج فيه مسلم قيل يا رسول الله: ما الاستعجال؟ قال: يقول قد دعوت وقد دعوت فلم يستجب لي فيتحسر عند ذلك[2].

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: ينبغي للإمام أن يأمر الناس قبل الاستسقاء بالتوبة والخروج من المظالم إلى أهلها مخافة أن تكون معاصيهم سبب منع الغيث. قال الله تعالى: ﴿ **وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم** ﴾[3]. وأيضاً فقد تمنع المظالم من إجابة الدعاء. وقد خرّج مسلم قوله ﷺ في الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمدّ يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام. فأنّى يستجاب لذلك[4] ويأمرهم بالتقرب بالصدقات لعلهم إن أطعموا فقراءهم أطعمهم والجميع فقراء الله. واختلف في الصوم فقال مالك في المختصر ليس على الناس صيام قبل الاستسقاء فمن تطوع بخير فهو خير له. وحكى عنه ابن شعبان في مختصره ما سمعت أنه يُصام قبل الاستسقاء وأنكر فعل ذلك. وقد قال بالمذكور في مختصر عبدالله * واستحب ابن حبيب أن يقدموا صوم ثلاثة أيام آخرها اليوم الذي يستسقون فيه *[5]. ويمكن أن يكون رأى ذلك رجاء أن يكون التجوع لله سبحانه سبباً للخصب الذي به يشبعون. وقال ابن الماجشون يؤمرون بما يرقهم[6] ويدخل عليهم سبب خشوع وأن يصوموا اليوم واليومين والثلاثة. وهذا قول مالك والمغيرة. ومن حضرناه استسقى من وُلاتنا. قال ابن حبيب وليأمرهم الإمام أن يصبحوا صياماً. وقد فعله عمر. وأمرهم بالصدقة. وصيام ثلاثة أيام كان أحبّ إليّ[7]. وقد فعله موسى بن نصير بإفريقية وخرج بالناس، فجعل

(1) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 7 ص 147.
(2) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 7 ص 148.
(3) سورة الشورى، الآية: 30.
(4) إلى هنا تم النقص الذي نبه عليه في نسخه ـ و ـ والحديث أخرجه مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 151.
(5) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(6) يذلهم ـ قل.
(7) وقد فعله عمر. ولو أمرهم بالصلاة وصيام ثلاثة أيام كان أحب إلي ـ قل.

الصبيان على حدة والنساء على حدة. والإبل والبقر على حدة، وأهل الذمة على حدة،[1] وصلّى وخطب ولم يدع في خطبته لأمير المؤمنين. فقيل له، فقال ليس هذا يوم ذلك، ودعا، ودعا الناس إلى نصف النّهار. واستحسن ذلك بعض علماء المدينة. وقال[2] أراد استجلاب رقة القلوب بما فعل.

وقال ابن حبيب ومن سنتها أن يخرج الناس مُشاة في بذلتهم ولا يلبسون ثياب الجمعة، بسكينة ووقار متواضعين[3] متخشعين متورعين[4]، وجلين إلى مصلاهم. فإذا ارتفعت الشمس خرج الإمام ماشياً متواضعاً في بذلته متوكئاً على عصا أو غير متوكىء حتى يأتي المصلّى.

وقال مالك في المختصر صلاة الاستسقاء سنّة. فإذا خرج الإمام إليها خرج من منزله ماشياً متواضعاً، غير مظهر لعجز[5] ولا زينة، راجياً لما عند الله لا يكبّر في ممشاه. وقال ابن عباس خرج النبي ﷺ إلى الاستسقاء متذللاً متواضعاً حتى أتى. فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في البكاء والتضرع وصلّى ركعتين كما يصلي في العيد[6]. قال الترمذي وهذا حديث صحيح ذكره في مسنده. ومقتضى الحال يقتضي أن يكون خروج الناس على صفة التذلل والخشوع لأن العبد الجاني إذا رأى مخائل العقوبة المهلكة من سيده[7] لم يأت راغباً في رفع العقوبة والصفح إلا وأمارات الذلّ بادية عليه، والخوف آخذ بناصيته.

وإذا أتى الإمام المصلّى. قال مالك في المختصر يتقدم بالناس بلا أذان ولا إقامة فيكبّر تكبيرة واحدة ثم يقرأ بأم القرآن وسورة جهراً ثم يركع ويسجد ثم

---

(1) وأهل الذمة = ساقط - قل.
(2) وقد - قل.
(3) متواضعين = ساقطة - و -.
(4) لم يتضح لي الخروج في حالة تورع.
(5) هكذا.
(6) العارضة ج 3 ص 31. ونصب الراية ج 2 ص 238.
(7) من مولاه - قل.

يصلي ركعة أخرى كذلك ويتشهد ويسلّم. ويستقبل الناس للخطبة يبدأ فيجلس فإذا اطمأن الناس قام متوكئاً على عصا أو قوس. وذكر ابن حبيب أن الشمس إذا ارتفعت خرج الإمام إلى المصلى فصلّى ركعتين يقرأ فيهما بأم القرآن وقصار المفصّل جهراً، ثم يقوم فيجلس في مقام خطبته مستقبلاً للناس جلسة خفيفة ثم يقوم متوكئاً على عصا فيخطب خطبتين يجلس بينهما فيأمر بطاعة الله سبحانه ويحذّر عن المعصية[1] من بأسه ونقمته، ويحض على الصدقة، والاجتهاد في الدعاء أن يرفع عنهم المحل. حتى إذا لم يبق من الخطبة الأخيرة غير الدعاء والاستغفار استقبل القبلة ثم حوّل رداءه قائماً ما على الأيمن على الأيسر، وما على الأيسر على الأيمن. ويحوّل الناس أرديتهم جلوساً ثم يرفع يديه ظهورهما إلى السماء تلقاء وجهه ويدعو[2] ويفعل الناس مثله جلوساً ويبتهلون بالدعاء. وأكثر ذلك الاستغفار حتى يطول ذلك ويرتفع النهار. ثم إن شاء الإمام انصرف على ذلك وإن شاء تحوّل إليهم فيكلمهم بكلمات ويرغبهم في الدعاء والصدقة والتقرّب إلى الله سبحانه. وهذا الذي استحب أصبغ.

وذهب أبو حنيفة إلى أن الاستسقاء دعاء بلا صلاة. واحتج بحديث أنس أن النبي ﷺ دعا على المنبر ولم يصلّ[3]. وأن عمر بن الخطاب استسقى[4] عام الرمادة ولم يصلّ. وأجيب عن هذا بأن النبي ﷺ كان مشتغلاً بالجمعة ودعا حينئذ على المنبر مستسقياً من الله سبحانه ولم يقصد إقامة سنّة صلاة الاستسقاء ولم تمكن إقامتها حينئذ. وكذلك عمر رضي الله عنه لم يقصد إلى إقامة الاستسقاء بكماله وفعل جميع ما شرع فيه.

وذهب الشافعي إلى مثل[5] ما ذهبنا إليه من أن الصلاة مشروعة في الاستسقاء. لكنه يراها في التكبير كصلاة العيد. ويحتج بما قدمناه من الحديث

---

(1) معصيته ـ و ـ.
(2) ويدعو = ساقطة ـ و ـ.
(3) اعتمادًا على حديث البخاري ـ انظر 992.
(4) دعا عام الرمادة بالعباس ولم يصل ـ قل ـ.
(5) إلى أن ـ و ـ.

الذي رواه الترمذي. فقد ذكر فيه أنه صلّى ركعتين كما يصلي في العيد. وبما روي أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يصلون صلاة الاستسقاء يكبّرون فيها سبعاً وخمساً[1].

ويحتج مالك بما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ خرج إلى الاستسقاء فصلّى ركعتين[2]. وظاهر هذا أن الركعتين كالمعهود من النوافل التي لا يكون التكبير فيها.

واختلف المذهب في الخطبة والصلاة أيهما يقدّم. فقال في المدونة بتقديم[3] الصلاة على الخطبة. وقال أشهب في مدونته اختلف الناس في ذلك واختلف فيه عن رسول الله ﷺ. واختلف / فيه قول مالك فكان قوله الأول أن [و 290] الخطبة قبلُ، كالجمعة ثم رجع إلى أنها بعدُ كالعيدين. وبأنها بعد قال الشافعي * وحكى عن ابن الزبير أنه خطب وصلّى، وفي الناس البراء ابن عازب وزيد ابن أرقم. وحكي عن عمر بن عبد العزيز مثل ذلك. وإليه ذهب الليث بن سعد. وروي ذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وما قدمناه[4] من حديث الترمذي وقوله صلّى ركعتين كما يصلّى في العيدين. وهذا قد يقتضي ظاهره[5] تأخير الخطبة عن الصلاة كما يفعل في العيد. وروى أبو هريرة أن النبي ﷺ خرج إلى المصلى يستسقي فصلّى ركعتين وخطب[6]. والذي خرّج أصحاب الصحيح أنه ﷺ قدّم الاستسقاء ثم صلّى. وكان من اختار تَقْدمة الصلاة يرى أن ذلك أنجح وأقرب إلى استجابة الدعاء وكان ﷺ إذا أراد حاجة توضأ وصلّى ثم

(1) رواه الشافعي. إرواء الغليل ح 660 ج 3 ص 125. حديث ضعيف. ورواه الحاكم والدارقطني والبيهقي. وضعّف الزيعلي هذا الحديث. انظر نصب الراية ج 2 ص 240.

(2) تمامه: بلا أذان ولا إقامة ثم خطبنا ودعا الله عز وجل وحوّل وجهه نحو القبلة رافعاً يديه ثم قلب رداءه فجعل الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن. رواه أحمد وابن ماجة والبيهقي. نيل الأوطار ج 4 ص 28. وبلوغ الأماني ج 6 ص 233.

(3) بتقدمة ـ قل.

(4) قدمنا ـ و ـ.

(5) ظاهره = ساقطة ـ و ـ.

(6) تقدم تخريجه أعلاه.

سأل[1]. وقال ﷺ في الدعاء عند الاستخارة: إذا أهمّ أحدكم الأمر فليركع ركعتين ثم يقول: أللهم إني أستخيرك. الحديث[2].

وإذا ثبت أن الخطبة مشروعة على الجملة فإن المشروع خطبتان يجلس بينهما. قال مالك إذا فرغ من خطبته الأولى جلس ثم قام فخطب. وهذا هو المشروع من مذهب العلماء القائلين بأن الخطبة مشروعة. وقال عبدالرحمن بن مهدي يخطب خطبة خفيفة يعظهم ويحثهم على الخير. وما قدمناه من قوله في كتاب الترمذي أنه صلّى ركعتين كما يصلي في العيد * قد يشير *[3] ظاهر إطلاقه إلى أنه يخطب خطبتين كما يخطب في العيد على حسب ما قلناه[4] مع أن القياس على خطبة الجمعة والعيد يقتضي ما ذهبنا إليه أيضاً. ويخطب مستقبل الناس مستدبر القبلة ثم يحوّل وجهه ليستسقي مستقبل القبلة مستدبر الناس. والخطبة مقدمة على الاستسقاء يعظهم فيها ويذكرهم ويعلّمهم أن ذلك بذنوبهم ويكثر من الاستغفار إذا أخذ في الدعاء للاستسقاء. وتحويل الرداء عندنا في الاستسقاء مشروع. قال مالك إذا فرغ من خطبته استقبل القبلة فحوّل رداءه ما على ظهره منه يلي السماء. وما كان للسماء يجعله على ظهره ثم يستسقي الله ويدعو. وقال أبو حنيفة لا يحول رداءه ولا ينكسه. ودليلنا أنه ﷺ استسقى ودعا واستقبل

---

(1) رواه المؤلف بالمعنى. وروى الحاكم عن عبدالله ابن أبي أوفى. قال خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً فقعد فقال: من كانت له حاجة إلى الله أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن وضوءه ثم ليصل ركعتين ثم يثني على الله ويصلي على النبي ﷺ وليقل: لا إله إلا الله الحليم الكريم. سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين. أسألك عزائم مغفرتك والعصمة من كل ذنب والسلامة من كل إثم. وفي سنده فائد بن عبدالرحمن قال الحاكم مستقيم الحديث. وعلق عليه الذهبي في التلخيص. انظر المستدرك ج 1 ص 320. وأخرجه الإمام الترمذي في الدعاء بلفظ قريب من هذا. وأكد ضعفه ابن العربي. أنظر العارضة ج 2 ص 262. وانظر مجمع الزوائد ج 1 ص 278.

(2) رواه البخاري في التهجد والدعوات والترمذي وابن ماجة وأحمد. فتح الباري ج 3 ص 294.

(3) ما بين النجمين ممحو ـ و .

(4) ما قدمنا ـ قل.

القبلة وحول رداءه[1]. واحتج أبو حنيفة بأنه دعاء فلا يستخب فيه تحويل الرداء كسائر الأدعية. وهذا القياس لو سلمناه ولم نطالب فيه بشروط القياس لم يلزم العمل بموجبه. وترك الاقتداء بالنبي ﷺ لأجله. وقد ذكر أصحاب المعاني أنه ﷺ إنما فعل ذلك تفاؤلاً فحوّل رداءه ليتفاءل بانقلاب الجدب خصباً. وإذا ثبت أن التحويل مشروع فصفته عندنا ما قال[2] مالك: يحول رداءه ما على الأيمن على الأيسر وما على الأيسر على الأيمن، ولا يقلبه فيجعل الأعلى للأسفل والأسفل للأعلى. وقد ذكرنا قوله في المختصر يجعل ما على ظهره منه يلي السماء * وما كان يلي السماء *[3] يجعله على ظهره. وقال ابن الماجشون يحوّل رداءه من ورائه يأخذ ما على عاتقه الأيسر ويمر به من ورائه فيضعه على منكبه الأيمن، ويجعل ما على عاتقه الأيمن على الأيسر. ويبدأ بيمينه في العمل. وقالت الشافعية التحويل أن يجعل ما على عاتقه الأيمن على الأيسر وما على الأيسر على الأيمن. والتنكيس أن يجعل أعلاه أسفله، وأسفله أعلاه. وقال في القديم يحول رداءه ولا ينكسه. وقال في الجديد يحوله وينكسه إن أمكنه. وروى الشافعي بإسناده أن النبي ﷺ كان عليه خميصة سوداء فأراد أن يجعل أسفلها أعلاها، فلما ثقلت عليه جعل ما على عاتقه الأيسر على عاتقه الأيمن، وما على عاتقه الأيمن على عاتقه الأيسر[4]. قال الشافعي فأحب أن يفعل ما فعل[5] النبي ﷺ وما أراد أن يفعله ولم يمكنه. قالوا: ووجه قوله في القديم وبه قال مالك وأحمد ما روي أنه ﷺ استقبل القبلة وحوّل رداءه[6]. وإذا ثبت أن التحويل مشروع على الجملة فهل يخاطب به من خلف الإمام أم لا؟ أما النساء فلا يحوّلن لئلا ينكشفن. وأما الرجال فقال مالك في المدونة يحوّل الناس

(1) تقدم تخريجه قريباً. فيما رواه أحمد وابن ماجة والبيهقي. نيل الأوطار ج 4 ص 28.
(2) ما قاله ـ قل.
(3) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.
(4) الشافعي في الأم ج 1 ص 222.
(5) ما فعله ـ قل.
(6) مالك في الموطا. كتاب الاستسقاء ح 1. والبخاري فتح الباري ج 3 ص 151.

أرديتهم وهم قعود. وقال الليث لا يحول المأموم. وقيل[1] قال عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وأبو يوسف يستحب ذلك للإمام دون المأمومين. فوجه تحويل المأمومين الاقتداء بالإمام. وقد حوّل النبي ﷺ. وما شرع له فالظاهر أنه شرع لغيره إلا ما خصه الدليل. ووجه نفي[2] تحويل المأمومين أن الأحاديث إنما ردت بأن النبي ﷺ حوّل وحده. واختلف في الوقت الذي يحوّل فيه الرداء. فقال في المدونة إذا فرغ من الخطبة واستقبل الاستسقاء. وقال في المجموعة بين الخطبتين. وقال ابن الماجشون بعد صدر من الخطبة. وقد ذكرنا قول مالك أنه إذا فرغ من الخطبة استقبل القبلة فحوّل رداءه ثم يستسقي الله ويدعو.

قال القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا: اختلف أصحابنا متى يحوّل الإمام وجهه إلى القبلة فيدعو. فقال مالك إذا فرغ من خطبتيه جميعاً. وقال أصبغ إذا أشرف على الفراغ من خطبته الثانية استقبل القبلة للدعاء، فإذا فرغ / أقبل على الناس بوجهه فأتم الخطبة ثم نزل. فوجه قول مالك أن من المكروه [و 291] قطع الخطبة لغيرها والتشاغل بما سواها. ووجه قول أصبغ أن المسنون في الاستسقاء خطبتان لا زيادة عليهما. فإذا أتى بالدعاء بعد الفراغ منهما كان ذلك زيادة مستأنفة. فكان الأولى أن يؤتى بها في أثناء الخطبة. واختلف هل يخطب ويستسقي على المنبر؟ فمنع ذلك في المدونة لأنه يوم تظهر فيه الاستكانة والخضوع. والخطبة على الأرض أقرب إلى ذلك، وأجاز ذلك في المجموعة. فإذا فرغ من الاستسقاء فقال مالك في المختصر ينزل وينصرف. وقال ابن حبيب إذا حوّل رداءه يرفع يديه ظهورهما إلى السماء ويفعل الناس مثله وهم جلوس ويبتهلون بالدعاء، وأكثر ذلك الاستغفار حتى يطول ذلك ويرتفع النهار. ثم إن شاء الإمام انصرف على ذلك، وإن شاء تحوّل إليهم فكلمهم بكلمات ورغبهم في الصدقات[3] والتقرب إلى الله العلي ثم ينصرف.

وأما وقت صلاة الاستسقاء فقال مالك صلاة الاستسقاء ضحوة لا غير

---

(1) ساقطة - قل.

(2) نفي = ساقطة - و -.

(3) الصدقة - قل.

ذلك من النهار. ولمالك في العتبية ولا بأس بالاستسقاء بعد المغرب والصبح. وقد فعل عندنا وما هو بالأمر القديم.

وأما التنفل عند صلاة الاستسقاء فقال مالك لا بأس بالتنفل قبلها وبعدها. وكره ابن وهب التنفل قبلها وبعدها. وإذا فاتت صلاة الاستسقاء فقال مالك إن شاء صلّاها وإن شاء ترك.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: يخرج للاستسقاء الرجال ومن يعقل الصلاة[1] من الصبيان ومن المتجالات من النساء. ومنع في المدونة من خروج من لا يعقل من الصبيان والحُيّض من النساء. وذكر عن الشيخ أبي محمد رحمه الله أنه حمل ذلك على أنها لا تخرج في حال جريان دمها لأنها ممنوعة من الصلاة. ألا تراه قال ولا صبي لا يعقل الصلاة. قال أبو محمد عبد الحق رحمه الله لم يرد أبو محمد إباحة خروجها إذا زال دمها بل منْعها حينئذ أشد لقدرتها على الاغتسال. وإنما قصد أن دمها وإن كان جارياً فإنه يمنع من الخروج لمنعه من الصلاة لئلا يظن ظان أن إباحة القراءة لها[2] حينئذ تبيح الخروج. فإذا منعت الحائض كان النساء على ثلاث مراتب. حائض تمنع ومتجالة لا يكره خروجها وشابة طاهرة[3] يكره خروجها. فإن خرجت لم تمنع. قال بعض أشياخي اختلف في خروج من لا يعقل من الصبيان، والشواب من النساء، وأهل الذمة، والبهائم. وخُرّج على منع الحائض، ومن لا يعقل الصلاة، منع خروج البهائم. وذكر أن موسى بن نصير أجاز ذلك. وحكي ما قدمنا ذكره حين استسقى بأهل القيروان فأمر بالولدان على حدة والنساء على حدة والبقر والغنم على حدة.

وأباح في المدنة خروج أهل الذمة. ومنع ذلك[4] أشهب في مدونته. وإذا أجزنا خروجهم فقال ابن حبيب يخرجون وقت خروج الناس يعتزلون ناحية ولا

(1) الصلاة = ساقطة ـ و ـ.
(2) لها = ساقطة ـ و ـ.
(3) طاهرة = ساقطة ـ و ـ.
(4) ذلك = ساقطة ـ و ـ.

يخرجون قبل الناس ولا بعدهم لأنه يخشى إن استسقوا قبل أو بعد أن يوافقوا وقت نزول الغيث فيكون في ذلك فتنة للناس.

وقال القاضي أبو محمد في غير كتابه هذا: لا بأس أن يخرجوا بعد. وقال مكحول لا بأس بإخراج أهل الذمة للاستسقاء مع المسلمين. وقال الأوزاعي كتب يزيد بن عبدالملك إلى عماله أن يخرجوا أهل الذمة إلى الاستسقاء فلم يَعِبْ عليه أحد من أهل زمانه. وقال بعض الناس في إنكار إخراجهم: من أعظم العار أن يتوسل إليه أولياؤه بأعدائه. وهم وإن كانوا قد ضمن الله أرزاقهم، فإنا لا نمنعهم من الخروج. لذلك على القول المشهور عندنا. وبه قال الشافعي. ولكنهم يخرجون منعزلين عن الناس لأن اللعنة تنزل عليهم. ولو أرادوا في الاستسقاء التطوف بصلبهم * فقد قال ابن حبيب لا يمنع اليهود والنصارى من الاستسقاء والتطوف بصلبهم وشركهم *[1] إذا برزوا بذلك وتنحوا به عن الجماعة. ويمنعون من إظهار ذلك في أسواق المسلمين وجماعاتهم في الاستسقاء وغيره. كما يمنعون من إظهار الزنا[2] وشرب الخمر.

(1) ما بين النجمين = ساقط ـ و ـ.

(2) الربا ـ قل.

كتاب الجنائز*[1]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: غسل الميت المسلم واجب وصفته كصفة غسل الجنابة. ويجتهد في تنظيفه وإزالة الأذى عنه على الميسور. ويستحب الوتر على قدر[2] ما يحتاج إليه، بماء وسدر. وفي الآخرة كافور. وتنزع ثيابه وتستر عورته. وإن احتيج إلى مباشرتها فبخرقة إلا أن يضطر إلى إخراج شيء بيده فيجوز. ويعصر بطنه (عصراً خفيفاً)[3] ليخرج ما هنالك من أذى ويرفق به في كل ذلك[4] ولا يزال عنه شيء من خلقته من ظفر أو شعر من عانة أو غيرها.

قال الفقيه الإمام رحمه الله تعالى: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لِمَ قال غسل الميت المسلم واجب؟.
2 ـ ولِمَ أمر أن يجتهد في تنظيفه؟.
3 ـ ولِمَ استحب الوتر على صفة ما ذكره؟.
4 ـ وما الحكم في تجريده؟.
5 ـ ولِمَ لمْ تقلم أظفاره؟.
6 ـ وهل ينجس بالموت؟.

---

(1) ***من هنا كان الاعتماد على نسخة المكتبة الوطنية المشار إليها بـ ـ و ـ لأننا لم نظفر بنسخة أخرى.
(2) قدر = ساقطة ـ و ـ.
(3) ما بين القوسين أثبته الغاني وساقط من نسخة ـ و ـ ـ غ ـ.
(4) ويرفق به في ذلك ـ و ـ.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في غسل الميت. فقال ابن أبي زيد هو / سنّة. وقال القاضي هو واجب. فدليل وجوب الغسل قوله ﷺ[1]. وهذا أمر مجرده يقتضي الوجوب عند جمهور الفقهاء. وقال أيضاً (في المحرم)[2] اغسلوه. وهذا أمر أيضاً بالغسل. لكن قوله: إن رأيتنَّ في غسل ابنته قد نرى فيه إن هذا الشرط راجع إلى الغسل وأنه معلق بأن يريد ذلك. وهذا له تعلق بأصول الفقه.

[و 292]

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: لما كان الغرض بهذا الغسل التنظيف والتأهب للقاء الملكين لتستشعر النفوس أمر المعاد ولقاء الملائكة وذلك مما يجب أن يتأهب له بالتطهر وجبت المبالغة فيه.

ومن صفات الغسل أن يوضأ. وقد قال النبي ﷺ: ابدأن بميامينها ومواضع الوضوء منها[3]. قال أشهب: وفي ترك الوضوء أيضاً سعة. وقال أيضاً إن وضيء فحسن. ووافقنا الشافعي على أن الوضوء مستحب. وخالف أبو حنيفة فلم يره مستحباً. وما ذكرنا من قوله ﷺ. ومواضع الوضوء منها يردّ ما قال. ويؤمر أن يخص بالانقاء الفم والأنف والإبطان وغيرها. قال ابن حبيب ويوضأ كما يوضأ الحي، ويدخل الماء في فمه ثلاثاً.

واختلف في محل وضوئه وفي تكريره. فأما محله فقيل في الغسلة الأولى لأنها الفرض فينبغي أن يكون الوضوء من جملتها. وقيل في الثانية لأن الأولى فيها تنظيف فينبغي أن يكون الوضوء بعد حصول النظافة.

فأما تكريره فاختلف فيه على القول بأن محله الغسلة الأولى. فقال أشهب يكرّره. وأنكره سحنون. قال بعض المتأخرين ينبغي على القول بالتكرير أن يكون الوضوء الأول غسلة واحدة حتى لا يرفع التكرار في العدد المنهي عنه. وإذا لم نقل بالتكرار كان الغُسل ثلاثاً.

---

(1) محو ـ ولعله من غسل ابنته اغسلنها ثلاثاً أو خمساً. البخاري ج 2 ص 93.

(2) كلام ممحو ـ ولعله المحرم.

(3) البخاري ج 2 ص 93.

وقال أشهب إذا عصر بطنه فليأمر من يصب عليه الماء ولا يقطع ما دام ذلك. ويغسل ما أقبل منه وما أدبر، والخرقة على يده ثم يغسل تلك الخرقة ويغسل يده ويأخذ خرقة أخرى على يده للغسل فيدخلها في فمه لتنظيف أسنانه ويُنَقي أنفه. وقال الشافعي تستحب المضمضة والاستنشاق في حق الميت، وهو أن يمسح ظاهر أسنانه وباطن شفتيه بخرقة، ويدخل أصابعه في فمه وأنفه فيزيل ما هنالك. وقال أشهب لا بأس أن ينقي أنفه ويغسل فاه ويمضمض وتركه غير ضيق. وقال ابن جبير والثوري والنخعي وأبو حنيفة: لا تستحب المضمضة والاستنشاق في حق الميت. لأن المضمضة إدارة الماء ثم مجّه. والاستنشاق جذب الماء ثم نثره وذلك لا يصح من الميت. وأجيبوا عن هذا بأن ما ذكروه هيئة للمضمضة والاستنشاق وتعذّر الهيئة لا يوجب سقوط الفعل. وما ذكرناه من قوله ﷺ مواضع الوضوء منها يؤكد ما قلناه.

ومن صفات الغسل ما ذكره القاضي أبو محمد من عصر بطنه. وقد ذكرنا قول أشهب أنه يصب الماء حينئذ ولا يقطعه. وقالت الشافعية يمر يده على بطنه إمراراً بليغاً في كل غسلة إلا الغسلة الأخيرة. وقال بعض الناس يمر يده على بطنه إمراراً خفيفاً. وقال الثوري يمسح مسحاً رفيقاً بعد الغسلة الأولى. وقال أحمد يفعل ذلك بعد الغسلة الثانية. وروي عن الضحاك بن مزاحم أنه وصّى أن لا يُعْصر بطنُه[1]. والذي ذهب إليه أولى. لأنه إذا فعل ذلك خرج ما في بطنه من النجاسة فيؤمن خروج شيء بعد الفراغ من غسله فإن جمهور الفقهاء على أن غسله لا يعاد وإنما يغسل ذلك الموضع. لأن الغسل قد صح فلا يبطل بما يحدث كغسل الحي من الجنابة. ومن الشافعية من قال يغسل ذلك الموضع ويوضأ كالجنب إذا أحدث بعد الغسل. وهكذا قال أشهب أن الوضوء يعاد، ومنهم من قال يعيد الغسل وهو قول ابن حنبل. واحتجوا بأن المقصود في حق الميت أن يختم أمره بأكمل طهارة.

وإذا غسل الفرج وهو ممن لا يحق له مسه، لفّ على يده خرقة كثيفة إلا أن يكون بالموضع أذى لا يزيله إلا مباشرة اليد. فاختلف في جواز المباشرة.

(1) هكذا ولعل الصواب أن يعصر بالإثبات بدليل التعليل الوارد بعده.

فأجازها مالك في المدونة للضرورة المقتضية ومنعها ابن حبيب لأن الحيّ إذا لم يستطع على[1] إزالتها فإنه لا يجوز له أن يوكل غيره على مس فرجه لإزالة النجاسة. بل يصلي على حاله. وإذا منع الحي من هذا ولم يسامح في مس عورته، فكذلك الميت بل الحي أحق بالمسامحة لأجل ما تكلفه من الصلاة. وفي كتاب ابن سحنون يوضع على أحد شقيه للغسل ويُقْلب كذلك. قال أشهب في المجموعة وإن وضع على شقه الأيمن أو الأيسر، فلا بأس وإن أسندته إلى صدرك أو أمسك لك ولم تُسنده فلا بأس. قال أشهب وواسع أن يسرّح رأسه أو لا يسرّح. وقالت الشافعية إذا كانت لحيته ملبدة فيستحب أن تسرح بمشط منفرج الأسنان. وقال أبو حنيفة يكره ذلك، لأنه يؤدي إلى نتف الشعر. وأجيب عن هذا بأنه / إذا كان المشط واسع الأسنان[2]. وأما الضفر فلا أعرْفه. وقال ابن [و 293] حبيب لا بأس بضفره. قالت أم عطية ضفرنا شعر بنت رسول الله ﷺ ثلاث ضفائر ناصيتها وقرنيها وألقينه من خلفها[3]. وقال الشافعي بضفر شعر المرأة ثلاثة قرون ويلقى خلفها. وقال أبو حنيفة لا يضفر بل يلقى بين يديها. وقال الأوزاعي نحوه. فأما أبو حنيفة فاتقى من تسريحه للضفر أن ينتف. وقد تقدم مراعاته لذلك. قال بعضهم لما كانت المرأة تجعله ثلاثة قرون في حياتها، فكذلك بعد الموت.

وقال ابن القاسم في المجدور ومن غمرته الجراح ومن إذا مس تسلخ فليصب عليه الماء صبّاً ويرفق به. قاله مالك. وقال مالك ومن وجد تحت الهدم قد تسلّخ رأسه وعظامه. والمجدور والمتسلخ فليغسلوا ما لم يتفاحش ذلك منهم.

وإذا لم يوجد من الميت إلا مثل الرأس أو الرجل فلا يغسل. ولا يغسل إلا ما يُصلّى عليه. قاله مالك.

وأما الذي يغسل به، فقال في المدونة يغسل بماء وسدر ويجعل في الآخرة

---

(1) هكذا. وعلى ـ زائدة.

(2) محو بمقدار سطر.

(3) البخاري ومسلم. نيل الأوطار ج 4 ص 35 / 37.

كافور إن تيسر. وقال ابن حبيب يغسل في الأولى بالماء وحده. وفي الثانية بغسول بلده إن لم يوجد[1] فإن لم يوجد فبالماء وحده وإن لم يحتج إلى غسل رأسه بغسول لنقائه ترك ثم الثالثة بماء وكافور وحده. قال أشهب فإن اشتدت مؤنة الكافور ترك. قال وبالسدر يغسل رأسه ولحيته أحب إليّ. فإن لم يمكن فغسول أو غيره مما ينقّي وواسع بالماء وحده سخناً وبارداً. وكذلك لمالك في المختصر قال: ولا بأس بالحرَض والنطرون إن لم يتيسر السدر. وقالت الشافعية يغسل المرة الأولى بماء وسدر ويجعل في كل ماء قُراح كافورٌ. فإن لم يفعل وجعل في المرة الأخيرة أجزأه. وقال أبو حنيفة لا أعرف الكافور ولا السدر. ودليلنا عليه قوله ﷺ لأم عطية اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر بماء وسدر واجعلن في الأخيرة كافوراً[2]. وإن كان غسل الميت الغرض به ما قلناه من التأهب للقاء الملكين لم يراع الماء القراح. وهو ظاهر الحديث. مع أن طهارة الحي بالماء المضاف اختلف الناس فيه، فكيف بطهارة الميت.

وفي كتاب ابن شعبان لا يغسل الميت بماء زمزم ولا تغسل به نجاسة. وإنما يكره غسل الميت بماء الورد والقَرنفل من ناحية السرف. وإلا فهو جائز إذ لا يغسل ليطهر وهو إكرام للقاء الملكين. وقال ابن أبي زيد ما ذكره في ماء زمزم لا وجه له عند مالك وأصحابه. وإن كان يعني بقوله في ماء الورد والقرنفل أنه لا يغسل بغيره. من الماء القراح، فليس هذا قول أهل المدينة. وقال بعض أشياخي إنما نهى ابن شعبان عن غسل الميت بماء زمزم لأنه يرى الميت نجساً. وذلك الماء لا تزال به النجاسة. وأهل مكة يتقون الاستنجاء به. وذكر أن بعض الناس استنجى به فحدث به الباسور. وأما إذا قيل بطهارة الميت فإن الغسل به أولى من الغسل بغيره لما يرجى من بركته. وغسل ابن عمر سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل فالأولى صب عليه الماء قراحاً. والثانية غسل رأسه ولحيته وجسده بالماء والسدر. بدأ برأسه ولحيته ثم بشقه الأيمن ثم

---

(1) هكذا ولعل الصواب إن وجد.

(2) البخاري ج 2 ص 94.

بالأيسر. ثم الثالثة بالماء وشيء من الكافور. قال مثله النخعي إلا أنه قال يبدأ فيوضأ. قال مالك ويوضأ الصبي إذا غسل. وقال مالك أيضاً يبدأ الغاسل بالميامن. وقد ذكرنا عن أشهب أنه قال واسع غسله بالماء وحده سخناً أو بارداً. وقالت الشافعية يُكره تسخين الماء إذا لم يكن الزمان بارداً. وقال أبو حنيفة يستحب تسخينه لأنه أمكن في إزالة الوسخ. وأجيب عن هذا بأن الماء المسخّن يرخيه. والمراد ما يقويه ويصلبه. فلهذا جعل في الماء الكافور والماء البارد يقويّه ويصلبه. فلهذا كان البارد هو أولى. هكذا أجاب بعض أصحاب الشافعي.

وفي كتاب ابن شعبان، ولا يؤخر غسل الميت بعد خروج نَفَسه. قال بعض هذا مخافة أن يتغير أو ينفجر. ولا حجة في تأخير غسل النبي ﷺ لأن ذلك مأموناً[1] عليه.

قال ابن حبيب: ولا ينبغي أن يغسل إلا أن يحمل بإثر ذلك. فإن تأخر حمله بعد الغسل إلى غد فلا يعاد غسله. وما خرج منه غسُل وما أصاب الكفن منه. قال أصبغ وغيره. وروى مثله علي عن مالك في المجموعة فيما يخرج منه بعد الغسل. قال ابن القاسم إذا غسل بالعشيّ وكفّن من الغد أجزاه ذلك الغسل.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: المستحب ما ذكره القاضي أبو محمد من كون الغسل وتراً. وأشار إلى تعليقه من العدد بقدر الحاجة. قال ابن حبيب السنّة أن يكون الغسل وتراً. قال النخعي غسله وتر وتجميره وتر وكفنه وتر. وقد تقدم ذكرنا لغسل ابن عمر رضي الله عنه سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ثلاثاً. قال ابن سيرين يغسل ثلاثاً، فإن خرج منه شيء غسل خمساً. فإن خرج منع شيء غسل سبعاً لا يُزاد. وقال ابن حنبل لا يُزاد على سبع. وقال ابن المسيب والحسن والنخعي يغسل ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً. وقالت [و 294] / الشافعية[2] وحكوا عن مالك أنه يعتبر الإنقاء ولا يعتبر العدد ولعلهم تعلقوا

(1) هكذا ولعل الصواب مأمون.

(2) محو بمقدار سطر في ـ و ـ.

بقول مالك في المدونة ليس لغسل الميت حدّ معلوم يغسلون وينقون، ولم يلتفتوا إلى ما حكاه عنه ابن وهب في آخر الباب من استحبابه ثلاثاً أو خمساً. وقال أبو حنيفة إن زاد على الخمس لم يستحب الوتر تعلّقاً منه بقوله ﷺ فيما زاد على الخمس أو أكثر إن رأيتن[1]. ولم يقدّر الأكثر بكونه وتراً. ومحمله عندنا على أن الأكثر يكون وتراً على أسلوب ما تقدم ذكر عدد من الغسلات[2]. ويؤكد ما قلناه أنه ﷺ نقل من الثلاث إلى الخمس. فلو كان لا يعتبر الوتر لذكر الرابعة قبل الخامسة. وأيضاً فإنها طهارة متكررة. وما تكرر من الطهارات شرع فيه الوتر كالوضوء وغسل الإناء من ولوغ الكلب. وقوله أكثر من ذلك يقتضي الردّ على من قال: لا يزاد على السبع. لأنه لمّا قال اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتنّ، ولم يقل ما لم يجاوز السبع، بل أطلق الأكثر. وإطلاقه يقتضي ألا يكون الأكثر محدوداً.

قال ابن حبيب: ولا بأس عند الوباء، وما اشتد على الناس من غسل الموتى لكثرتهم أن يجتزأ فيهم بغسلة واحدة بغير وضوء، ويصبّ الماء عليه صبّاً. ولو نزل الأمر الفظيع الذي يكثر فيه الموتى جداً. وموت الغرباء. فلا بأس أن يقبروا بغير غسل إذا لم يوجد من يغسلهم. ويجعل منهم النفر في قبر واحد. وقاله أصبغ وغيره من أصحاب مالك. وروي عن الشّعبي قال رمسوهم رمساً. وهذا الذي قاله ابن حبيب صحيح إذا لم يوجد من يغسل. لأن الواجب المتفق عليه يسقط بالعجز عنه فكيف بهذا المختلف فيه الذي قدمنا قول الشيخ أبي محمد بن أبي زيد رضي الله عنه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: المشروع عندنا وعند أبي حنيفة تجريد الميت للغسل ولا يغسل في قميص قياساً على الحيّ. وقال الشافعي بل المستحب أن يغسل في قميص لأن النبي ﷺ غسل في قميص. وقال سعد ابن أبي وقاص إذا أنا متّ فاصنعوا بي ما صنع برسول الله ﷺ. ويفارق الحي لأن الحي يتولى غسله بنفسه. وها هنا يتولى غسله غيره، فغسله في القميص أستر

(1) تقدم تخريجه من البخاري.
(2) هكذا. ولعله ذكره من عدد الغسلات.

له. وقال بعضهم إنما غسل النبي ﷺ على حسب ما نقل في الآثار[1]. فلما خصت غسله بهذا تكريماً له وتشريفاً صح أن يغسل في القميص وغسالة غيره نجسة على بعض المذاهب، فلا بدّ من التجريد فيها بخلافه ﷺ. وفي كتاب ابن سحنون ينبغي إذا جرّد للغسل ألاّ يطّلع عليه إلا الغاسل ومن يليه وتستر عورته بمئزر. ويستحب أن يجعل على صدره ووجهه خرقة أخرى. ويوضع على أحد شقيه للغسل ويقلّب كذلك.

وقد اختلف المذهب عندنا في غسل الرجل الرجل والمرأة المرأة فقيل في غسل الرجل الرجل يجرّد ما سوى العورة وهو قول مالك في المدونة. وحمله بعض أشياخي على أن المراد بالعورة السوءتان. وقال ابن حبيب يستر من السرّة إلى الركبة وهذا بناء على أن الفخذ عورة. وقد قدمنا قول ابن سحنون أنه يستحب أن يجعل على صدره خرقة. قال بعضهم هذا يحسن فيمن نحل جسمه لقبح منظره حينئذ. وإذا سترت العورة فليجمع ثوباً ويجعله هناك ولا يبسطه لأنه يصف.

وأما غسل المرأة المرأة فالظاهر من المذهب أنها تستر منها ما يستر من الرَجل، من السرة إلى الركبة. وعلى قول ابن سحنون تستر جميع جسدها. قال ابن شعبان اختلف في غسل الجنب الميتَ. وإجازته أحبّ إلينا. وليكثر الغاسل من ذكر الله تعالى. قال مالك: لا أحبّ للجنب أن يغسل الميت وذلك جائز للحائض. وأجاز محمد بن عبدالحكم للجنب أن يغسله. وقال ابن شعبان من اغتسل عند الموت لم يكتف بذلك الغسل إن مات.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما تقليم أظفار الميت وحلق عانته ونتف إبطه وقص شاربه فإن ذلك لا يستحب وهل يكره أم لا؟ عندنا وعند أبي حنيفة والشافعي في القديم أنه يكره. وقال الشافعي في الجديد لا يكره. ودليلنا على كراهته أنه جزء من الميت يكره إزالته كالختان. والختان في حال الحياة آكد مما ذكرناه. فإذا نهي عن فعله بعد الوفاة مع تأكد الأمر به. فالنهي

---

(1) هكذا ولعل في الكلام نقصاً سقط من الناسخ. وتقديره. من طهارة غسالته.

عما انحطت رتبته عن رتبة الختان أولى.

وأما الشافعي فإنه يحتج على الجواز بقوله ﷺ: اصنعوا بميتكم ما تصنعون بعروسكم. وتأول أصحابنا هذا على أن المراد به ما يفعل بالعروس من الزينة والطيب لا ما يفعله العروس من الاستحداد وتقليم الأظفار، لأنا ما ذكرناه هو أخص بالعروس مما سواه. وإذا ثبت ما ذكرناه فقد قال أشهب أحب إليّ ألا تحلق له عانة ولا يقلم له ظفر ولينقّ ما بها من وسخ. وكذلك قال ابن حبيب عن ابن سيرين لا يؤخذ من شعره ولا تقلّم أظفاره إلا أن يكون عند نزول الموت به. فإذا مات فلا. وقال سحنون إن كان ذلك لما يتأذى به المريض فلا بأس به وإن كان ليهيّأ للموت فلا يفعل.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: اختلف المذهب في الميت هل هو نجس / أم لا؟ واختلف فيه قول الشافعي أيضاً. وقد قال في كتاب الرضاع [د 295] من المدونة أن ابن المرأة إذا ماتت نجس وهذا يقتضي نجاسة الميت. واستدل ابن القصار على طهارته بقول الله سبحانه: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾[1]. وتكريمه يقتضي ألا يكون نجساً لأن النجس مهان. وقال النبي ﷺ: المؤمن لا ينجس[2]. وعموم هذا يقتضي طهارته وإن كان ميتاً. وذكر البخاري عن ابن عباس أنه: قال لا ينجس المسلم حياً ولا ميتاً[3]. وقال سعد بن أبي وقاص: لو كان نجساً ما مسسته. وقيل لعائشة رضي الله عنها أيغتسل غاسل الميّت؟ أوَ أنجاس موتاكم[4] وقبّل النبي ﷺ عثمان بن مظعون[5]. ولو كان نجساً لما قبّله. واستدل من قال بنجاسته بقول الله تعالى: ﴿حرّمت عليكم الميتة﴾[6]. ولأن

(1) سورة الإسراء، الآية: 70.
(2) رواه البخاري. فتح الباري ج 1 ص 406 / 407.
(3) رواه البخاري ووقفه على ابن عباس. ووصله سعيد بن منصور. وأخرجه الدارقطني من رواية عبدالرحمن بن يحيى المخزومي وابن أبي شيبة. الفتح ج 1 ص 369.
(4) أي قالت: أي أوَ أنجاس موتاكم.
(5) رواه البزار وإسناده حسن عن معاذ بن ربيعة. مجمع الزوائد ج 3 ص 20.
(6) سورة المائدة، الآية: 3.

عدم الحياة يقتضي النجاسة. فأما الآية ففيها ثلاثة أجوبة. أحدها أنه لا يسلّم وقوع اسم الميتة على الإنسان. وإنما هي تسمية واقعة على ما مات من الحيوان البهيمي حتف أنفه. والثاني أنا لو سلمنا وقوع التسمية عليه لم يسلم كون التحريم يقتضي النجاسة لأن المراد بقوله حرمت عليكم الميتة أي أكلها. وأما النجاسة فلا تفهم من هذا اللفظ. والثالث أنا لو سلّمنا انطلاق التسمية على الإنسان. وكان التحريم يفيد النجاسة لخصصنا هذا الظاهر بما قدمناه من الأدلة. وأما استدلالهم بعدم الحياة فإن مجرّد عدم الحياة لا يقتضي النجاسة. ألا ترى أن الشاة المذكاة طاهرة مع عدم الحياة، والخشاش طاهر وإن مات حتف أنفه. وإنما يكون الموت يقتضي النجاسة إذا كان على صفة وشرط. فإذا كانت العلة ذات أوصاف فلا يثبت الحكم عند انفراد أحد أوصافها. والإنسان وإن منع أكله حال حياته فإن ذلك لحرمته لا لنجاسته. وكونه حيّاً يقتضي كونه طاهراً. وإذا مات يقتضي هذه الحرمة وأنزل منزلة الحيّ. ألا ترى ورود الخبر بأن كسر عظمه ميتاً ككسره حيّاً[1]، وهذا تنبيه على بقاء حرمته بعد الموت. وقد مال بعض أصحابنا البغداديين إلى أنه لو قطع من الميت عضو لكان ذلك العضو طاهراً لمكان الجملة التي هذا العضو جزء منها. ظاهره بخلاف لو قطع من الحي عضو فإن ذلك العضو نجس لأن الحي ذو نفس سائلة. وحياته سبب طهارته فإذا فارق هذا العضو الحياة فارق حكم الطهارة. والعضو المقطوع من الميت لم يتبّدل حاله ولا فقد ما هو سبب للطهارة فيكون نجساً.

ورأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ساوى بين الكافر الميّت والمسلم الميّت في الطهارة لاستوائهما في كثير من الأحكام المناسبة لهذا المعنى. وأنت إن تأملت ما استدللنا به على طهارة الميت تجد بعضاً يختص بالمسلم كقوله ﷺ: المؤمن من لا ينجس[2]. وما حكيناه عن ابن عباس من قوله: لا ينجس المسلم حياً ولا ميتاً. فقيد كلامه بالمسلم. وهذا يشير إلى كون الكافر بخلاف ذلك. فإذا وضح هذا الاختلاف في نجاسة الميت فقد قال أشهب إذا فرغت من

(1) أخرجه عبدالرزاق عن عائشة ح 6256 / 6257.

(2) رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة وأخرجه أحمد والأربعة.

غسله ونشفته في ثوب. وقد أمرت قبل ذلك بإجمار ثيابه فقد اختلف في نجاسة هذا الثوب. فقال سحنون لا ينجس. وقال محمد ابن عبدالحكم ينجس. وهذا الاختلاف مبني على ما قدمناه من الاختلاف في نجاسته. وقال ابن شعبان لا يصلي بهذا الثوب حتى يغسل ولا بالماء الذي يصيبه من مائه. وقال مالك في المختصر يغتسل من غسل ميتاً أحبّ إليّ. وقال ابن حبيب لا غسل عليه. ولا وضوء. قاله جماعة من الصحابة والتابعين. وذكر حديث أسماء[1]. وقاله مالك وقال: فإن اغتسل من غير إيجاب فحسن. وقيل إنما يستحب له أن يغتسل لئلا يتوقى ما يصيبه منه فلا يكاد يبالغ في أمره. فإذا وطن نفسه على الغسل بالغ فيه. وقال أشهب أحب إليّ أن يغتسل غاسل الميت توقياً لما عسى أن يصيبه من أذى الميت، فإن لم يفعل ورأى أنه لم يصبه شيء فذلك. قال ومن أصابه شيء من الماء الذي غسّل به الميت فغسل ذلك واجب من الأول فإن لم يفعل وصلّى ولم يعلم أن ذلك الماء أصابه شيء من أذى الميت فلا شيء عليه. قال مالك ولا وضوء على من أفضى بيده إلى جسد الميت أو حنّطه أو حمله. وإن أصاب يده شيء مما يخرج منه غسل ما أصابه فقط.

ومما ينبني على الاختلاف في طهارة الميت الصلاة عليه في المسجد. فاختلف المذهب عندنا. فقال مالك في المدونة بالكراهة. وبه قال أبو حنيفة. وقال ابن حبيب لو صلّى على الجنازة في المسجد ما كان ضيقاً لما روي من الصلاة على سهيل فيه[2]. وفي مختصر ابن شعبان يكره أن توضع الجنازة في المسجد وينتظر بالصلاة عليها لحاق الناس. وقال ابن شعبان قال أبو حنيفة لا يصلّى عليها في المسجد. وإنما كره مالك وأبو حنيفة إدخال الميت المسجد لأنه ميتة توضع في المسجد. وهذا التعليل الذي علل به ابن شعبان هو باقتضاء المنع أولى منه باقتضاء الكراهة. وذهب الشافعي إلى أنه لا تكره الصلاة على الجنازة في المسجد وحجته أنه لما مات سعد بن أبي وقاص قالت عائشة

(1) قال الحاكم في تاريخه لي في من غسل ميتاً فليغتسل. حديث ثابت.
(2) رواه مسلم والبيهقي وأحمد وابن أبي شيبة بلوغ الأماني ج 7 ص 248.

رضي الله عنها: ادخلوه في المسجد لأصلي عليه فأنكروا ذلك. فقالت: ما أسرع ما نسي الناس ما صلّى رسول الله ﷺ على ابني بيضاء سهيل وأخيه إلا في المسجد[1]. وهكذا رأي غير عائشة رضي الله عنها / من أزواج النبي ﷺ. وقد خرج مسلم أن أزواج النبي ﷺ أرسلن أن يمروا عليهن بجنازة سعد في المسجد فيصلين عليه ففعلوا ووقفوا على حجرهن فصلين عليه فأنكر ذلك بعض الناس فقالت عائشة رضي الله عنها: ما أسرع ما نسي الناس ما صلّى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء إلا في جوف المسجد. واعتذر ابن سحنون عن هذا فقال صلاة النبي ﷺ أمر قد تركه وفعل غيره، حين خرج في النجاشي إلى المصلى، فهذا أخف مع أن حديث سهل منقطع. قال غيره، وقد قيل كثر الناس في جنازته فضاق بهم الموضع ثم لم يفعله بعد ذلك واستدام الصلاة في المصلى حتى أنكر الناس على عائشة رضي الله عنها ما أمرت به في جنازة سعد. ومع ذلك فهو ذريعة إلى صرف المسجد إلى غير ما جعل له من الصلاة. وقد ينفجر فيه الميت أو يخرج منه شيء فترك ذلك أولى من غير وجه، كما تركه النبي ﷺ. قال إسماعيل في مبسوطه لا بأس بالصلاة على الجنازة في المسجد إذا احتيج إلى ذلك. وإنكار الناس قصة سعد يدل على أن الفعل الدائم الصلاة في موضع الجنائز بقرب المسجد. ولعل الصلاة على سهيل كانت قبل أن يتخذ ذلك الموضع، ولعلهم إنما صلوا على عمر رضي الله عنه في المسجد لأنه أوسع عليهم لكثرة من صلّى عليه. وهذا كله واسع إذا احتيج إليه. وأما ما حدثنا به عاصم بن علي عن ابن أبي ذئب عن صالح مولى التؤمة عن أبي هريرة قال. قال النبي ﷺ: من صلّى على الجنازة في المسجد فلا شيء له[2]. فهذا إسناد ضعيف ولا بأس بذلك إذا احتيج إليه.

[و 296]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ويغسّل كل واحد من الزوجين صاحبه ولا يغسّل من لا رجعة له عليها. وفي الرجعة روايتان. ويغسل الرجل أمته التي

---

(1) رواه مسلم والبيهقي وأحمد وابن أبي شيبة. بلوغ الأماني ج 7 ص 248.

(2) أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجة عن أبي هريرة. بلوغ الأماني ج 7 ص 248.

يحل له وطؤها ومدبّرته، وأم ولده. وكل من كان يستبيحه[1] إلى حين موته. ويغسل ذوو المحارم بعضهم بعضاً من الرجال والنساء * الرجل للرجل والمرأة. وكذلك المرأة للمرأة والرجل *[2]. إذا لم يكن من يلي ذلك من الأجانب يغسل الرجل المرأة منهن في ثيابها ولا يغسل الرجل الأجنبية ولا المرأة الأجنبي. فإن كانوا في سفر ولم يجدوا من يغسل يُمم الرجل وجهه ويداه إلى مرفقيه والمرأة إلى كفيها. ويستحب الاغتسال من غسل الميت ومن مات له نسيب كافر خلى بينه وبين أهل دينه فإن لم يجد من يكفيه[3] لفه في شيء وواراه ولا يغسله ولا يصلي عليه.

قال الفقيه الإمام: يتعلق بهذا الفصل خمسة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ لِمَ قال يغسل كل واحد من الزوجين صاحبه؟.

2 ـ ولِمَ اختلف في الرجعية؟.

3 ـ ولِمَ أجاز غسل أمته ومن ذُكر معها؟.

4 ـ ولِمَ أجاز غسل ذوي المحارم بعضهم بعضاً على صفة ما ذكر؟.

5 ـ ولِمَ لَمْ يغسل المسلم نسيبه الكافر؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما غسل المرأة زوجها فجائز من غير خلاف إلا رواية عن ابن حنبل. ودليل الجماعة ما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه وصّى أن تغسله أسماء بنت عميس. وقالت عائشة رضي الله عنها: لو استقبلنا من أمرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله ﷺ غير نسائه. فأما غسل الزوج زوجته فيجوز عندنا وعند الشافعي. وروي ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقال الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته.

فدليلنا ما روت عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ وأنا أشتكي فقال: وا رأساه! فقلت بل أنا وا رأساه! فقال ﷺ: ما عليك لو متّ

---

(1) يستبيحها ـ غ ـ.

(2) الرجل الرجل ـ والمرأة المرأة والرجل ـ و ـ.

(3) يكفنه ـ و ـ.

لغسلتك وكفنتك وصليت عليك[1]. فلولا أنه جائز لما أخبر أنه يفعله. وأيضاً فقياساً على غسل الزوجة زوجها. وأما أبو حنيفة فإنه يحتج بأنها فرقة تبيح له نكاح أختها فحرم النظر إليها كالمطلقة قبل الدخول. وقد اختلفت طريقة أصحابنا وأصحاب الشافعي في الانفصال عن هذا. فانفصل أصحاب الشافعي بأن المطلقة قبل الدخول لا يجوز لها غسله فكذلك لا يجوز له. وفي مسألتنا يجوز لها غسله فجاز له. وأصحابنا لا يرون هذا الانفصال لأن أشهب قال: تغسله زوجته وإن لم يبن بها. قال سحنون وكذلك يغسلها هو. والتعويل في الانفصال على أصلنا أن أحكام الزوجية باقية بعد الموت بدليل التوارث. والتوارث في مقتضى حكم الزوجية. فإذا أشعر التوارث ببقاء حكم الزوجية أجزنا غسل أحدهما صاحبه. فأما الجمع بين الأختين فإنما يمنع فيما طريقه التلذذ. فمن نكح امرأة حرم عليه التلذذ بأختها. والغسل لا تلذذ فيه وإنما بابه باب العبادات. والنظر فيه إلى المغسول يثمر الاعتبار لا اللذة. فلهذا أجزنا الغسل لمّا كان ليس موضوعه وموضوع حكم الجمع بين الأختين موضوعاً واحداً. وقد كان يجوز له غسلها حال الحياة فانسحب حكمه / على ما بعد [و 297] الموت على ما ذكرناه. ولهذا قلنا إن لها أن تغسله ولو تزوجت غيره إذا وضعت قبل غسله. قال ابن حبيب ورآه كجواز غسله لها. وإن تزوج أختها. وقد كان قال أحب إليّ ألا يغسلها إذا تزوج أختها. وليس بحرام. وقاله أشهب وكرهه ابن القاسم أيضاً في أحد قوليه.

ولو كان الزوج مسلماً والزوجة نصرانية فليس له غسلها، ولا تغسله هي إلا بحضرة المسلمين إذ لا يوثق بها إذا خلت به.

ولو كان الزوجان عبدين لجاز أن يغسل أحدهما صاحبه.

وإذا ظهر بعد الموت ما يمنع من صحة النكاح فإن كان فاسداً لا يقرّان عليه كنكاح المَحْرم والشغار، فلا يغسل أحدهما صاحبه. وكذلك نكاح المريض والمريضة. ولا يتوارثان فيه لأنه قد قيل عندنا يفسخ النكاح وإن صحّا.

---

(1) رواه ابن ماجة حديث 1465.

وإن كان النكاح الفاسد مما يفوت بالدخول بأن يكون فساده في صداقة غسلها بعد البناء لا قبله. وأما ما صح من النكاح ولكن ثبت فيه خيار كوجود عيب بأحدهما يوجب الردّ وما في معنى ذلك فإن ذلك لا يمنع من الغسل. قاله سحنون. وأشار بعض الأشياخ إلى تخريج هذا على الاختلاف في القيام بالعيب بعد الموت. فمن مكّن من أصحابنا من القيام به بعد الموت كان حكم الغسل موقوفاً على خيار من له الخيار. فإن اختار ردّ العصمة بالعيب لم يجز له الغسل. وإن اختار الاستمساك بها لما يكون له في ذلك من فائدة ميراث أو غيره جاز الغسل. وفي هذا التخريج عندي نظر. لأن الخيار إذا وقع بردّ العصمة بعد الموت فهل يكون رافعاً لها من حين العقد؟ هذا أصل مختلف فيه. فيتخرج على هذه الطريقة الاختلاف في هذا الأصل. إلا أن يحتاط للغسل فيرفع منه الخلاف فلا يباح. والظاهر من منصوص أصحاب هذه الطريقة أنهم يرون الاختيار إذا وقع بالردّ، فكأن العصمة لم تكن في منع الميراث، وما في معناه من حقوق الزوجية.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا وقع الطلاق البائن ثم حدث الموت بعده، فإن غسل أحدهما صاحبه لا يباح، كالأجانب.

ولو كان الطلاق رجعياً ثم حدث الموتُ ففي المدونة المنع من الغسل. وفي المبسوط إجازة الغسل. وفي كتاب أبي الفرج روى ابن نافع عن مالك في المطلقة واحدة يموت زوجها قبل الرجعة أنها تغسله، وبالمنع قال الشافعي في الطلاق، ولم يبح للزوج غسلها فيه. فمن أجاز اعتل بالتوارث وهو يشعر ببقاء حكم الزوجية كما كنا قدمنا. وأشار أبو إسحاق إلى هذا وأن التوارث أباح من[1] الرؤية في حال الحياة. وقد أجبنا عن هذا بأن المطلقة في المرض ترث، وإن كان الطلاق بائناً. ثم الغسل لا يجوز. فلا اعتبار بالتوارث. وإنما الاعتبار بإباحة الوطء. وانسحاب إباحته. والمطلقة الرجعية محرّمة الوطء وسنتكلم على الخلاف في تحريم الطلاق للوطء في موضعه إن شاء الله تعالى.

(1) هكذا. ولعل الصواب حذف من.

فإذا وضح ما قلنا في حكم الزوجين فإنا إذا أجزنا غسل أحدهما صاحبه فإنه يستر عورة المغسول. وأجاز ابن حبيب أن يغسل أحد الزوجين صاحبه والمغسول منهما عريان من غير ضرورة. وفي كتاب ابن سحنون قال أشهب ويغسل أحد الزوجين صاحبه مجرّداً. قال سحنون يعني ستر عورته. وهو قول أصحابنا. وإذا أجزنا للمرأة غسل زوجها فقال ابن الماجشون لها أن تجففه وتكفنه ولا تحنطه إذ هي حادّ، إلا أن تضع حملها قبل ذلك إن كانت حاملاً، أو يكون بموضع ليس فيه من يحنطه فلتفعل ولا تمس بالطيب إلا الميت.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: أما غسل السيد أمته ومن في معناها كأم الولد والمدبّرة فإنه جائز. وقال أبو حنيفة لا يجوز، ويعتل بما قدمناه من جواز وطء الأخت. والتفرقة بين حكم جمع الأختين ها هنا وبين جواز الغسل، قد تقدم الكلام عليه. ولا يغسل مكاتبته ولا المعتق بعضها ولا المعتقة إلى أجل. ومن له فيها شرك ولا كل من لا يحل له وطؤها. وأما غسل الأمة سيدها فإنه يجوز عندنا وكذلك أم ولده ومدبّرته. قال الشافعي: أم الولد على أحد الوجهين عنده. وقال في الوجه الآخر لا يجوز. وبه قال أبو حنيفة. ويعتل لهذا القول بأنها تعتق بموته، فصارت أجنبية منه. وقد قدمنا نحن الانفصال عن مثل هذا.

وإذا وضح ما قلناه في غسل مَن الوطءُ بينهما مباح، فهل يقضي بذلك لمن طلبه منهما؟ قال سحنون يقضى للزوج بغسل زوجته ولا يقضى لها على أوليائه.

وللأمة غسل زوجها العبد وإن ولدت منه وللعبد غسل زوجته حرّة ويأذن له السيد في غسلها فيقضي له بذلك. وإنما فرّق سحنون بين القضاء للزوج بغسل زوجته وبين القضاء لها لمعنى نبّه عليه في لفظ روايته. وذلك لأن الرجل له أولياء يغسلونه. فلو قضينا لزوجته لأسقطنا حق الأولياء في ذلك. وأما المرأة فلا يغسلها أولياؤها. وإذا كان غسلها موكولاً إلى النساء/ لم يكن في القضاء [و 298] للزوج بغسلها إسقاط حق أحد. فلهذا قُضي له. وهذا معنى قول سحنون لا يقضى لها على أوليائه. وهذا تنبيه منه على أن الزوج لو لم يكن له ولي لوجب

القضاء لها بغسله. كما يقضى له بغسلها لاستوائه هاهنا، لأنه ليس هناك حق أحد يسقط. ولهذا قال أيضاً بأنه يقضى للزوج إذا كان عبداً. وأذن له سيده وكانت زوجته حرة لأن القضاء هاهنا على النساء لا على الأولياء. فلو كانت زوجته أمة لم يقض له لأن القضاء بذلك هاهنا على الولي الذي هو السيد. ومال بعض أشياخنا إلى كون الزوج أحق من السيد استثقالاً لاطلاع سيدها عليها لمّا ماتت وهي في عصمة زوج. وكذلك أيضاً ما ذكرنا من أن سحنون لم يقض للأمة بغسل زوجها العبد، فإنما ذلك لحق سيده. ولو كان مالك العبد امرأة قدّم أولياؤه كابنه وأخيه على زوجته. فإن لم يكن له أولياء قضي هاهنا لزوجته إذ ليس في القضاء هاهنا إسقاط حق لأحد. وهذه طريقة سحنون. وذكر ابن المواز عن ابن القاسم أن كل واحد من الزوجين أولى بغسل صاحبه. قال أبو محمد هو أولى من قول سحنون. وقال بعض أشياخنا لكونها أستر لزوجها. وقد تنكشف عورته للولي إذا غسله فكان الأولى تقدمة الزوجة على الأولياء.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا مات الميت ولم يوجد رجل يغسله ولكن وجدت امرأة، أو ماتت امرأة ولم توجد امرأة تغسلها ولكن وجد رجل، فلا يخلو الموجود: إما أن يكون لا رحم بينه وبين الميت أو بينهما رحم. فإن كان لا رحم بينهما، فعندنا أن حكم الميت أن يُيمم. فإن كان رجلاً يُمم إلى المرفقين. وإن كانت امرأة يُممت إلى كوعيها. وبالتيمم على الجملة، قال ابن المسيب وأبو حنيفة وابن حنبل. وقال قتادة والزهري والنخعي يُجعل عليها ثوب ويصبّ الماء من تحت الثوب ويمرّ الغاسل يده عليها بخرقة. وقال الحسن وإسحاق يصب عليها الماء من فوق الثوب. وقال الأوزاعي لا تُيمم ولا تُغسل. وروي ذلك عند ابن عمر. وللشافعية وجهان: أحدهما ما قاله ابن المسيب. والثاني ما قاله قتادة. واختار بعضهم مذهب الأوزاعي واحتج له بأن التيمم مباشرة من ليس بمحرم له. والغسل يتعذر لأنه يحتاج فيه إلى النظر إلى المواضع التي لا يصل إليها الماء.

ولو وجد من جنس من يغسل من هو كافر، فهل يمكن من الغسل أم لا؟ فقيل يعلّم الكافر الغسل ليغسل الرجل. وتعلّم الكافرة الغسل لتغسل المرأة.

قاله مالك. وقال أشهب لا يلي ذلك كافر ولا كافرة، وإن وُصف لهما. ولا يؤتمن على ذلك كافر. وقال سحنون يدَعوا[1] الكافر يغسل وكذلك الكافرة، ثم يحتاطون بالتيمم فيهما.

وإن كان بين الميت والغاسل رحم فاختلف في ذلك. ففي المدونة في المرأة يغسلها من فوق الثوب. وفي الرجل يغسله ويسترنه. واختلف قول ابن القاسم فقال يغسلنه من فوق الثوب. وقال يسترن عورته. وظاهر هذا تجريده للغسل. وهكذا قال عيسى بن دينار ينزع ثوبه وتستر عورته. وفي المختصر إذا مات وليس معه إلا أمه أو ابنته أو أخته فلا بأس أن يغسلنه ما لم يطلعن على عورته. فإن كانت امرأة معها أبوها أو أخوها أو ابنها ولا نساء معها فلا بأس أن يغسلها فـي درعها. ولا يطلع على عورتها. وقال أشهب في كتاب ابن سحنون أحب إليّ في أمه وأخته أن ييممها وكذلك المرأة في ابنها. قال سحنون لا أعلم من يقوله غيره من أصحابنا. وقول مالك: أحب إليّ ولو فعل ذلك لرجوت أن يكون واسعاً. وذكر في المجموعة أن المرأة يغسلها ذو المحارم منها من فوق الثوب وأن مالكاً أنكر ذلك في رواية ابن غانم. واحتج بقول النبي ﷺ للسائل عن الاستئذان على أمّه: أتحب أن تراها عريانة[2]. قال أشهب فإن غسلها من فوق الثوب فواسع. قاله مالك ولكن أكرهه للتعرض أن يضع يده على ما لا يصح مسه من جسدها وعورتها. ولكن ييممها إلى المرفقين. وكذلك المرأة تكون في ذوي محرم منها فتيممه أحب إليّ، وإن غسلته رجوت سعته. وكذلك ذكر ابن حبيب أن ذا المحرم إذا لم يجد الماء يممها إلى المرافق وإنما يُمم إلى الكوعين الأجنبي وجد الماء أو لم يجد. وأن ذا المحرم إذا غسلها صبّ الماء من تحت الثوب ولا يلصقه بجسدها فيصف إذا ابتلّت عورتها ولكن يجافيه ما قَدَر. وسبب هذا الخلاف الموازنة بين الاطلاع على ما الأصلُ منع الاطلاع عليه، وبين ترك ما تُعبدنا به من غسل الميت. فلما اتضح عندنا شدة المنع من الاطلاع على الأجنبية كان الحكم التيمم. ولما كان ذو المحرم يؤمن تلذذه

(1) هكذا وصوابه يدَعُون.

(2) رواه مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار كتاب الاستئذان ج 1 ص 597.

بالنظر كان أخفض رتبة للأمن عليه. فجعلنا له الغسل على صفة ما ذكرنا من الغسل للمرأة من فوق الثوب. وللرجل على القولين عندنا هل من فوق ثوب أو مجرداً مستور العورة؟ وقد قال مالك لا أرى أن يغسل الرجل أم امرأته ولكن يممها، ففرق ها هنا بين التحريم تحريم نسب أو تحريم صهر. لأن النفوس قد يوجد في بعضها منازعة إلى التلذذ بالصهر، ولا يوجد ذلك فيها في النسب المحرم. وكان قد قال أشهب في المبسوط رأياً أنه لا يكاد ينفك مع الغسل من الاطلاع على ما لا يجوز الاطلاع عليه. فقالا بالتيمم ورأيا[1] أن مباشرة / ما لا [و 299] يباشر بالتيمم[2] من تركه الغسل[2].

ولأجل هذا الذي نبهنا عليه أجزنا غسل من لا يستلذها. يقول مالك لا بأس أن تغسل المرأة الصبي ابن ست سنين وابن سبع. ويغسل الرجل الصبية الصغيرة إذا احتاج إلى ذلك. قال ابن حبيب تغسل المرأة الصبي ابن سبع ونحوه إلا الصغيرة[3] جداً. قاله مالك وأصحابه. وقال أشهب إذا كان يشتهى مثلها فلا يغسلها الرجل. وذلك[4] يتقي منها مثل ما يتقى من الصبي. قال ابن مزين قال ابن القاسم لا يغسلوها[5] وإن صغرت جداً. وروي عن مالك إجازة غسل المرأة لابن تسع سنين. وقال الشافعي يجوز للمرأة غسل الصغير. ولم يُحدّ السن، وقاله أصحابه. والذي يجيء على هذا المذهب أن لا يكون مميّزاً. وقال الحسن إذا كان فطيماً أو فوقه شيئاً. وقال الأوزاعي أربع سنين أو خمس. وقال إسحاق ثلاث إلى خمس. وقال أبو حنيفة ما لم يتكلم. وحكم الصبية عند الشافعي، حكم الصبي. قال أصحابه فيما حكيناه من الأقوال أنه كمذهبهم إلا قول مالك[6]. وإن كان أبو حنيفة أراد بالكلام الزمن المعتاد فهو أيضاً موافق لما ذهب إليه. وإن أراد به على الإطلاق فليس بصحيح، لأن الكلام قد يتأخر.

---

(1) عود الضمير مثنى يدل على أن معطوفاً على أشهب سقط من الناسخ.

(2) كلمة ممحوة عسر علينا قراءتها ولعلها أحسن.

(3) هكذا في الأصل. ولعل الصواب لا يغسل الرجل الصبية إلا الصغيرة جداً.

(4) هكذا في الأصل ولعل الصواب ومع ذلك.

(5) هكذا. والكلام على الحكاية لا على الأمر. فلا وجه لحذف النون.

(6) هكذا في الأصل.

وأنت ترى إجازة العلماء غسل المرأة الصبي والرجل الصبية وإن لم يكن بينهما رحم. وما ذاك إلا للأمن من الشهوة. وقد نبّه بعض أصحابنا كما ذكرناه، وهو يؤكد عندك ما اعتللنا به. وأنه مقصد المختلفين في ذلك.

ولو اقتصر على التيمم حيث ذكرنا الاقتصار عليه ثم وجدنا الغاسل فذكر سحنون في نساء يممن رجلاً إلى المرفقين وصلّين عليه صفاً واحداً أفذاذاً ثم جاء رجل قبل أن يدفن قال لا يغسل ولا يصلّى عليه ثانية. وقد أجزنا ما فعل النساء في وقت يجوز لهن ذلك. ولو غُسل ودُفن بلا صلاة لم أرَ بذلك بأساً والأول أحبّ إليّ.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: أما المشرك إذا لم يكن له قريب مشرك يتولى أمره وله قريب من المسلمين فلا خفاء بأنه لا يصلي عليه لقول الله تعالى: ﴿ **ولا تصل على أحد منهم مات أبداً. ولا تقم على قبره أنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون** ﴾[1]. وأما غسله إياه فمنعه مالك، وأجازه الشافعي. فأما مالك فإنه قاسه على الصلاة. فإذا كان لا يصلي عليه فلا يغسله. وأما الشافعي فإنه يرى أن المقصود من الصلاة الدعاء بالمغفرة والرحمة. وذلك لا يحصل للكافرين. فلا فائدة في طلب ما يعلم أنه لا يحصل. وأما الغسل فالمقصود منه التنظيف، وذلك يحصل. فلهذا فُعِل. ويحتج بأن النبي ﷺ أمر عليّاً بأن يغسل أباه أبا طالب وأمره بدفنه. وكان مات كافراً[2]. وقال مالك في ذمّي مات وليس معه أحد من أهل دينه أنه يوارى فإن له ذمة. وقال في المسلم يموت أبوه الكافر لا يغسله ولا يتبعه ولا يدفنه إلا أن يخشى أن يضيع فيواريه. قال أشهب ولا يستقبل به متعمداً قبلة أحد. وقال ربيعة في المدونة في كافر بين مسلمين يوارونه ولا يستقبلون به القبلة ولا قبلتهم. قال ابن القاسم وأشهب إن مات المسلم فلا يوكل إلى ابنه الكافر في شيء من أمره من غسل ولا غيره. قال أشهب: فأما مسيره معه ودعاؤه له فلا يمنع منه. قال مالك ولا يعزّى المسلم بأبيه الكافر لقوله تعالى: ﴿ ما لكم

(1) سورة التوبة، الآية: 84.
(2) لم أجده.

من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ﴾[1]. فمنعهم الميراث وقد أسلموا حتى يهاجروا.

وقال ابن حبيب لا يحمل المسلم نعش الكافر ولا يحمل الكافر نعش المسلم. ولا بأس أن يقوم على قبره وأن يحفره وأن يطرح عليه التراب. ولو مات لمسلم كافر يلزمه أمره مثل الأبوين والأخ وشبه ذلك فلا بأس أن يحضره ويلي أمره ويكفنه حتى يخرجه ويبرأ به إلى أهل ذمته. فإن كفي دفنه وأمن الضيعة عليه فلا يتبعه فإن خشي ذلك فليتقدمهم إلى قبره. وإن لم يخش ضيعته وأحب أن يحضر دفنه فليتقدم أمام جنازته معتزلاً منه، وممن يحمله. وقد روي أن النبي ﷺ أذِن في ذلك أن يتقدم أمام جنازته[2]. قال مالك إذا خشي عليها الضيعة تقدمها ولا يدخلها قبرها إلا ألاّ يجد من يكفيه ذلك. وفي كتاب ابن سحنون يعزى الذمي في وليه إن كان له جوار. يقال له أخلف الله لك المصيبة وجزاه أفضل ما جوزي أحد من أهل دينه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والكفن والحنوط من رأس المال ويستحب في الكفن الوتر والبياض. ويجوز فيه اللبيس. ويجوز في الحنوط المسك والكافور وكل الطيب. ويُعتمد به مفاصله ومواضع السجود[3] منه.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما حكم الكفن؟.

2 ـ وما قدره؟.

3 ـ وما المختار منه؟.

4 ـ ومن يلزمه التكفين؟.

5 ـ وما حكم الحنوط؟.

6 ـ وهل يحنّط المحرم؟.

---

(1) سورة الأنفال، الآية: 72.

(2) لم أجده.

(3) سجوده ـ غ ـ الغاني.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: التكفين عندنا واجب. وقد اشتهر في الشرع العمل به، ومضى المسلمون عليه. ولأن ستر العورة واجب في حق الحي. وحرمة الميت كحرمة الحي. فإذا لم يمكنه سترها سترناها نحن. وإذا ثبت وجوبه فإنه يقدم على حق الوارث وعلى حق الغريم أيضاً. قال مالك في المختصر وغيره: والكفن والحنوط من رأس المال. قال والرّهن أولى من الكفن والكفن أولى من الدّيْن. قال طاوس في مؤنة الميت إن كان له مال كثير، فمن رأس ماله. وإن كان قليلاً / فمن ثلثه. قال. .[1]. الدليل على أن الكفن من رأس المال أن مصعب بن عمير قتل يوم أحد ولم يترك إلا نمرة فكفن فيها[2]. وقول النبيﷺ في الذي وقص به بعيره: كفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما[3] ولم يسأل عن قلته[4]. وقياساً على المفلس الحيّ فإنه تقدم كسوته على ديونه. وقال المخالف ما زاد على ستر العورة ليس بواجب. فكان من الثلث. ينتقض بالحي. وأما تقدمة حق المرتهن فلأن الميت، وإن تعلق له حق بأن يكفن من ماله، فإن ما رهنه من ثيابه قد تعلق به حق المرتهن قبل تعلق حق الميت بالتكفين. ورضي الراهن بإسقاط حقه فيما رهنه حتى يفتكه. فلهذا قدّم المرتهن. وأما تقدمة الكفن على الغريم فلأن الحي إذا فُلّس لم يكن للغرماء نزع ثيابه عنه التي لا بدّ له منها. فإذا كان من حقّه بقاء لباسه في حال الحياة، وإن أفلس فكذلك في حال الموت.

[و 300]

فإذا ثبت وجوب التكفين فهل يتكرر وجوبه إذا تكررت الحاجة إليه بأن ينبش فيسرق كفنه؟ فاختلف في ذلك. فقال مالك في المبسوط يتجدد له كفن. وقال ابن القاسم في العتبية على ورثته أن يكفنوه من بقية تركته. فإن كان عليه

---

(1) محو بمقدار سطر.

(2) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي من حديث خباب بن الأرت. الهداية ج 4 ص 314.

(3) رواه البخاري. فتح الباري ج 3 ص 379 ـ 381. ورواه مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 319 ـ 320.

(4) هكذا ولعل الصواب تركته.

دين محيط فالكفن الثاني أولى. قال أصبغ: لا يلزم ورثته أن يكفنوه ثانية في بقية ماله إلا أن يشاؤوا ويحتسب فيه محتسب. قال سحنون إذا كان بحِدْثان دفنه ولم يقسم ماله فليكفن ثانية من رأس ماله. وإن كان قسم ماله فليس ذلك على ورثته، وإن كان أوصى بثلثه لم يجدّد كفنه من ثلثه ولا غيره. قال سحنون أيضاً ليس على الورثة أن يكفنوه.

قال الشيخ أبو الحسن: لا بدّ من ستر عورته. وإذا خيف نبشه كانت حراسته من رأس المال. قال أبو العلاء البصري لو نبش فأكله السبع وبقي كفنه لكان للورثة. وإذا كان لهم ها هنا كان عليهم أن يعيدوا الكفن إذا سرق. فوجه القول بإعادة التكفين أن الكفن من حقوق الميت متعلق بماله وإنما حق الورثة فيما فضل عن ذلك. .[1]. كان حق الميت في التكفين مقدماً على حق الوارث ولم يتعين حقه في كفن بعينه بل من حقه الستر من ماله وجب إعادة التكفين. لأن حقه لم يكن معلقاً بذلك الكفن المسروق خاصة، حتى تكون مصيبته منه. ووجه القول بسقوط إعادة التكفين أن حقه يقوم على الوارث بقدر الكفن. فإذا كُفن فقد وصل إليه حقه وصار ما فضل عن ذلك يخلص للوارث، فلا يلزم أن يكفنه من حق قد خلص إليه. وقد كان الميت قبض حقه منه فجائحته بعد القبض منه. ووجه القول الثالث أن قسمة المال تمييز حق الوارث من حق الميت. فإذا تميز الحقان لم يلزم الوارث أن يكفن الميت من حق قد تميز. ولو كان قد أوصى بالثلث لم يلزم أيضاً إعادة كفنه. وإن كان الثلث على ملك الميت لم يخرج لأنه بالقسمة قد خلص للموصى لهم وتميّز فلا يلزم التكفين منه بعد خلوصه لأهله. وإذا كفن الميّت ثانية ثم وجد الكفن الأول فهو ميراث. قال محمد بن عبدالحكم إلا أن يكون على الميت دين فيكون للغرماء.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما عدد ما يكفن فيه فقد قال عيسى في شرح ابن مزين يجبر الغرماء والورثة على ثلاثة أثواب من مال الميت. وإن قالوا تكون غليظة لم يكن ذلك لهم إذا كانت لا تشبهه. وهذا الذي قاله

---

(1) كلمة ممحوة في الأصل. ولعلها وإذا.

عيسى في جبر الغرماء على ثلاثة أثواب لا يقتضيه النظر إلا أن تجري بذلك عادة يعلم أن الغرماء دخلوا عليها. فلعله رأى أن العادة اطردت بذلك ففرضه له. ولم يفرض له ما يترك حال الحياة في الفلس.

وفي المدونة أحبّ إليّ أن يكفن الميت في ثلاثة أثواب إلا أن لا يوجد ذلك. ويستحب أن يكون الكفن وتراً ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً. قال بعض أشياخنا لا أرى أن يجاوز السبع لأنه في معنى السرف. قال مالك ليس في كفن الميت حدّ. والوتر أحب إلينا ولا بأس أن يكفّن الميت في غير ثوب. وهكذا عنه في المختصر والمجموعة. وروى أيضاً عنه ثوبان أحبّ إلينا من ثوب. يعني أن الواحد وإن كان وتراً فإنه يصف. والاثنان إذا كان شفعاً فهما أستر. وقال في المختصر كفّن النبي ﷺ في ثلاثة أثواب. وكفن النبي ﷺ الشهداء يوم أُحد اثنين في ثوب. وكفّن ابن عمر ابنه في خمسة أثواب. وكفّن أبو بكر الصديق رضي الله عنه في ثوب فيه مشْق. وذكر أشهب أن أبا بكر رضي الله عنه كفّن في ثوبين. وروى ابن القاسم عن مالك أنه كفّن في ثلاثة. وقال أشهب لا يكفّن رجلان في ثوب إلا من ضرورة وقال لا بأس بالكفن في ثوب الرجل للمرأة. ولا أحبّ أن يقصر في[1] ثوبين للرجل لمن وجد. لأن الثوب الواحد يصف ما تحته قال ابن القاسم الوتر أحبّ إلى مالك في الكفن وإن لم يوجد للمرأة إلا ثوبان لفّتْ فيهما. وكذلك من لم يبلغ من صبي أو صبية فالوتر أحب إلى مالك فيه. قال أشهب وسحنون هذا فيمن راهق. وأما الصغير فالخرقة تكفيه. وإذا أوصى أن يكفّن في سرف أو أوصى بمثل ذلك في حنوطه وإقباره فلا يجوز في رأس المال إلا ما يجوز مثله لو لم يوص. قاله أشهب وابن القاسم. قال مالك لا يجوز من ذلك إلا ما يكفّن فيه مثله. قال سحنون في الموصي أن يكفّن في سرف يجعل قدر القصد في رأس ماله، والزائد في الثلث. قال ابن شعبان وقد [و 301] / قيل الزائد على قدر. .[2]. رأس المال وهو ممنوع من إخراجها منه. فهل يخرج الثلث أم لا إذا كانت الوصية مما تجوز؟ وهذا فيه من التنازع ما يذكر في

(1) هكذا. ولعل الصواب عن.
(2) محو بمقدار سطر.

موضعه إن شاء الله تعالى. قال سحنون فيمن أوصى أن يكفّن في ثوب واحد فزاد بعض الورثة ثوباً آخر فذلك له ويجعل إذا كان في التركة محمل ذلك. قال ابن شعبان إذا أوصى بشيء يسير في كفنه وحنوطه لم يكن لبعض الورثة الزيادة بغير ممالاة من جميعهم. قال سحنون في غريب لا يعـرف له أهل مات عن دينار أو دينارين لا بأس في مثل هذا اليسير أن يجعل كله في كفنه وحنوطه وقبره.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: خرّج مسلم أن النبي ﷺ أمر أن يحسّن كفن الميّت[1]. قال ابن حنبل القصد في الكفن أحبّ إليّ من المغالاة فيه. ورُوي ذلك عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. قال أشهب في[2] الخلَق والجديد سواء. وليس على أحد غسله إذا لم يخف نجاسة، وواسع في البرود. والبياض أحب إلينا. قال ابن حبيب أحب إلى مالك في التكفين خمسة أثواب تعد فيها العمامة والمئزر والقميص ويلف في ثوبين. وذلك في المرأة ألزم لأنها تحتاج إلى مئزر وتشد بعصايب تشد من حقويها إلى ركبتيها ودرع وخمار وثوبين تدرج فيهما. قال ابن حبيب وثوبان أحب إلينا من ثوب يعني لأنهما أستر. وثلاثة أحب إلينا من أربعة يعني لكونها وتراً. قال ابن شعبان والمرأة في عدة أثواب الكفن أكثر من الرجال. وأقله لها خمسة وأكثره سبعة. ولا ينقص الرجل الذي يجد من ثلاثة. ويكفّن في مثل هيئته في حياته إن تشاح الورثة. وهذا الذي أشار ابن شعبان من اعتبار حال هيئته عند تشاح الورثة ظاهره خلاف ما كنا قدمناه في السؤال الذي قدمنا قبل هذا عن عيسى من إجباره الورثة على ثلاثة أبواب. قال ابن حبيب: ويستحب للرجل أن يوصى أن يكفّن في أثوابه التي شهد فيها الجماعات والصلوات. وثوبي إحرامه إن حج رجاء بركة ذلك فقد أعطى النبي ﷺ في أبنته حقوه[3]. وقال أشعرنها إياه. وأعطى ثوبه الذي يلي جلده إلى ولد عبدالله بن أبي بن سلول يكفّن فيه

(1) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 82.
(2) هكذا في النسخة ولعل الصواب حذفها.
(3) أخرجه البخاري ومسلم. وتقدم تخريجه.

أباه[1]. وأوصى سعد بن أبي وقاص أن يكفّن في جبة صوف شهد فيها بدراً.

والعلماء يحبون البياض في الكفن والحَبَر مستحب لمن قوي عليه. ورُوي نحوه للنبي ﷺ ورُوي أنه ﷺ كفن في ثلاثة أثواب فقيل إنها بيض. وقيل إن أحدها حبرة. والمستحب في لون الكفن البياض. وقد قال ﷺ: ألبسوا البياض وكفنوا فيه موتاكم فإنها من خير ثيابكم[2]. واختلف المذهب في المعصفر فكرهه في المدونة لأنه تغيير لون بما ليس بطيب. قال عنه ابن وهب: كره التكفين في الخزّ والمعصفر إلا أن لا يوجد غيره. قال عنه ابن القاسم في الرجل والمرأة قال عنه علي لا بأس بالمعصفر والمزعفر للرجال والنساء. وقد كُفن أبو بكر رضي الله عنه في ثوب مصبوغ أمرهم بغسله. فإما أن يكون أراد بغسله تطهيره أو ذهاب لونه.

وأما الكفن في الحرير فكرهه في المدونة في الأكفان. وظاهره أنه كرهه للرجال والنساء. وكأنه رأى، أنه وإن كان جائزاً للنساء حال الحياة، فإنه إنما جاز لموضع الزينة. وذلك المعنى معدوم حال الموت ويصير من ناحية السرف لأن مصيره إلى المهنة والصديد. وفي سماع ابن وهب قيل لمالك فالرجل الميت يكفن في الثوب فيه الحرير قال ما يعجبني فإن فعل فأرجو أن يكون في سعة. فكأنه أشار ها هنا إلى خفة الكراهة للرجال حال الموت لمّا كانت العبادة ساقطة بالموت. وفرّق ابن حبيب بين الرجال والنساء. فأجازه للنساء خاصة. ولا بأس أن تكفّن المرأة في الحرير والخزّ والمعصفر المفدم،[3] وما جاز لها لبسه. وللرجل لبسه في الحياة، فالكفن له أولها فيه مباح ما لم يُرد بذلك السمعة والنفخ[4] لأنه ليس في محل ذلك. قال ابن القاسم في العتبية تكفّن المرأة في الورس والزعفران. وكره مالك المعصفر إن وجد غيره. وأما العلم

(1) أخرجه البخاري ومسلم. فتح الباري ج 9 ص 403. وأخرجه أحمد والترمذي والنسائي والحاكم. فتح القدير ج 2 ص 155.

(2) رواه ابن ماجة وأحمد.

(3) الثوب المصبوغ بالأحمر صبغاً مُشبعاً.

(4) الكبر: لسان العرب ج 3 ص 64.

الحرير ففي المجموعة لا يكره العلم الحرير في الكفن. قال أصبغ في العتبية لا يكفن في الحرير رجل ولا إمرأة إلا أن لا يوجد غيره ولا يلبس الرجل ما سداه حرير، وإن كان قلنسوة. ويحنث بلباسها الحالف ألا يلبس حريراً. وقال ابن حبيب لا بأس في كفن الرجل بالعلم الحرير. وأما الخزّ فقال مالك في المدونة يكره في أكفان الرجال والنساء الخزّ والمعصفر. وقد سمعت عنه أنه يَكره الحرير محضاً في الأكفان. قال ابن القاسم وكذلك الخزّ لأن سداه الحرير. فقال مالك لا يكفّن فيه إلا أن يضطر إليه. وعنه في المجموعة أنه كره التكفين فيه إلا أن يوجد غيره. قال عنه ابن القاسم في الرجل والمرأة. قال بعض أشياخنا الخزّ الذي يعمل الآن بالأندلس داخل في جملة الحرير لأن سداه وطعمته حرير وليس كالذي يعمل بالمشرق. وقال عبدالوهاب يجوز لباس الخز وقد لبسه السلف وكرهه مالك لأجل السرف.

وأما تعميم الميت فقال في المدونة: والرجل أحب إليّ أن يُعمم. قال فقلت له كيف يعمم أكما يعمم الحي؟ قال: لا أدري. إلا أنه من شأن الميت عندنا أن يعمم. وحكى عنه ابن شعبان في مختصره: ويعمم الميت من الرجال، والنساء يخمرن. وهكذا/ قال ابن حبيب استحب مالك أن يعمم الميت وتخمر [و 302] الميتة. قال مطرف. . .[1] ويكون منها قدر ذراع يغطي بها وجهه. وكذلك يترك من خمار الميتة لذلك. وقيل لابن القاسم في العتبية أيجعل في الكفن عمامة أو قميص ويؤزر الميت؟ قال أحب إليّ في كفن الميت ثلاثة أثواب لا يُجعل فيها قميص ولا عمامة ولا مئزر. ولكن يدرج فيهن إدراجاً. وكذلك كفن النبي ﷺ. وأما تقميص الميت فقد استحب مالك في هذا الذي نقلناه عنه أن لا يقمص. وفي الواضحة أنه يقمص. وقد قدمنا قول ابن حبيب أحب إلى مالك في الكفن خمسة أثواب تُعد فيها العمامة والمئزر والقميص. وباستحباب تقميصه قال أبو حنيفة. وحكى ابن القصار عن مالك والشافعي أنه مكروه. ورأيت بعض أصحاب الشافعي يعبّر عن مذهبهم بأنه لا يستحب القميص ولا العمامة للميت. وهذه العبارة إنما تتضمن نفي الاستحباب لا الكراهة. فدليل الكراهة قول عائشة

(1) ممحو بمقدار ثماني كلمات.

رضي الله عنها أن النبي ﷺ: كفّن في ثلاثة أثواب سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة[1]. ولأن أفضل أحوال الحي حالة الإحرام لا يلبس المخيط فينبغي أن يشبّه الميت به في اللباس. ولأن القميص إنما يُراد للزينة والحرمة والميت ليس من أهل ذلك فليس في تقميصه فائدة. واحتج من يستحب بما روي أن النبي ﷺ كفن في قميصه[2]. وانفصل عنه الآخرون بأن رواية عائشة رضي الله عنها أولى لأنها أعلم بهذا. وأيضاً فيمكن أن يكون قد فتق القميص حتى صار كالرداء. قال بعض أشياخنا لا يقتصر في الكفن على قميص دون المدرج.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إذا كان الميت لا مال له ولا لَهُ من تلزمه نفقته فكفنه في بيت المال. وإن تعذر الوصول إلى بيت المال فكفنه على جميع المسلمين. وإن كان الميت مليّاً فكفنه من ماله إذ لا يلزم أحد أن ينفق عليه إذا كان ذا مال، إلا أن يكون الميت زوجة فإن المذهب اختلف فيها. فإن كان تلزم الزوج نفقتها في ملئها فقال مالك يقضي على الزوج بتكفينها وإن كانت مليّة. ورُوي عنه أيضاً أنها إن كانت مليّة. فذلك في مالها، وأن يلزم الزوج إذا كانت فقيرة. وقيل ليس على زوجها تكفينها وإن كانت فقيرة قاله سحنون. وروي عنه أيضاً أنه استحسن أن يكفنها الزوج إن كانت فقيرة. واختلف أصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم كفن المرأة في مالها وبه قال أبو حنيفة وأحمد بن حنبل. وقال بعضهم بل في مال الزوج فيحتج من أسقط الكفن عن الزوج بأن النفقة في مقابلة التمكين من الاستمتاع وذلك يزول بالموت. وأما العبد فإنه يلزم سيده أن يكفنه، وإن كان قد سقط الملك بالموت. لأن ذلك من الحقوق التابعة للملك وقد كان الملك، فوجب الإنفاق. فهذا الحكم ينسحب على العبد حال الموت حتى تنقضي المؤن اللازمة في الميت. وبهذا المعنى يقدح فيما قدمنا بتعليل من علل سقوط الكفن عن الزوج بسقوط التمكين من الاستمتاع.

---

(1) البخاري ج 2 ص 95/96 ومسلم ح رقم 941 ج 2 ص 649.

(2) أخرجه أبو داود وابن ماجة وفي إسناده يزيد بن أبي زياد. أخرجه مسلم في المتابعات. وقال غير واحد من الأئمة إنه لا يحتج بحديثه. نصب الراية ج 1 ص 261. ومختصر المنذري ح 3024.

لأن النفقة تجب للعبد بحق الملك ثم الملك يزول بالموت. ومع هذا لم تزل عن السيد المطالبة بالكفن.

وأما من يلزم الإنفاق من الأقارب كالولد والأب فاختلف المذهب في تكفينهم هل يتْبع وجوب الانفاق عليهم أو لا؟ فقيل ذلك تابع للانفاق. وإلى هذا ذهب ابن الماجشون. وإليه نحا ابن القاسم. وقيل لا يتبع ذلك الانفاق. وقال أصبغ لا يلزمه ذلك إلا في عبيده. وصوّب ابن حبيب القول الأول. واعتل بأنه كما لا ينقطع حقه بموته من ماله في كفن نفسه، فكذلك في حق من تلزمه نفقته إذا ماتوا. وقال سحنون لا يلزم التكفين إلا في عبيده وإن كانوا كُفاراً. هذا في القياس. وأما في الاستحسان فيلزمه في الولد الصغار وللبنات الأبكار، وأما الزوجة والأبوان فلا. وجميع ما قدمناه في الكفن بحكم الإنفاق في محل الدفن حتى يوارى كحكمه.

والجواب عن السؤال الخامس: أن يقال: ذكر ابن حبيب في الواضحة ونحوه لأشهب في المجموعة أن الميت عند فراغ غسله ينشّف بدنه في ثوب وعورته مستورة. وقد أجمرت ثيابه قبل ذلك وتراً. فإن أجمرت شفعاً فلا حرج[1] ثم يبسط الثوب الأعلى. فقال أشهب اللفافة التي هي أوسع أكفانه ثم الأوسع فالأوسع من باقيها. قال ابن حبيب فيُذرّ على الأول من الحنوط ثم على الذي يليه. هكذا إلى أن يلي جسده فيُذّر عليه أيضاً. قال أشهب وإن جعل الحنوط في لحيته ورأسه والكافور فواسع. قال ابن حبيب ثم يجعل الكافور على مساجده من وجهه وكفيه وركبتيه وقدميه ويجعل منه في عينيه وفي فمه وأذنيه ومرفقيه وإبطيه ورفغيه. وعلى القطن الذي يجعل بين فخذيه لئلا يسيل منه شيء ويشد بخرقة إلى حجزة مئزره. وهذا الذي قاله ابن حبيب من جعل الكافور على مساجده لعله خصها بذلك إكراماً لها لما كانت هي الأعضاء المتقرب بها إلى الله سبحانه. فمواضع الحنوط خمسة على ظاهر جسد الميت، وفيما بين أكفانه لا فوق كفنه وعلى مساجده السبع / الجبهة والأنف والركبتين [و 303] وأطراف أصابع الرجلين ذكره في شرح ابن مزين. وفي منافذ الوجه التسعة العينين والأذنين والفم والمنخرين وفي المغابن وفي الأرفاغ وهو كل موضع

(1) كلمة ممحوة والأقرب للصواب ما أثبتناه.

يجتمع فيه نحو الإبطين ومراجع الركبتين وهي المغابن. وهو قول عطاء. فإن لم يحمل جميع هذه المواضع الخمس، فالبداية عند ابن القاسم بالمساجد السبع ذكره عنه ابن مزين. فإن كثر فعلى جسده وبين الأكفان. ولم يزد على ذلك. قال سحنون ويسدّ دبره بقطنة فيها ذريرة ويبالغ فيه برفق. قال ابن حبيب وتسد مسام رأسه بقطن عليه كافور نحو أذنيه ومنخريه، ثم يعطف بالثوب الذي يلي جسده بضم الأيمن إلى الأيسر ثم الأيمن عليه. كما يلتحف في حياته. وقاله أشهب في المجموعة. قال وإن عطف الأيمن أو لا فلا بأس ويفعل هكذا في كل ثوب. ويجعل عليه الحنوط إلا الثوب الأخير فلا يجعل على ظاهر كفنه حنوط ثم يشد الثوب عند رأسه وعند رجليه. فإذا ألحدته في القبر حللته. قال أشهب إن تركت عقده فلا بأس ما لم تنبتر أكفانه. وفي كتاب ابن شعبان ويخاط الكفن على الميت ولا يترك بغير خياطة. قال أشهب في المجموعة: وتكفن المرأة نحو ذلك وليُغط رأسها كما يُغطّى بالدفن. قال مالك ولا بأس أن يحنّط بالمسك والعنبر، وما يتطيب الحي. ولْيَل تحنيط المحرم وغيره محرم[1]. وليغط رأسه كما يغطى بالدفن. قال ابن شعبان في مختصره: أجمع الناس أنه لا بأس أن يحنط بالمسك لأن النبي ﷺ حنط به. وأوصى به علي ابن أبي طالب في حنوطه[2] ولم يكرهه أحد غير الحسن وعطاء ومجاهد. وأجازه للمحرم من أجاز تحنيطه.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: مذهبنا ومذهب أبي حنيفة والأوزاعي أن الموت يقطع حكم الإحرام فيخمر رأس الميت ويطيب وبه قال ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما. وقال الشافعي لا ينقطع حكم الإحرام بالموت فلا يلبس المخيط ولا تشد عليه أكفانه ولا يخمّر رأسه ولا يطيب. روي ذلك عن عثمان وعلي وابن عباس رضي الله عنهم. فدليلنا قول النبي ﷺ: خمّروا وجوه

(1) هكذا ولعل الصواب غير محرم.

(2) عن أبي وائل قال كان عند علي رضي الله عنه مسك فأوصى أن يحنّط به. وقال هو فضل حنوط رسول الله ﷺ. أخرجه الحاكم وابن أبي شيبة والبيهقي. قال النووي حسن. نصب الراية ج 1 ص 259.

موتاكم ولا تشبهوا باليهود[1]. وهذا على عمومه. ولأن الميت انقطع التكليف عنه وتكليفه لا يصح فلا معنى لبقاء حكم الإحرام لانقطاع التكليف. وقد قال النبي ﷺ: إذا مات الميت انقطع عمله إلا من ثلاث[2]. ذكرها ولم يذكر فيها الإحرام. وهذا تنبيه على صحة ما قال من انقطاع حكم العمل. مع أن ظاهر الحديث يوجب انقطاع حكم الإحرام بعموم ما ذكر فيه من الانقطاع سوى ما استثناه. ألا ترى أن المحرم إذا مات لا يطاف به ولا يفعل بجسده مناسك الحج. وإنما ذلك لاستحالة تكليفه وانقطاع العبادة عنه. فإذا لم يفعل به مناسك الحج دلّ ذلك على سقوط حكم الإحرام. وقد نبهت عائشة رضي الله عنها على ذلك فقالت: إنما هو جسد فاصنعوا بالمحرم كما تصنعون بموتاكم. فأما المخالف فإنه يستدل بما روي أن محرماً خرّ من بعير فوقص فمات. فقال رسول الله ﷺ: اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما ولا تمسوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً[3]. وأجيب عن هذا بأن النبي ﷺ ذكر في هذا معنى أشار به إلى أنه هو العلة في أن لا يطيب ولا يخمر رأسه. وهذا المعنى هو من الغيوب التي لا نعلمها نحن فيما سوى هذا المحرم فنقيس سائر المحرمين عليه. وإن كان النبي ﷺ أوحى إليه بأن هذا المحرم يبعث ملبياً. فمن أين نعلم نحن أن غيره من المحرمين يبعث كذلك. ولا يمكن جزم القول بأن مراده ﷺ أنه يبعث ملبياً لأجل إحرامه. فيكون كل محرم يبعث ملبياً لمشاركته هذا في الإحرام. لأنه يمكن أن يكون خص هذا المحرم بذلك إكراماً له وتشريفاً. وإذا احتمل ذلك، لم يكن جعل الإحرام علماً على البعثة ملبياً في حق كل محرم. وقد اعتمدت الشافعية على أن الإحرام لما كان من العبادات التي يدخل الإنسان فيها بفعله وبفعل غيره لم تبطل بالموت كالإيمان. ألا ترى أن الإيمان يحكم به للولد بإيمان أبيه. فلا ينقطع حكم

---

(1) رواه الطبراني في الكبير بسنده لابن عباس ورجال ثقاة. مجمع الزوائد ج 3 ص 25.

(2) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. إكمال الإكمال ج 4 ص 154 ومختصر المنذري ج 4 ص 216.

(3) رواه البخاري في باب الصيد ح 20 / 21. وفي الجنائز 19 / 20. ورواه مسلم في باب الحج ح 93 / 94. كما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وأحمد.

الإيمان عن الصبي بموته. فكذلك الإحرام لما كان يدخل الصبي فيه بإحرام وليه لم ينقطع بالموت. ولا يُقاس الإحرام على غيره من العبادات. وهذا الذي قالوه يرده ما قدمنا الإشارة إليه من أن حكم الإحرام لو بقي بعد الموت ولم ينقطع لأجل كونه عبادة يدخل فيها بفعل غيره، لوجب أن يطاف بالميت ويسعى كما يطاف بالصبي ويسعى. فلما أجمع على أن الميت لا يفعل به ذلك دلّ على انقطاع حكم الإحرام، وأشعر بفساد ما قالوه. وأما الأحكام المتعلقة بالصبي بعد الموت فإنما هي عبادات تعبدنا نحن بها أن نفعل به ما كنا نفعل بأبيه.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: الصلاة على الميت واجبة وهي من فروض الكفايات لا تجزي إلا بطهارة كسائر الصلوات.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: وهما أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أنها واجبة من فروض الكفايات؟.

2 ـ ولِمَ نبّه على افتقارها إلى الطهارة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما مالك فقد قال الشيخ أبو الحسن بن القابسي رحمه الله لم أجد له فيها نصاً / [د 304]. وحكى ابن الجلاب أن مالكاً قال: إنها واجبة وأما ....[1]. وقد قال الشيخ أبو الحسن ابن القابسي قوله فيمن تيمم لمكتوبة فصلاها أنه يتنفل بذلك التيمم ويصلي به على الجنازة يقتضي أن صلاة الجنازة غير واجبة. لأن مالكاً والجماعة لم يروا الجمع بين فريضتين بتيمم واحد. وقال غيره من المتأخرين قوله في المدونة في باب سجود القرآن: ألا ترى أن الجنازة يُصلى عليها بعد العصر ما لم تصفر الشمس، يقتضي أنها ليست بواجبة لإلحاقه إياها بسجود القرآن. وأنكر بعض الأشياخ هذا الاستنباط. وقال إن القائلين بوجوب صلاة الجنازة لا يرونها فرضاً على الأعيان وإنما يرونها فرضاً على الكفاية فليست بواجبة في حق كل أحد. فلما صارت ساقطة في حق كل أحد إذا قام بها من يكفي ألحقت بالنوافل في جواز صلاتها بتيمم الفريضة وجوازها في الوقت المشار إليه. وهذا يمنع من

(1) محو بمقدار سطر ونصف.

استنباط ما يستنبطه الآخرون. لا سيما وقد قيل في المذهب بجواز الجمع بين صلاتين بتيمم واحد. وهذا الكلام على ما يضاف إلى مالك نصاً واستنباطاً.

وأما أصحابه فإنهم اختلفوا فقال أشهب واجب على الناس الصلاة على موتاهم. وحكى ابن المواز عن ابن عبدالحكم أنه قال: هي فرض وتلا قول الله تعالى: ﴿ولا تُصل على أحد منهم مات أبداً﴾[1]. وقال سحنون يعني فرضاً يحملها بعضهم عن بعض، فمن حضرها قام به فإن لم يحضروا جميعاً كانوا تاركين للفرض. وقال أصبغ الصلاة على الموتى سنّة واجبة. ونقل بعض المتأخرين في تصنيفه عن أصبغ أنه قال: إنها سنّة ولم ينقل عنه واجبة. وقد استدل ابن عبدالحكم على الوجوب بما حكيناه عنه من إشارته إلى الاعتماد على قوله تعالى: ﴿ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً﴾ الآية. وتعقب عليه الاستدلال أبو الحسن اللخمي فقال هذا: النهي عن الشيء أمر بضده إن كان له أضداد. فضد المنع من الصلاة على المنافقين إباحة الصلاة على المؤمنين والندبُ والوجوب، فليس لنا أن تحمل الآية على الوجوب دون الإباحة والندب، إلا أنه لم تختلف الأمة أن الناس مأخوذون بالصلاة على موتاهم وأنهم لا يسعهم ترك ذلك. وهذا الذي قاله رحمه الله هفوة لا يقع فيها حاذق بعلم الأصول. وإن كان رحمه الله ليس بخائض في علم الأصول. ولكن تعلق بحفظه منها ألفاظ ربما صرفها في غير مواضعها. ولقد كنت خاطبته على مواضع منها رأيته انحرف فيها عن أغراض أهلها فربما أظهر قبولاً لذلك، وربما استثقله. ولقد جمع في هذا الكلام بين حقائق مختلفة ساقها مساق الحقيقة الواحدة. فقال النهي عن الشيء أمر بضده إذا كان ضداً واحداً وليس كذلك إذا كان ذا أضداد. وقد صدق فيما قال لأنه إذا كان ضد واحد، وكان الخطاب أمراً، كان ذلك نهياً تعين الأمر في الضد الواحد وإن كان ذا أضداد كان الأمر بواحد منها لا بعينه. ولكنه مثل الضد الواحد بالفطر والصوم. فلما كان الفطر والصوم ضدين كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر والنهي عن أحدهما هو الأمر بالآخر. ومثل ذي الأضداد بكون النهي عن الشيء ضده الإباحة، لذلك الشيء أو الندب إليه أو

(1) سورة التوبة، الآية: 84.

الوجوب له. فأنت تراه كيف مثّل الأضداد مرة بالأفعال المأمور بها، ومرة بنفس الأوامر والنواهي. وليس هو سياقة الحاذق بالأصول ولكن مقصده مفهوم. وتحقيق العبارة عنه أن تقول أن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان ذا ضد واحد وعن سائر أضداده إذا كان ذا أضداد. والنهي عن الشيء أمر بضده إذا كان ذا ضد واحد. وبأحد أضداده إذا كان ذا أضداد. فالنهي عن الصلاة على الكفار أمر بأحد التروك المضادة للصلاة عليهم لأن الصلاة عليهم ترك لأمور كثيرة تكون كلها أضدادًا للصلاة عليهم. وأحد هذه الأضداد الصلاة على المؤمنين لأنا إنما نجعل النهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده لا بعينه. فلا يمكن مع هذا تعيين الأمر بالصلاة على المؤمنين لأجل هذا النهي. فأنت ترى كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده لا مدخل له في الاستدلال على هذه المسألة، ولكن إنما سلك فيها إجراءها على باب دليل الخطاب، وهكذا افتتح الشيخ أبو محمد في نوادره باب وجوب الصلاة على الجنازة. فقال اختلف في الصلاة على الجنازة. فقيل فريضة يحملها من قام بها لقول الله تعالى: ﴿ ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً ﴾. فدل ذلك أنه مأمور بالصلاة على غيرهم. وقاله غير واحد من أصحابنا البغداديين. وهذا الذي قاله الشيخ أبو محمد. وأشار إلى أنه قول جماعة من البغداديين طريقة يحسن أن تسلك. ولكن أيضاً تفتقر إلى تحرير. والذي أشار إليه أبو الحسن اللخمي ولكن لم يسقه مساقه ولم تبلغه / نهايته. وبيانه أن الله [و305] سبحانه إذا قال: ﴿ ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنَّهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون ﴾[1]. فهذا الخطاب يدل على أن المؤمنين بخلاف الكافرين لأنه إذا قال: لا تصلّ على الكافرين لكفرهم دلّ على أن المؤمنين بخلافهم لا ينهى عن الصلاة عليهم ولكن إذا لم ينه عن الصلاة عليهم فما يكون حكم الصلاة عليهم؟ يمكن أن تكون الصلاة عليهم مباحة أو مندوبة أو واجبة. لأن هذه الثلاثة أحكام كل واحد منها مخالف للنهي ويحصل بإثباته دليل الخطاب فلا يتعين في الدليل الأمر كما أشار إليه الشيخ أبو محمد والبغداديون أيضاً. وهذا الذي أشار إليه أبو الحسن أن ينبه عليه ولكنه ساقه

(1) سورة التوبة، الآية: 84.

مساقاً متنافراً كما نبهنا عليه، ولكن للشيخ أبي محمد أن يقول الإباحة، وإن كانت أحد أضداد النهي. ويصح حمل دليل الخطاب عليها فإن الإجماع قد منع من ذلك إذ لم يقل أحدٌ أن الصلاة على المؤمنين مباحة. فإذا امتنع تقدير هذا القسم بالاتفاق انحصر دليل الخطاب في الندب والوجوب وكلاهما مأمور به فاْسْتَتَبَّ المـراد. وهذا نهاية ما يقال في هذه الآية. وتحرير كلام من تكلم عليها من المتأخرين مع أنا لا نُخْلي كلام الشيخ أبي محمد من تعقب عليه. وذلك لأن الإباحة إذا ارتفعت بالاتفاق لم تحسن الإشارة إلى أنها ارتفعت بحكم دليل على حسب ما اقتضاه كلامه. وأيضـاً فإن مراده أن دليل الخطاب يقتضي وجوبها. وقد قدمنا أن الدليل متردد بين الوجوب والندب، إلا أن يقول بأن النهي لا دليل له إلا الأمر خاصة ولا يكون دليله الإباحة، كما أراد الشيخ أبو الحسن ونبّه عليه. وقد ثبت أن النهي ها هنا على التحريم فليكن دليله أمراً على الوجوب. وهذا يفتقر إلى نظر آخر في أحكام دليل الخطاب وحقيقته عند مثبته وأحكام الإباحة والنواهي وغير ذلك مما لا يمكن بسطه. ولكن قد أوردنا ما يتعلق بكلام هذين الرجلين وكررنا عليهما ما قالاه. وقد يستدل على الوجوب بما وقع في ذلك من أوامر وأفعال على القول بإفادة ظواهر هذه الأشياء للوجوب. وقد استدل بعض أصحابنا على نفي الوجوب بأن صلاة الجنازة ركن من أركان الصلاة فليس ما انفرد، واجباً قياساً على سجود التلاوة[1].

والجواب عن السؤال الثاني: **أن يقال أيضاً**: نبّه على افتقار صلاة الجنازة إلى طهارة لما في ذلك من الخلاف. فقد ذهب الشافعي والطبري إلى أنها لا تفتقر إلى طهارة لما رأياها لا ركوع فيها ولا سجود. فكأنهما استشعرا من عدم الركوع والسجود كونها خارجة عن الصلاة، وإذا خرجت عن الصلاة لم تفتقر إلى طهارة. لأن الشرع إنما جاء باشتراط الطهارة في الصلوات، والمقصود من صلاة الجنازة الدعاء. ولأجله شرعت، والدعاء لا يفتقر إلى طهارة. ودليل أئمة الأمصار على افتقارها إلى طهارة أن الشرع أمر بالطهارة للصلاة. قال الله تعالى: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا** ﴾[2]. وقال ﷺ: لا

(1) هكذا والكلام غير واضح. (2) سورة المائدة، الآية: 6.

صلاة إلا بطهور[1]. وصلاة الجنازة لا شك في تسميتها صلاة وذلك في الشرع أكثر من أن يحتاج إلى الاستشهاد. قال الله تعالى: **﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً﴾**[2]. ووقع في الآثار من إطلاق النبي ﷺ اسم الصلاة عليها ما لا يخفى. وكذلك يقول الصحابة صلّى على فلان وصَلِّ على فلان. وإذا ثبت تسميتها صلاة دخلت فيما قدمناه من العمومات والظواهر. وأيضاً فإنها تفتقر إلى تكبير وتسليم واستقبال قبلة. فلو كان لها حكم الدعاء المحض لم تفتقر إلى تكبير وتسليم، واستقبال قبلة.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: يكبّر فيها أربع تكبيرات يدعو بين التكبيرات من غير قراءة بأم[3] القرآن ولا غيرها، وليس فيها إلا الاجتهاد في الدعاء[4].

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل ستة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على أن التكبير أربع؟.

2 ـ وهل يُتابَع الإمام إذا زاد عليه؟.

3 ـ وهل يقرأ بأم القرآن أم لا؟.

4 ـ وهل الدعاء محدود أم لا؟.

5 ـ وهل ينتظر من فاته تكبير الإمام أم لا؟.

6 ـ وكيف صفة نقل الميت إلى الصلاة؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: اختلف الناس في عدد التكبيرات لصلاة الجنازة. فالمشهور من مذاهب العلماء أربع تكبيرات. وبه قال من الصحابة عمر بن الخطاب، وابنه، وزيد بن ثابت، وجابر، وأبو هريرة والبراء وغيرهم رضي الله عنهم. وقال ابن عباس وأنس بن مالك رضي الله عنهما يكبّر

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) سورة التوبة، الآية: 84.

(3) أم ـ و ـ.

(4) بالدعاء ـ الغاني.

ثلاثاً وهو قول جابر بن زيد وابن سيرين. قال ابن سيرين: إنما كان التكبير ثلاثاً فزادوا واحدة. وقال ابن مسعود كبّر النبي ﷺ تسعاً وسبعاً وخمساً وأربعاً فكبّروا ما كبّر الإمام[1]. وقال الحسن ما كبّر الإمام ولا يزاد على سبع. وقال زيد بن أرقم وحذيفة بن اليمان يكبّر خمساً. ورُوي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كبّر على أبي قتادة سبعاً وكان بدرياً وكبّر على سهل بن حنيف ستاً وكان بدرياً / ورُوي عنه أنه يكبر على أصحاب النبي ﷺ خمساً وعلى سائر الناس أربعاً. [و 306] وقال أحمد لا ينقص من أربع ولا يزاد على سبع. وقال بكر بن عبدالله لا يزاد على سبع ولا ينقص من ثلاث ودليلنا الحديث الثابت في صلاته ﷺ على النجاشي قال: فخرج والناس معه إلى المصلى فصف بهم وكبّر عليه أربع تكبيرات[2]. ورُوي عنه ﷺ: أنه كبّر على عثمان بن مظعون أربع تكبيرات[3]. وروى جابر أن النبي ﷺ قال: إن الملائكة صلّت على آدم فكبّرت أربعاً وقالت هذه سنتكم يا بني آدم[4]؟. والتعلق بما رواه مسلم عن زيد بن أرقم أنه كبّر على جنازة خمساً[5]. فقيل له! فقال: كان ﷺ يكبّرها لكثرة رواتها وأنها متأخرة. وقد قال عبدالعزيز ابن أبي سلمة كل تكبيرة من صلاة الجنازة كركعة من الصلاة وأكبر الفرائض أربع ركعات فاختار على الجنازة أربع تكبيرات. وقال ابن حبيب وغيره قد كبّر النبي ﷺ على النجاشي أربعاً. وكذلك على قبر

---

(1) روى ابن عبدالبر في الاستذكار عن أبي خيثم عن أبيه قال كان النبي ﷺ يكبّر على الجنائز أربعاً وخمساً وستاً وسبعاً. وعن عبدالله بن الحارث قال: صلّى رسول الله ﷺ على حمزة فكبّر عليه تسعاً ثم جيء بالأخرى فكبّر عليها سبعاً. ثم جيء بالأخرى فكبّر عليها خمساً حتى فرغ منهن. غير أنهن كنّ وتراً. ابن أبي شيبة ج 2 ص 497.

(2) أخرجه البخاري ومسلم. الهداية ج 4 ص 328. وأخرجه أحمد. الفتح الرباني ج 6 ص 229.

(3) أخرجه الحاكم بسنده إلى ابن عباس. وكذلك الدارقطني. وفي سنده ابن السائب متروك. نصب الراية ج 2 ص 267.

(4) .

(5) أخرجه مسلم والبيهقي والأربعة. بلوغ الأماني ج 7 ص 230. وعارضة الأحوذي ج 4 ص 239.

السوداء[1] ثم استقر فعله على أربع ومضى به عمل الصحابة رضي الله عنهم.

والجواب عن ا لسؤال الثاني: أن يقال: أما الإمام فإنه إذا نقص من الأربع تكبيرات لم تصح صلاته. فإذا انفصل عن الصلاة على ثلاث تكبيرات، وبَعُد ذلك أعاد الصلاة. وكأن ما ذكرناه من الخلاف في كون التكبير ثلاثاً شاذ لا يراعى. قال ابن حبيب: إذا ترك بعض التكبير جهلاً أو نسياناً، فإن كان بقرب ما رفعت أنزلت فأتم ببقية التكبير مع الناس ثم سلم. وإن تطاول ذلك لم تدفن[2] ابتدأ عليها الصلاة. وإذا دفنت تركت ولم تكشف. ولا تعاد الصلاة عليها. ولمالك في العتبية نحوه.

وأما إن زاد الإمام في التكبير فكبّر خمساً فإنه وإن أخطأ، فالصلاة جائزة ولكن لا يتابعه المأموم في الزيادة لأنها ليست بصواب. وقال أحمد وإسحاق يتابعه إلى سبع. فإذا ثبت أنه لا يتابعه لما قلناه فهل يقطع المأموم أو ينتظره حتى يسلّم فيسلّم بسلامه؟ اختلف قول مالك في ذلك فقال يقطع المأموم بعد الرابعة واختاره ابن القاسم. وقال أيضاً: يسكت فإذا كبّر الخامسة سلّم بسلامه واختاره أشهب ومطرف وابن الماجشون. وبالقول الأول قال أبو حنيفة. وبالثاني قال الشافعي.

فوجه القول بالقطع أن الإمام إذا خرج من الرابعة إلى الخامسة فقد خرج من الصواب إلى الخطإ. فإذا لم تجب متابعته على الخطإ أشعر ذلك بخروجه عن حكم الإمامة لأن المأموم إنما يُراد ليتابع، وإذا خرج عن حكم الإمامة لم يلزم المأموم انتظار من ليس بإمام له. ووجه القول بأنه ينتظره أنه بقي من هذه الصلاة ركن من أركانها وهو التسليم. والإمام مصيب فيه، وعلى المأموم اتباعه إذا لم يخطىء. فإذا أخطأ لم تلزمه متابعته في الخطإ. ولزمه أن ينتظره ليتابعه فيما هو مصيب فيه وهو السلام.

(1) أخرجه مسلم إكمال الإكمال ج 2 ص ٠ف. وبلفظ امرأة ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجة وأبو نعيم في الحلية. الهداية ج 4 ص 351.

(2) لم تدفن هكذا ولعل الصواب ولم تدفن.

ولو أن المأموم فاته بعض التكبير فهل يتبع الإمام في هذه الخامسة معتداً بها قضاء ما فاته؟ اختلف المذهب في ذلك. فقال أصبغ إذا فاته تكبيرتان، والإمام يكبّر خمساً فليكبّر معه الثالثة ويحتسب بالخامسة، فإذا سلّم الإمام كبّر واحدة. وقال أشهب لا يكبّر معه الخامسة وإن كبّرها معه فلا يعتدّ بها وليقض كل ما فاته. وعندي أن سبب هذا الخلاف أن المأموم إنما ينهى عن اتباعه في الخامسة لئلا يكون مخطئاً كخطإ الإمام. فإذا كان المأموم قد بقيت عليه تكبيرة حتى تكون خامسته رابعة، فإن إيقاع هذه التكبيرة الإمام فيها مخطىء، والمأموم مصيب ولكن القصد فيها مختلف. الإمام يقصد بها خامسة وهي خطأ. والمأموم يقصد بها رابعة وهي صواب. واختلاف المقصود مع التساوي في صورة الاتباع، هل يمنع من الاتباع أم لا؟ كنا قدمنا في كتاب الصلاة بسط الخلاف في هذا الأصل، وسبب الخلاف فيه. وتكلمنا على الشاك هلى صلّى ثلاثاً أم أربعاً. وأتى بركعة ليكمل على اليقين، هل يأتم به فيها من دخل معه في الصلاة أم لا؟ وهذا من ذلك. إلا أن الخامسة يعد الإمام فيها مخطئاً ولا يعدّ في ركعة الإكمال مخطئاً. فمن هذه الجهة قد يقع الافتراق.

وإذا وضح ما قلناه في عدد التكبير، وفي حكم الزيادة عليه والنقص منه، فهل يرفع المصلي يديه في تكبير الجنازة أم لا؟ اختلف المذهب في ذلك. فرُوي عن مالك استحباب الرفع في كل تكبيرة. وبه قال الشافعي ورُوي عنه الاقتصار على الرفع في التكبيرة الأولى. وبه قال أبو حنيفة. وحكى ابن شعبان في مختصره عن ابن القاسم أنه قال: حضرت مالكاً غير مرة لا يرفع يديه على الجنازة في أول تكبيرة ولا غيرها. ولا ترفع اليدان في التكبير على الجنازة. وقال بالمذكور في مختصر عبدالله. قال ابن شعبان وممن قال برفع الأيدي في كل تكبيرة، عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وكان عبدالله ابنه يفعله. وقاله القاسم بن محمد وعمر بن عبد/ العزيز وعروة وعطاء وموسى بن نعيم والزهري، [و 307] ويحيى بن سعيد وربيعة والشافعي، وأحمد بن حنبل، وحدثنا محمد بن أحمد. وذكر السند عن عبدالله بن مسعود أن النبي ﷺ كان إذا صلّى على الجنازة يكبّر

أربعاً ويرفع في أول تكبيرة ولا يرفعهما حتى يخرج من صلاته[1]. وذكر أيضاً حديثاً أسنده عن ابن عمر أنه رأى النبي ﷺ إذا كبّر على الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة، وكبّر أربعاً[2] . وحكى ابن حبيب عن ابن القاسم أنه لم يكن يرفع للأولى. قال أبو محمد والمعروف عن ابن القاسم أنه يرفع يديه في الأولى بخلاف ما ذكر عنه ابن حبيب.

وإذا ثبت ما قلناه في عدد التكبير والرفع فيه. فما حكم التسليم؟ قال مالك في الإمام يسلّم واحدة ويسمع نفسه ومن يليه ويسلّم من خلفه في أنفسهم فإن أسمعوا من يليهم فلا بأس. ومحمل قوله في أنفسهم على أنهم ناطقون بذلك. وروي عنه أيضاً أن الإمام يُسِرّ. وروي عن مالك أنه يردّ على الإمام من سمع سلامه. وقال ابن حبيب عنه ليس عليهم ردّ السلام على الإمام. وقال أشهب في مدونته يسلّم الإمام تسليمتين عن يمينه وعن شماله. ويسلّم القوم كذلك. وقال بعض أشياخنا الأولى أن يكون السلام ها هنا كما يكون في غير هذه الصلاة فيردّ المأموم على الإمام، وعلى من على شماله. لأن ردّ التحية فرض يردّ عليهما بعد التسليمة التي يخرج بها من الصلاة.

فوجه القول بجهر سلامه وهو ظاهر مذهب ابن عمر قياساً على غيرها من الصلوات. ووجه القول بإخفائه أن صلاة الجنازة ركن جرّد من الصلاة المعهودة فلم يجهر فيه بالسلام كسجود التلاوة. وعلى هذه الطريقة يعرف المأمومون انقضاء الصلاة بانصراف الإمام. ووجه القول بردّ المأموم على الإمام القياس على الصلاة المعهودة. ووجه القول بنفي الرد أن الإمام لا يثبت بعد انقضاء الصلاة ليردّ عليه بخلاف الصلاة المعهودة. وأشار بعض المتأخرين إلى أنه يمكن أن يجري هذا الخلاف على الاختلاف في إجهار الإمام وإسراره. فإن قلنا بإجهاره اقتضى ذلك ردّ السلام عليه. وإن قلنا بإسراره لم يردّ عليه. وبما قيل من أن الإمام يسلّم قال جماعة من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم. وقال الشافعي يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه وأخرى عن يساره قياساً على الصلوات

(1) رواه الترمذي والبيهقي عن أبي هريرة. الهداية ج 4 ص 337. وفي إسناده مقال.
(2) رواه الطبراني في الأوسط. وفي إسناده مقال. الهداية ج 2 ص 333.

المعهودة. وقد قدمنا نحن في كتاب الصلاة أن المشهور عندنا في سائر الصلوات اقتصار الإمام على تسليمة واحدة.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: اختلف الناس في القراءة على الجنازة. فعندنا أنه لا قراءة فيها وبه قال أبو حنيفة. وروي عن عمر رضي الله عنه وعن ابنه وعن علي وجابر وكثير من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وقال الشافعي: قراءة أم القرآن واجبة في صلاة الجنازة. ولكنه لم يوجب القراءة سوى مرة واحدة. وحكى أبو الوليد الباجي أن أشهب يقول بما قاله الشافعي من قراءة أم القرآن مرة واحدة في صلاة الجنازة. وقال الحسن بن علي يقرأ فيها فاتحة الكتاب ثلاث مرات. وبه قال ابن سيرين. وقال الحسن البصري يقرأ بها في كل تكبيرة. وروي أن المِسْور بن مخرمة صلّى على جنازة فقرأ في التكبيرة الأولى بفاتحة الكتاب وسورة قصيرة، ورفع بها صوته. فأما نحن فنستدل بقول ابن مسعود لم يوقت لنا رسول الله ﷺ قولاً ولا قراءة. وأيضاً فإنها ركن من أركان الصلاة المعهودة فلم تجب فيها قراءة كسجود التلاوة. وأما الشافعي فإنه يستدل بالظواهر الواردة بإيجاب فاتحة الكتاب في الصلاة كقوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. وصلاة الجنازة داخلة في هذا العموم. وقد أجيب عن هذا بأنه لا نسلّم لهم إطلاق اسم الصلاة من غير إضافة إلا على الصلاة المعهودة الركوع والسجود. وأما هـذه فإنما يطلق اسم الصلاة بالإضافة فيقال صلاة الجنازة. 307 و والحديث إنما اشتمل على ذكر صلاة مطلقة. وفي هذا الجواب عندي نظر. وقد قال تعالى: ﴿ ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً ﴾[1]. فأطلق اسم الصلاة، وكذلك وقع مثل هذا في الأخبار. والإضافة ها هنا ليست إضافة تحقيق للتسمية المطلقة، وإنما هي إضافة تخصيص وتعريف، كما يقال صلاة الجمعة وصلاة الظهر وصلاة النافلة. ولم تُخرج هذه الإضافة هذه الصلوات عن استحقاق إطلاق التسمية. وقد اعتمدت الشافعية على ما روي عن ابن عباس[2] أنه جهر

(1) سورة التوبة، الآية: 84.

(2) أتي بجنازة جابر بن عتيك أو سهل بن عتيك. فتقدم رسول الله ﷺ فكبّر فقرأ بأم القرآن فجهر بها. مجمع الزوائد ج 3 ص 32. حديث ضعيف. كما أخرجه البيهقي بالسنن ج 4 ص 39.

بفاتحة الكتاب. قال وإنما فعلت هذا لتعلموا أنها سنّة. وقد أجاب أصحابنا عن هذا بأجوبة أحدها أن الضمير في قوله أنها عائد على صلاة الجنازة لا على القراءة. فكأنه قال: إنما جهرت لتستدلوا بجهري على أن الصلاة سنّة إذ لو كانت فرضاً لم أجهر بالقراءة من غير ورود أمر بذلك. والثاني أنه لم يرد سنّة النبي ﷺ / ولكنه أراد سنّة أدى الاجتهاد إليها. وهذا قد لا يسلمه بعض أهل الأصول القائلين بأن الصاحب إذا أطلق ذكر السنّة فإنما يريد سنّة النبي ﷺ. وأجيب عن هذا الأمر بغير هذين الجوابين. ولكن أضربنا عنه لما فيه من الاستكراه والتعسف. وقد يعتمد أصحاب الشافعي على أنها صلاة تشتمل على افتتاح وتسليم ووجوب قبلة فأشبهت الصلاة المعهودة في افتقارها إلى قراءة. وهذا الاستدلال قد يقابل بما قدمناه من استدلالنا على أنها ركن من أركان الصلاة المعهودة فلا تفتقر إلى قراءة كسجود التلاوة. وقد أنكر بعض أصحاب الشافعي قول من قال يقرأ في كل تكبيرة لأنه لم ينقل عن أحد من الصحابة. قال: والإجماع على خلافه. وأما من قال يقرأ فيها ثلاث مرات فلا أعرف له وجهاً أنه يسلك مسلكنا نحن في وجوب القراءة في جل الصلاة في المعروف من مذهبنا. ألا ترى أنا لا نفسد صلاة الظهر بترك القراءة في ركعة ونفسدها بترك القراءة في ركعتين أو ثلاث. وإذا كانت الأربع تكبيرات أقيمت مقام أربع ركعات روعيت القراءة في جل هذه الصلاة وجلها ثلاث تكبيرات.

[و 308]

وقد اختلف أصحاب الشافعي في دعاء الافتتاح والتعوذ. هل يؤتى به بعد التكبيرة الأولى قبل الفاتحة أم لا؟ وقال الثوري وإسحاق يستحب أن يقال بعد التكبيرة الأولى سبحانك اللهم وبحمدك تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك. فوجه إثبات الذكر بعد الفاتحة قياساً على غيرها من الصلوات على أصلهم، وقياساً على التأمين. ووجه نفيه أنها صلاة مبنية على الحذف بدليل حذف الركوع والسجود فوجب أن يحذف منها الذكر المشار إليه وليس كالتأمين لأن التأمين لا إطالة فيه.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: أما الدعاء فليس بمحدود لأنه لم يرد الشرع بتحديد فيه. والقصد من هذه الصلاة الدعاء للميت. ومعاني الأدعية

وصيغها لم يضبطها الشرع في هذا. وكأن الغرض في الشرع الدعاء له بما يعود بصلاح المعاد إذ لا حاجة له في الدعاء بسواه قال النبي ﷺ: أخلصوا بالدعاء[1]. قال ابن حبيب: أحب إليّ أن يخص الميت بالدعاء. قال روي في الدعاء للميت روايات يقرب بعضها من بعض. وكل ما دعي به من ذلك حسن مجزىء.

فقيل لابن القاسم هل وقت مالك ثناء على النبي ﷺ وعلى المؤمنين فقال: ما علمت أنه قال إلا الدعاء للميت فقط. واعتقد بعض الناس أن المذهب على قولين في التحميد والصلاة على النبي ﷺ. أحدهما: سقوطه على مقتضى ظاهر قول ابن القاسم هذا. والثاني: إثباته لأن مالكاً يستحسن ما ذكره أبو هريرة. وفيه الثناء على الله والحمد، والصلاة على نبيّه ﷺ. فوجه إسقاطه أن الأحاديث لم ترد إلا بالدعاء خاصة. وقد خرّج مسلم حديث عوف بن مالك وليس فيه إلا الدعاء خاصة[2]. ووجه إثباته أن الشرع ورد بأنه يبدأ كل ذي بال بالتحميد وفي الترمذي أن النبي ﷺ: أمر من يريد الدعاء أن يبتدىء بالحمدلله عز وجل والثناء عليه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو[3]. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه الدعاء موقوف بين السماء والأرض لا يصعد منه شيء حتى يصلّى على النبي ﷺ[4]. فإذا قلنا بالبداية بالتحميد والصلاة على النبي ﷺ فأشار بعض المتأخرين إلى أنه لا يقتصر فيه على التكبيرة الأولى. فقال بعضهم واسع أن يقتصر عليه بعد التكبيرة الأولى أو يعاد بعد كل تكبيرة. وقد قال ابن حبيب يُثني على الله عز وجل ويُصلي على نبيه ﷺ في التكبيرة الأولى ثم يدعو للميت ثم يدعو له في الثانية. وإذا كبرت الثالثة: قلت اللهم اغفر لحينا وميتنا. وذكر ما بعده ثم قال: الله أكبر الرابعة ثم أسلّم تسليمة تلقاء وجهي أتيَامَن بها قليلاً أسمع بها نفسي ومن يليني[5]. وكان ابن مسعود يذكر الدعاء للميت في

(1) البيهقي ج 4 ص 40.
(2) إكمال الإكمال ج 3 ص 93.
(3) أبو داود والترمذي والنسائي. نصب الراية ج 2 ص 272.
(4) عارضة الأحوذي ج 2 ص 271/272.
(5) ملاحظة الضمائر في قول ابن حبيب غير متحدة.

كل تكبيرة. وكان ابن عمر يدعو لنفسه ولوالديه بعد الرابعة.

وظاهر هذا الذي نقلناه عن ابن حبيب أيضاً في الدعاء للطفل يكبّر في الأولى فيقول ما ذكرناه من الحمدلله والصلاة على نبيه ﷺ فقط ثم يكبّر الثانية ويقول: اللهم إنه عبدك وابن عبدك، أنت خلقته، وأنت قبضته إليك وأنت أعلم بما كان عاملاً به وصائراً إليه. اللهم جاف الأرض عن جنبيه. وافسح له في قبره وافتح أبواب السماء لروحه وأبدل له داراً خيراً من داره وأعذه من عذاب القبر ومن عذاب النار وصيّره إلى رحمتك وجنتك وألحقه بصالح سلف المؤمنين في كفالة ابراهيم واجعله لنا ولوالديه سلفاً وذخراً وفرطاً وأجراً. وأضيف إلى هذا وثقّل به موازينهم، وأعظم به أجورهم. ولا تحرمنا وإياهم أجره ولا تفتنا بعده. [و 309] وظاهر هذا أيضاً أن التحميد لا يعاد / بعد التكبيرة الأولى فقد اشتمل على التعوذ للطفل من عذاب النار. وهكذا قال مالك في المجموعة أنه يسأل له الجنة ويستعاذ له من النار. وقال بعض أشياخنا إذا كان لا يعذّب إلا من كلّف فلا معنى للاستعاذة له من النار. وعلى طرد هذا الذي قاله شيخنا لا معنى أيضاً في أن يسأل له الجنة. لأن الشيخ أبا محمد بن أبي زيد قال: لم يختلف العلماء في أن أطفال المؤمنين في الجنة.

وأما أطفال الكفّار فاختلف فيه[1]. فرُوي الله أعلم بما كانوا به عاملين وروي أنهم خدَم لأهل الجنة. وروي أنهم مع آبائهم. ولا يقطع هذا إلا بالأخبار المستفيضة. وهكذا حكى القاضي أبو محمد عبدالوهاب في غير كتابه هذا أنه أجمع أن أولاد المؤمنين في الجنة. فعلى هذا الذي أشار إليه الشيخ أبو محمد وغيره من العلماء أن الاتفاق على كونهم في الجنّة يستغني مع ذلك عن السؤال لهم فيها. لكن القاضي أبا بكر بن الطيب لم يثبت عنده الإجماع، فوقف في أولاد المؤمنين. وحكى أن من أهل الحق من ذهب إلى ردّ أمرهم إلى الله سبحانه على حسب ما ذهب إليه. ولكن ذكر حصول الإجماع على عادتهم. فعلى مذهب هؤلاء يحسن السؤال لهم في الجنّة. وهذا فيمن سوى أولاد النبيين وأما أولاد النبيين، فلا شك فيهم ولا توقف في أمرهم بل الإجماع على كونهم في الجنة.

(1) هكذا ولا يصح على ضرب من التقدير كحكمهم أو مصيرهم.

واختلف المذهب هل يدعى بعد التكبيرة الرابعة. فكثير من أصحابنا على أنه لا يدعى بعد الرابعة. قال الشيخ أبو محمد قال سحنون يدعو بعد الرابعة كما يدعو بين كل تكبيرتين ثم يسلم. وفي غير موضع لأصحابنا إذا كبّر الرابعة سلّم. وكذلك في كتاب ابن حبيب وغيره. قال ابن حبيب: وروي أن عمر كان يدعو بعد الرابعة لنفسه ولوالديه.

فوجه القول بأنه لا يدعو بعد الرابعة أن التكبيرات الأربع أنزلت منزلة الركعات الأربع، وأنزل الدعاء في الصلاة منزلة القراءة. وجعل فرضاً فيها كما جعلت القراءة في الصلاة فرضاً. فكما لا يقرأ بعد الركعة الرابعة في الصلاة فكذلك لا يُدعى بعد التكبيرة الرابعة في الصلاة على الجنازة. ووجه القول بأنه يدعو أن التكبيرة وإن أنزلت منزلة الركعة فإنه لا يصح أن يليها التسليم الذي هو التحليل من الصلاة كما لا يصح أن يلي التسليم الذي هو التحليل من الصلاة المعهودة الركوع. فإذا لم يصح أن يلي التسليم التكبير وكان لا بد من فصل بينهما اقتضى ذلك ثبوت الدعاء بعد الرابعة.

ولما قدمنا أن قصد الشرع الدعاء للميت بما يصلح معاده وكانت أنواع الدعاء بذلك شتّى والعبارة عن ذلك كثيرة، كان الواجب ترك المصلي واجتهاده في الدعاء. لكن نقل عن النبي ﷺ في ذلك دعاء رواه أصحابه يحسن نقله ليُقتفى أثره ﷺ. فروى عرف بن مالك عن النبي ﷺ أنه قال: اغفر له وارحمه واعف عنه وعافه وأكرم نزله[1]. الخبر كما وقع الحديث. وقال أبو هريرة رضي الله عنه إذا وُضعت كبّرتُ. وحمدت الله تعالى وصليت على نبيه ﷺ ثم أقول: اللهم عبدك وابن أمتك كان يشهد أن لا إله إلا أنت وأن محمداً عبدك ورسولك وأنت أعلم به. اللهم إن كان محسناً فزد في إحسانه وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده[2]. قال مالك: هذا أحسن ما سمعت، ودعاء ابن مسعود: فقال: اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك. أنت

(1) مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 93.
(2) حديث أبي هريرة أخرجه مالك في الموطأ والبيهقي ج 4 ص 41/42. وأحمد بلوغ الأماني ج 4 ص 234.

خلقته وأنت هديته للإسلام وأنت قبضت روحه. الحديث. قال بعض المتأخرين أستحسن بعد التكبيرة الأولى أن يحمد الله تعالى. ويصلي على نبيه ﷺ بعد التكبيرة الثانية كما فعل في الأولى ثم يدعو بدعاء أبي هريرة بعد التكبيرة الثالثة يذكر من التحميد والصلاة مثل ما تقدم ويدعو بدعاء ابن مسعود. ثم إذا كبر الرابعة قال مثل ما تقدم من التحميد والصلاة. ويقول اللهم اغفر لحيّنا وميتنا وحاضرنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذَكَرنا وأنثانا إنك تعلم تقلبنا ومثوانا ولوالدينا ولمن سبقنا بالإيمان. اللهم من أحييته منا فاحيه على الإيمان ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام واسعدنا بلقائك وطيبنا للموت. واجعل فيه راحتنا. وقد جمع الشيخ أبو محمد دعاءاً جمع فيه ألفاظ هذه الأحاديث وأدخل بعض ألفاظها في بعض وزاد ألفاظاً يسيرة فيها من غيرها، وافتتح التحميد[1] والصلاة على النبي ﷺ بالألفاظ المعهودة فيه وذكر أن ما اختاره من التحميد استحسان ابن حبيب وغيره. وقال لا يقال في المرأة أبدل لها زوجاً خيراً من زوجها. إذ قد تكون زوجاً لزوجها في الجنّة مقصورة عليه. وقد ذكرنا ما قيل في دعاء الطفل فإذا قيل ذلك فيه دعا بعد الرابعة أيضاً على أحد القولين. وذكر بعض المتأخرين ما ذكرنا / أيضاً في الدعاء للطفل. وقال بعد الرابعة بما قلناه في الدعاء للرجل. وإذا قلنا بأنه لا يدعو بعد الرابعة. فذكر ابن حبيب في تعليله لما يقال على الجنازة، أنه إذا كبّر الثالثة وقال اللهم اغفر لحيّنا وميتنا الدعاء... إلى آخره كما ذكرناه: أنه لا يجهر الإمام ولا من خلفه بشيء من الدعاء. وأن يسمع ذلك من إلى جنبه فلا بأس. قال ابن حبيب قال ابن القاسم إذا والى الإمام بين التكبير ولم يَدعُ فليعد الصلاة. قال ابن حبيب إلا أن يكون بينهما دعاء وإن قل فلا تعاد.

[و 310]

والجواب عن ا لسؤال الخامس: أن يقال: أما من فاته بعض تكبير الجنازة فعن مالك فيه روايتان. إحداهما أنه ينتظر الإمام حتى يكبّر ويكبّر معه. وبه قال أبو حنيفة ومحمد صاحبه. والثانية أنه يكبّر الآن. وبه قال الشافعي وأبو

---

(1) لعله بالتحميد.

يوسف. وعن ابن حنبل الروايتان أيضاً. واختار الشيخ أبو الحسن القابسي رحمه الله أن يكبّر إذا أدرك بعد التكبيرة تحميد الله عزّ وجلّ والصلاة على نبيّه ﷺ والدعاء بما تيسر قبل أن يكبّر الإمام. وإن لم يمكنه ذلك، ولو خفف فيه، لم يكبر وانتظر الإمام. واعتل بأنه إذا لم يمكنه ذلك فإنه لم يجعل له سوى التكبير من غير دعاء مقصود وهو إذا أخره أتى به بعد فراغ الإمام من غير دعاء. فإذا استوت كان التأخير أولى ليقع القضاء بعد فراغ الإمام. وتعقب الشيخ أبو الحسن اللخمي هذا بأن قال لا يجري هذا على أصل المدونة لأنه يقول إن فاته بعض التكبير يقضيه بعد سلام الإمام متوالياً من غير دعاء. فإذا كان ذلك، كان التكبير وإدراك شيء من الدعاء الآن أولى. قال: وأما على القول بأنه يصلي على الغائب فإنه يصح أن يمهل حتى يكبّر الإمام فيكبّر بتكبيره. فإذا سلم الإمام قضى ما فاته ويدعو فيما بين ذلك وإن غابت الجنازة. وتعقّبُ الشيخ أبي الحسن ابن القابسي في هذا متعقبٌ من وجهين: أحدهما أنه أشار إلى أن الإتيان بالدعاء ليس يقتضي المبادرة إلى التكبير قياساً على قولهم إن التكبير بعد الفراغ تباعاً. وهذا لا يلزم لأن المتابعة إنما أمروا بها ها هنا لئلا يدْعى للجنازة بعد رفعها كما يدعى لها وهي موضوعة، فتكون كصلاة على غائب كما أشار إليه. أو صلاة على جنازة مرّتين، فأما الآتي والإمام قد سبقه ببعض التكبير فإن الشيخ أبا الحسن إنما اختار إيقاع التكبير إذا أدرك بعده التحميد والصلاة وكثيراً من الدعاء. لأنه حينئذ أتى بالمقصود من صلاة الجنازة كلها. وكأنه كالمتابع للإمام المتأخر بالمتابعة للأمر اليسير. فكأنه خرج عن الأصل بحصول المقصود في صلاة الجنازة إذا كان لا يدرك من الدعاء إلا ما ليس له بال فليس بمقصود في صلاة الجنازة صار أن أمره حينئذ بإيقاع التكبير، فكأنه أمره بمخالفة الأصل لغير مقصود يحصل ولا ضرورة دعت إلى ذلك، والأصل أن لا يقضي إلا بعد فراغ الإمام. وأما التعقب الثاني فإنه أشار إلى تخريج دعاء من فاته بعض التكبير على القول بالصلاة على الغائب وهذا لا يلزم أولئك أن يقولوا به لأنهم إنما أجازوا صلاة تفتتح على غائب وهذه صلاة افتتحها الإمام على حاضر فحق المأموم أن يحذوَ حَذوَ إمامه ويقص أثره. ولما كان الدعاء كالقراءة لا يقضى لم يؤمر

المأموم بإيقاعه، ولا يصح أن يأمره باستئناف دعاء كأنه يوقعه إيقاع المنفرد، فيصير كالصلاة على غائب قد صُلي عليه مع مخالفة الإمام والخروج عن حقيقة فعله. وسبب الاختلاف في هذه المسألة، هل التكبيرة الأولى تتنزل منزلة تكبيرة الافتتاح أو إنما تتنزل منزلة الركعة؟ فإن قلنا إنها تتنزل منزلة تكبيرة الافتتاح لأنها صلاة لها افتتاح وتسليم فوجب أن يكون افتتاحها تحريماً كالصلاة المعهودة أمرنا المأموم أن يكبّر ولا ينتظر كما يكبّر للإحرام في سائر أثناء صلاة الإمام. وإن قلنا أنها تحل محل الركعة لأن هذه الأربع تكبيرات أقيمت مقام أربع ركعات لم يكبّر، بل ينتظر. لأن من فاتته ركعة لا يقضيها حتى يفرغ الإمام. وقد قال ابن مزَيْن منتصراً للقول بأنه ينتظر أنا إذا أمرناه بالتكبير لم نخل[1] أنا نأمره به قضاء عما فات. وهذا لا يمكن إذ لا يقضي ما فات إلا بعد الفراغ، أو نأمره به اتباعاً لما يستقبل، وهذا فيه سبق للإمام وسبقه لا يصح. وصلاة الجنازة ليس التكبير فيها بإحرام فيؤمر هذا به. فأنت تراه كيف نبّه على ما قلناه. وروى أشهب في العتبية يكبّر الآن واحدة ثم يقف عما سبق به كما يحرم بالمكتوبة وقد سبق بتكبير سوى تكبيرة الإحرام فلا يكبّر غيرها. فإذا سلم الإمام قضى ما عليه من التكبير تباعاً. فأنت تراه أيضاً كيف أشار إلى إنزالها منزلة تكبيرة الإحرام خلاف ما أشار إليه ابن مزين. وإنما قلنا أنه ينتظر ولا يكبّر فقد قال مالك في المجموعة يدعو ولا يكبّر حتى يكبّر الإمام فيكبّر معه. وقال في مختصر ابن عبدالحكم: من فاته بعض التكبير فوجد الإمام قائماً يدعو فليدخل معه بغير تكبير أحبّ إليّ ثم يكبّر تكبيرة. فإذا / سلّم قضى ما فاته. وقد قيل [و 311] يدخل بتكبير. والأول أحب إلينا. وحمل بعض أشياخنا هذه الرواية على أنه يدخل بالنيّة من غير تكبير. وفي هذا نظر. لأن الدخول في الصلوات بعقد القلب دون فعل يصاحبه لا أصل له، إلا أن يرى الدعاء ها هنا حالاً محلّ التكبير في صحة الدخول به. وهذا يُطلب تدليل عليه. وإذا قلنا أنه لا يكبّر بل ينتظر لم يحتج إلى تفصيل. وإن قلنا أنه يكبّر ولا ينتظر فقد أشار الشيخ أبو الحسن ابن القابسي رحمه الله إلى أنه إذا أتى بعد الرابعة فإنه لا يكبّر إذا لم يدرك

(1) هكذا في الأصل. ولعل الصواب لم نقل.

من الصلاة شيئاً. وإنما يكبّر في إحدى الروايتين إذا أتى قبل الرابعة. واحتج بأن مالكاً لما سئل عمّن فاته التكبير كله. هل يكبّر؟ قال: لا أعلمه. وبأن التكبيرة الرابعة إذا وقعت فإن الصلاة كملت. فلا معنى لتكبيره بعد الكمال. فإذا وضح ما قلناه في التكبير والانتظار. فإنه إذا فرغ قضى ما بقي عليه من التكبير تباعاً. قال مالك: ولا يدعو. قال ابن حبيب وإن دعا فبدعاء خفيف إلا أن يتأخر رفعها فيسهل في دعائه إذا قضى التكبير اجتزاء بالتكبيرة التي أحرم بها. وذهب أبو حنيفة إلى أنه إنما يقضي إذا لم ترفع فإن رفعت بطلت صلاته. وقال الحسن وأيوب السختياني لا يقضي ما فاته من التكبير. وروي ذلك عن ابن عمر. قال الأوزاعي يجزئه ما أتى به مع الإمام. ودليلنا قول النبي ﷺ: ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا[1]. وقياساً على غيرها من الصلوات. وإن احتج الحسن بأنها تكبيرات متواليات، فإن فاتت لم تقض كتكبيرات العيد، قيل له التكبير في الجنازة فرض وقد أقيم مقام الركعة. وفي العيد هيئة وسنّة. فلهذا لم يقض.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: أما حمل النعش فاختلف الناس. فقال مالك في المدونة ليس في ذلك شيء مؤقت، احمل إن شئت بعض الجوانب ودع بعضها. وإن شئت فاحمل وإن شئت فدَع. وقال ابن حبيب يستحب أن يحمل الرجل الجنازة من جوانب السرير الأربع. ثم إن شاء حمل أو ترك. ويبدأ بمقدّم السرير الأيسر وهو يمين الميت فيضعه على منكبه الأيمن ثم يختم بمقدّمة الأيمن وهو يسار الميت. روي ذلك عن غير واحد من الصحابة والتابعين. وكان مالك يوسع في ذلك أن يبدأ بما شاء ويحمل كيف شاء أو لا يحمل. ويحمل بعض جوانبه ويدع بعضاً والفضل فيما ذكرت لك. قال مالك في المختصر لا بأس بحمل سريره من داخله وخارجه ويبدأ بأي جوانبه شاء. وقال أشهب في مدونته يبدأ بالمقدم الأيمن من الجانب الأيمن ثم المؤخر يريد الأيمن. ثم المقدم الأيمن[2] ثم المؤخر الأيسر. وقالت الشافعية في التقدمة بما حكينا عن أصحابنا ثم يبدأ اليسار مقدمة السرير فيجعله على عاتقه الأيمن ثم

(1) تقدم تخريجه.
(2) هكذا ولعل الصواب الأيسر.

يأخذ يسار مؤخره فيجعله على عاتقه الأيمن ثم يأخذ بيمين مقدمة السرير فيجعله على عاتقه الأيسر ثم يأخذ يسار مؤخره فيجعله على عاتقه الأيسر. وهذا يوافق ظاهر ما حكيناه عن أشهب. وقال سعيد بن جبير والثوري وأحمد وإسحاق وأيوب السختياني يبدأ بيسار مقدمه ثم بيسار مؤخره ثم بيمين مؤخره ثم بيمين مقدّمه. وروي ذلك عن ابن عمر وابن مسعود. وهذا يوافق ظاهر ما حكيناه عن ابن حبيب. وقال الأوزاعي يبدأ بأيهما شاء. فكأن من ذكرناه من العلماء استحب البداية بما ذكر لأن يمين الميت أفضل من بقية أجزائه. فلهذا قدمت. وعلى هذا يليه الرجل اليمين على الشمال. ثم اختلفوا هاهنا فيما بعد ذلك. وهو الجانب الأيسر هل يبدأ بمقدمه أو بمؤخره. فمن اختار البداية بمؤخره، فكأنه أقرب إلى ما هو حائل[1] له. ومن اختار البداية بمقدمه فلأنها في محاذاة ما ثبت له البداية به وهو اليد اليمنى. فالأول راعى عن الأقرب والأسهل. والثاني راعى المقابل.
فإن قيل لِمَ استحب للإنسان أن يحمل الجنازة من الأربع جوانب على ما ذكره ابن حبيب. قيل اعتل بعض الأشياخ لذلك بأنه لإحراز الأجر بحمل الجوانب الأربع كما[2] بالصلاة والمواراة. وقد قال أشهب أحبّ إليّ أن يحفن الرجل ثلاث حفنات بيده في قبر الميت عند دفنه. وإنما ذهب إلى هذا ليحصل له أجر المواراة. وقد قال ابن مسعود في المدونة احملوا الجنازة من جوانبها الأربع فإنها السنّة. وإنما تكلم على ما كانت عليه الصحابة رضي الله عنهم من حمل موتاهم بأنفسهم تواضعاً وابتغاءاً للأجر. فقد حمل سعد بن أبي وقاص جنازة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما. وحمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسيد بن الحصين رحمهما الله. وحمل ابن عمر جنازة أبي هريرة رحمهما الله ورضي عنهما. فأشار هذا الذي حكينا كلامه من الأشياخ إلى أن ابن مسعود أشار إلى حمل الإنسان من سائر الجوانب لأجل ما قلناه. وقد قدمنا إجازة مالك حمل السرير من داخله وخارجه والبداية بأي الجوانب وأنه لا يحد في ذلك حداً. وقالت الشافعية / الأفضل في حمل الجنازة أن يجمع بين التربيع والحمل [و 312]

---

(1) هكذا ولعل الصواب حائز. (2) هكذا ولعل الصواب كما يحرز.

بين العمودين. فإن اقتصر على أحدهما فالحمل بين العمودين أفضل من التربيع. وقال ابن حنبل التربيع أفضل. وقال الحسن والنخعي والثوري. وأبو حنيفة يكره الحمل بين العمودين. وذكر ابن حبيب أن. . . .[1] قال أحسن من يحمل الجنازة الذي يمشي بين عمودي النعش. والذي يقول استغفروا له غفر الله لكم. والذي يقول ارفقوا على نسائكم والذي يمسك النعش من خلفه. وقال مطرف وابن الماجشون أما الذي يمشي بين يدي عمودي السرير فلا بأس به للغريب والخاص. ويكره للعامة. واحتجا بحمل سعد جنازة ابن عوف رضي الله عنهما بين العمودين، وعثمان وزيد بن ثابت لأمهما وعمر لأسيد وابن عمر لأبي هريرة رضي الله عنهم أجمعين. وأما الذي خلف النعش، فإن كان من أهل الميت وأحد الأربعة الراتبين[2] تحت النعش فذلك له وإلا فلا.

والدليل على أن الحمل بين العمودين لا يكره أن النبي ﷺ حمل في جنازة سعد بن معاذ بين العمودين وحمل عثمان رضي الله عنه سرير أمه بين العمودين. وكذلك فعل أبو هريرة بسرير سعد. وسعد بن أبي وقاص بسرير عبد الرحمن بن عوف. وهذا يقتضي الجواز. ورأت الشافعية حجة في الفضل.

واحتج المخالفون بقول ابن مسعود إن اتبع أحدكم الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربع وليطّوع بعد أو ليذر فإنه من السنّة. وأجيب عن هذا بأن المراد به. . .[3] الإخبار بجوازه لا كراهة ما سواه. ورآه ابن حنبل حجة في فضل التربيع. كما ذكرناه عنه.

وما ذكرناه عن مطرف وابن حبيب من التفرقة بين العامة والخاصة إن أراد به الحمل. فهو خلاف ظاهر ما حكيناه عن مالك.

فإذا وضح ما ذكرنا في صفة الحمل. فقد اختلف قول مالك فيمن ليس على وضوء يحمل الجنازة. فقال ابن القاسم كره له أن يحمل الجنازة لينصرف

---

(1) كلمة غير واضحة.

(2) هكذا.

(3) كلمة غير واضحة ولعلها سارت.

إذا بلغت. ولم ير به في رواية أشهب بأساً. قال أشهب:

وحمل جنازة الصبي على الأيدي أحب إليّ من الدابة والنعش. فإن حمل على الدابة لم أرَ به بأساً.

وكره مالك التحسر على الجنازة. وقال أيضاً ليس العمل على نزع الأردية في الجنازة. قال ابن حبيب: وقد استخف ذلك للغريب الخاص. وقد يفعل في العالم والفاضل الخاص من أصحابه. وقد رُؤي عبدالله بن عون في جنازة محمد بن سيرين في قميص. وتحسر مصعب وهو أمين في جنازة الأحنف.

وأما صفة المماشاة في الجنازة فإنه قد كره الصحابة أن يتبع الميت بمجمرة. قال ابن حبيب إنما كره ذلك لئلا يكون تفاؤلاً بالنار.

وقال ويكره الإنذار بالجنازة إذا كان من يقوم بالحمل والدفن. ونهى عنه ابن مسعود. فأما خواص أهل الرجل ومن يحزنهم أمره فليؤذنهم. وإنما يكره إنذار العامة. وفي العتبية كره مالك أن يؤذن بالجنازة على أبواب الجنازة أو يصاح خلفه أو يستغفر له. واستحب أن يؤذن بها في الحلق من غير رفع صوت. وقيل له في أهل البادية يبعثون إلى أهل المحال حولهم ينذرونهم بجنازتهم. قال إنه ليفعل ذلك في البادية والحاضرة ما لم يكن بعيداً. وأما ما يقرب من إنذار الجيران ومن لعله أن يعزيه فلا بأس به.

وسمع ابن جبير قائلاً يقول استغفروا له. فقال لا غفر الله لك.

ولا يمشي بالجنازة الهوينا. ولكن مشية الرجل الشاب في حاجته. قال النخعي كانوا يقولون انشطوا بها ولا تدبوا بها دبيب اليهود.

قال مالك. . .[1] الناس الازدحام على حمل جنازة الصالح. ولقد انكسرت تحت سالم بن عبدالله نعشان وتحت عائشة ثلاثة وذلك حسن ما لم يكن فيه أذى. ويكره أن يسار راكباً تقدم عنها أو تأخر عنها. قال النخعي كانوا يكرهونه. قال ابن حبيب لا بأس أن يرجع راكباً بعد الدفن. وقال ابن عباس إن سايرها راكباً تقدمها أو تأخر عنها. قال النخعي كانوا يكرهونه. قال ابن حبيب

(1) محو بمقدار كلمتين ولعله ولو أن شأن.

لا بأس أن يرجع راكباً بعد الدفن. وقال ابن عباس الراكب مع الجنازة كالجالس في أهله. قال الشعبي هذا يدل على أنه لا ثواب له. وقال عبدالله بن رباح الأنصاري للماشي خلف الجنازة قيراطان وللراكب قيراط. وقد احتج الناس على هؤلاء بأنه روي عن النبي ﷺ أنه قال: الراكب خلف الجنازة والماشي حيث شاء[1]. ففرق بينهما في السير ولم يفرق بينهما في الثواب. وهذا الحديث إن احتججنا به فقد سلمنا للثوري ما حكيناه عنه إلا أن يخرج عن هذا الحديث بدليل آخر. وأما التقدم أمام الجنازة والتأخر عنها. فاختلف الناس فيه. فعندنا أن المشي أمامها للرجال أفضل إذا لم يكونوا ركباناً، وبه قال الشافعي وجماعة من الصحابة رضوان الله عليهم. وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والأوزاعي وإسحاق المشي خلف الجنازة أفضل. وقال الثوري الراكب خلفها والماشي حيث شاء. وقال أنس بن مالك أنتم متّبعون فكونوا بين يديها وخلفها وعن يمينها وعن شمالها. وروي ذلك عن ابن جبير. وهو قول معاوية بن قرة. فدليلنا على أن التقدم أفضل أنه مذهب جماعة من الصحابة. وذكر مالك في موطئه عن ابن شهاب أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يمشون أمام الجنازة[2]. وهذا الحديث وإن / أرسله مالك فقد أسنده سفيان. ورواه ابن [و 313] شهاب عن سالم عن أبيه. وذكر أبو داود هذا الحديث في سننه فزاد فيه ويقولون هو أفضل. وهذه الزيادة تمنع حمل ذلك على الإباحة مع أن قوله كانوا يشعر بالمداومة ولا يداومون إلا على الأفضل. والاعتماد على هذا أولى من قول بعض المتأخرين من أصحابنا: إن الاجماع على أن المشي أمامها ليس بمباح يمنع من حمل الخبر على الإباحة. لأنا قدمنا من قول أنس والثوري وابن جبير وابن قرة ما يقتضي الإباحة ظاهره. فلهذا أثرنا الاعتماد على ما زاده أبو داود. وعلى ما تشعر به المداومة. واحتج المخالف بقول أبي سعيد الخدري سألت عليّا فقلت

(1) رواه البيهقي عن المغيرة بن شعبة الراكب يمشي خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها وأمامها وعن يسارها وميامنها. رواه البيهقي بالسنن ج 3 ص 25.

(2) الموطأ ص 156. قال ابن عبدالبر هو مرسل وأخرجه أبو داود موصولاً عن ابن عمر. وكذا الترمذي والنسائي وابن ماجة.

أخبرني عن المشي مع الجنازة يا أبا الحسن. فقال فضل الماشي خلفها على الماشي أمامها كفضل المكتوبة على التطوع[1]. فقلت أتقول هذا برأيك أم سمعته من النبي ﷺ. قال بل سمعته من رسول الله ﷺ. وأجيب بأن الحديث غير ثابت أو محمول على أن تقدمها إلى موضع الدفن أو بقدر ما لا يكون مصاحباً لها أيضاً. وكذلك أيضاً أجيب عن تعلقهم بقوله ﷺ الجنازة متبوعة ليست تابعة[2] بأنه لم يثبت. وقد قال فيه أبو داود أنه لا يصح. فإن قالوا المشي خلفها أشد اعتباراً لبصره والمشي أمامها تنبيه لمن يمرون عليه. مع أنهم شفعاء والشفيع يتقدم. وفيه أيضاً مسارعة إلى الخير. وأما الراكب فإنه يتأخر عندنا خلفها. وقالت الشافعية وترك الركوب أولى. فإن ركب كان أمام الجنازة. واحتجوا بأن عمر رئي على بغل أمام الجنازة.

قال ابن شعبان: المشاة أمامها والركبان من خلفها والنساء من وراء ذلك. ولا بأس أن يشهدنها ما لم يكثرن التردد. ولا توضع على الرقاب حتى يتكامل من يشيّعها. وقال أيضاً في مختصره لا بأس بشهود النساء الجنائز ما لم يكثرن ركباناً أو مشاة وقد كنّ يخرجن في حوائجهن يريد على عهد النبي ﷺ وبعده. وكانت أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنه تخرج تقود فرس الزبير وهي حامل حتى عوتب في ذلك. وقد قال بالمذكور في مختصر عبدالله ونحو هذا في العتبية ولم يشترط الإكثار. إلا أنه قال ما أرى بأساً في الأمر المستنكر. وقيل يكره خروجهن ولو على الخاص من قرابتهن. وينبغي للإمام منعهن من ذلك. وقيل يجوز خروجهن على مثل الزوج والأخ وشبههما. وبكراهة خروجهن. قال ابن عمر وابن مسعود وعائشة. وقد قالت أم عطية نهينا أن نتبع الجنائز ولم يعزم

---

(1) روى البيهقي بسنده إلى عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه أن أبا بكر وعمر كانا يمشيان أمام الجنازة وكان علي رضي الله عنه يمشي خلفها. فقيل لعلي رضي الله عنه أنهما يمشيان أمامها فقال إنهما يعلمان أن المشي خلفها أفضل من المشي أمامها. كفضل صلاة الرجل في جماعة على صلاته فذا. ولكنها سهلان يسهلان للناس. السنن ج 3 ص 25.

(2) رواه البيهقي الجنازة متبوعة ولا تتبع ليس معها من يتقدمها. رواه البيهقي ووهّن سنده. السنن ج 3 ص 25.

علينا[1]. وهذا الذي قلناه في الشواب منهن. وأما المتجالات فلا معنى لمنعهن.

ولا بأس أن يجلس الماشي قبل أن توضع الجنازة ولا ينزل الراكب حتى توضع. وقال مالك لا يكون.........[2] الجنازة في أعقاب النساء لأن حامليها خلفهم رجال. وقال مالك لا ينصرف قبل الصلاة عليها إلا لحاجة أو لعلة. قال ابن القاسم ذلك واسع لحاجة أو لغير حاجة وليست بفريضة. قال الشيخ أبو محمد فريضة تتعين عليه. قال ابن حبيب لا بأس أن يمشي مع الجنازة ما أحب وينصرف إن شاء قبل أن يصلي عليها. وقاله جابر بن عبدالله.

والمشهور من مذاهب العلماء أن من مرت به الجنازة لم يؤمر بالقيام إليها. وروي عن ابن مسعود البدري وأبي سعيد الخدري وقيس بن سعد وسهل بن حنيف وسالم بن عبدالله وجوب القيام إليها. قال ابن حنبل إن قام لم أعبه وإن قعد فلا بأس. وتعلق المخالفون بأنه ﷺ قال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا ومن تبعها فلا يقعد حتى توضع[3]. وأجيبوا عن هذا بأنه منسوخ وسنذكر ناسخه إذا تكلمنا على الجلوس عند الإقبار إن شاء الله.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والصلاة على الجنازة جائزة[4] في كل الأوقات وبعد العصر ما لم تصفر الشمس. ولا تصلّى عند طلوع الشمس ولا غروبها إلا أن يخشى[5] تغيّرها.

قال الفقيه الإمام: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: وهما أن يقال:

1 ـ لِمَ كره الصلاة في الوقت الذي ذكر؟.

2 ـ وإذا حضرت المكتوبة والجنازة ما الذي يقدّم منهما؟.

---

(1) رواه البخاري ومسلم. فتح الباري ج 3 ص 387.

(2) كلمة غير واضحة.

(3) رواه البخاري ومسلم. فتح الباري ج 3 ص 423. والبيهقي بالسنن ج 2 ص 26.

(4) وهي جائزة ـ غ ـ والغاني.

(5) يخاف ـ غ ـ الغاني.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: تجوز الصلاة على الجنازة ليلاً ونهاراً إلا في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها. فإن فيها اختلافاً: هل يستثنى من ذلك الجواز أم لا؟ فأطلق أبو مصعب الجواز ولم يستثن. وقال تجوز الصلاة على الجنازة في الساعات كلها: وبه قال الشافعي. وقد روي أن أبا هريرة رضي الله عنه صلّى على جنازة والشمس على أطراف الجدران. وقد صلّى على عقيل بن أبي طالب رضي الله عنه عند الاصفرار. وهذا المذهب يظهر مع القول بوجوب صلاة الجنازة. والظاهر من المذهب استثناء أوقات. ولكن اختلف المستثنون. فاستثنى مالك في المدونة ما بعد العصر إذا اصفرت الشمس إلى أن تغرب وما بعد الصبح إلى أن تطلع. واستثنى ابن الجلاب حين الغروب والطلوع فأجازها في كل وقت إلا عند طلوع الشمس وغروبها. وفي المختصر لا يصلي عليها عندما تهم الشمس أن تطلع/ وعندما تهم أن تغرب ويصفر أثرها بالأرض [و 314] إلا أن يخاف عليها التغيير. واستثنى أبو حنيفَة والثوري والحسن الطلوع وعند الاستواء وعند اصفرار الشمس. وسبب الاختلاف ما بسطناه في كتاب الصلاة لما تكلمنا هنالك على إيقاع الصلوات في هذه الأوقات. ومما يختص بهذا الموضع حجة لأبي حنيفة. حديث عقبة بن عامر. قال ثلاث ساعات نهى رسول الله ﷺ أن يصلى فيهن وأن يقبر فيهن ميت. وذكر حين الطلوع حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف الشمس للغروب[1]. خرجه مسلم. قال بعضهم فإذا نهانا أن نقبر في هذه الأوقات فالصلاة أولى بالنهي مع عموم الحديث فإنه نهى أن يصلي فيهن وأطلق. قال أشهب: لا أكره الصلاة عليها نصف النهار كما لا أكره التنفل حينئذ ولم يثبت النهي عن الصلاة حينئذ. وثبت النهي عند الطلوع وعند الغروب.

وأما استثناؤه مخافة التغيّر لأن ذلك ضرورة تقضي الدفن من غير صلاة. والصلاة حينئذ أولى. قال مالك في المختصر: وفي سماع ابن وهب لا يُصلي عليها عند الغروب فإن صلّى عليها من غير مخافة التغير عند الطلوع أو عند الغروب فقال أشهب: لا إعادة عليهم. قال ابن القاسم: إذا دفنت فلا يعيدوا.

(1) مسلم. إكمال الإكمال ج 3 ص 437.

وقد أرخص مالك أن يصلي عليها في هذه الأوقات إن خيف عليها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: إذا حضرت الصلاة المكتوبة وصلاة الجنازة فأما صلاة المغرب فقال مالك: تقدمة صلاة المغرب أصوب فإن قدموها على المغرب فلا بأس. وأما إن كانت الصلاة الظهر أو العشاء فليبدؤوا بما شاؤوا لكون وقت هاتين الصلاتين واسعاً. فإذا لم يخرج وقت الاختيار فيهما فلا معنى للنهي عن تقدمة الجنازة. وأما إذا حضرت الجنازة، والصلاة الصبح أو العصر فليبدؤوا بها قبل الصبح والعصر، لأن التنفل بعدهما مكروه، وهذا كله مع تساوي الأحوال. فأما إن خيف فوات وقت الصلاة المكتوبة فإنها تُقدم. وكذلك تقدم الجنازة إذا خيف فسادها في الموضع الذي خيّرنا بين تقدمتها وتقدمة المكتوبة، وجعلنا تقدمة كل واحدة على صاحبتها جائزة لأن الضرورة ها هنا تقتضي تقدمة الجنازة. ولا مانع يمنع من تقدمتها.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا تترك الصلاة على مسلم إلا أن أهل الفضل يجتنبون[1] الصلاة على المبتدعة والبغاة. ويجتنب الإمام خاصة[2] الصلاة على من قتله في حدّ.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل ثلاثة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما الدليل على صحة ما قال أن المسلم لا تترك الصلاة عليه؟.

2 ـ ولِمَ تجتنب على المبتدعة والبغاة؟.

3 ـ ولِمَ لا يصلي الإمام على من قتله في حد؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: أما الدليل على الصلاة على كل مسلم فقد ذكر ابن شعبان في مختصره بسنده عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: صلوا خلف من قال لا إله إلا الله وصلوا على من قال لا إله إلا الله[3]. وذكر

---

(1) يتجنبون ـ غ ـ.

(2) خاصة = ساقطة ـ و ـ.

(3) رواه الدارقطني وأبو نعيم في أخبار أصبهان سنده واه جداً وروي بطرق أخرى كلها ضعيفة. إرواء الغليل ج 2 ص 305.

أيضاً بسنده عن الحسن بن أبي الحسن أن النبي ﷺ قال: من مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله فصل عليه واستغفر له وحسابه على الله. وقد قيل لعطاء امرأة زنت فحملت ثم استسقطت فماتت. ورجل شرب خمراً فغرق فمات. أيصلي عليهما؟ قال نعم قلت لِـمَ ولمْ يستحدثا توبة؟ قال: أدّ إليهما حقهما بشهادة أن لا إله إلا الله وحسابهما على الله. وفي المجموعة عن مالك يصلّى على كل مسلم، ولا يخرجه من حق الإسلام حدث أحدثه ولا جُرْم أجرمه. قال ابن حبيب ويصلّى على كل موحّد وإن أسرف على نفسه بالكبائر. وروى أن النبي ﷺ صلّى على امرأة ماتت من النفاس من الزنا[1] وفعله ابن عمر. وقال ابن حبيب وإنما يشفع للمسيء. قال ابن سيرين ما حرّم الله سبحانه على أحد من أهل القبلة إلا ثمانية عشر رجلاً من المنافقين. قال ابن حبيب وإنما ذلك ليعلم أن الصلاة عليهم لا تترك لجرمهم. وذكر ابن شعبان في مختصره أنه لا يصلي على من يذكر بالفسق والشرّ. وإنما يرغّب في الصلاة على من يذكر بخير. وروى بعض المدنيين عنه أنه قال من ترك الجمعة لم أرغب في الصلاة عليه إذا مات. وقد قال بالمذكور في مختصر عبدالله، لا تترك الصلاة على أحد من المصلين للقِبلة. وبه قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي. وهذا الذي قاله ابن شعبان عن مالك من النهي عن الصلاة على من يذكر بالفسوق والشر، ظاهر إطلاقه خلاف ما حكيناه من مذاهب الأئمة من الصلاة على كل مسلم. وإن كان المراد بهذه الرواية نهي الإنسان عن الرغبة في الصلاة على مثل هؤلاء إذا قام بفرض الصلاة عليهم غيره، فذلك غير خارج عن أصل المذهب. وقد روى ابن وهب عن مالك في الميت يكون معروفاً بالفسق والشر قال لا تُصل عليه واتركه لغيرك. قال وإنما يرغّب في الصلاة على الرجل الذي يذكر عنه الخير. فعلى هذا يجب أن يحمل ما حكيناه عن ابن شعبان. ألا ترى قوله وإنما يرغب في الصلاة على من يذكر فيه خير. وهذه إشارة إلى مطابقة رواية ابن وهب. وأما إن

(1) رواه الطبراني في الكبير. قال ابن أبي شيبة في محمد بن زياد صاحب نافع ولم أجد من ترجمه. مجمع الزوائد ج 3 ص 41.

كان المراد بهذه الرواية نهي الكل عن الصلاة على هؤلاء فهذا خلاف مذاهب الأئمة فلا تحمل هذه الرواية عليه، وإن كان ابن شعبان قد روى في مختصره عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: من مات وعنده جارية مغنيّة فلا تصلوا عليه[1] . وظاهر هذا الحديث إطلاق الرواية التي حكاها ابن شعبان عن / مالك [و 315] في أنه لا يصلي على من يذكر بالفسق والشرّ. ولكن الحديث يحتمل من التأويل ما تأولنا عليه الرواية.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما المبتدعة كالمعتزلة والخوارج. فالخلاف بين أهل الأصول في تكفيرهم مشهور. واختلف فيه قول القاضي ابن الطيّب وقد قدمنا في كتاب الصلاة الخلاف في تكفيرهم فلا معنى لإعادته. فإذا قلنا بتكفيرهم فلا شك في منع الصلاة عليهم. وإذا قلنا بفسقهم لا بكفرهم جرى الأمر في الصلاة عليهم على ما قدمناه من الصلاة على أهل الشرّ. بل هؤلاء أشد للاختلاف في كفرهم، والاتفاق على إيمان أولئك. وإذا فسقوا بمذهبهم ولم يكفروا حسن ما قاله القاضي من اجتناب أهل الفضل الصلاة عليهم وحسن أن لا يرغب المصلي في الصلاة عليهم إذا أمكنه ترك الصلاة عليهم لغيره. وقال مالك في المدونة في القدرية والإباضية لا يصلي على موتاهم ولا تُعاد مرضاهم. وذكر سحنون أن ترك الصلاة على جهة الأدب لهم، وإذا خيف أن يضيّعوا غُسّلوا وصُليّ عليهم. وهذه الطريقة سلكها القاضي ها هنا. وأما إن تُرك قول مالك في المدونة على ظاهرة أفاده تكفيرهم. وغير بعيد إجراؤه على ظاهره. فقد قال مالك في مختصر ابن شعبان فيمن يقول: القرآن مخلوق هو كافر. وقال في رجل خطب إليه رجل من القدرية: لا يزوجّه. قال الله تعالى: ﴿ **ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم** ﴾[2]. وهذا يطابق إطلاق قوله في المدونة. ولكنه قال أيضاً فيمن قال بخلق القرآن يضرب ويسجن حتى يموت. القاسم في طائفتين من الخوارج الحرورية والقدرية يقع بينهم قتل فعلى من قرب منهم أن

---

(1) رواه الحاكم في التاريخ والديلمي وفي إسناده سليمان الخواص قال الأسدي ضعيف جداً. الجامع الكبير للسيوطي ج 6 حديث 23138.

(2) سورة البقرة، الآية: 221.

يواريهم ويغسلهم ويصلي عليهم وذلك استحسان، وليس بواجب. وكأن هذه الطريقة طريقة من تردّد بين المذهبين، فلم يحرّم الصلاة ولم يُوجبها ولكنه استحسنها. وقد يعتضد من منع الصلاة عليهم بناء على تكفيرهم بظواهر السمع. فروى ابن عمر أن النبي ﷺ قال: القدرية مجوس هذه الأمة. فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم[1]. وذكر لابن عمر الذين يكذّبون بالقدر فقال ابن عمر: أنا منهم بريء فلا تعودوا مرضاهم ولا تصلّوا على موتاهم. وأما الصلاة على البغاة فاختلف الناس فيها. فعندنا وعند الشافعية أن أهل العدل إذا قتلوا أهل البغي فإن أهل البغي يغسلون ويصلّى عليهم. وقال أبو حنيفة لا يغسلون ولا يصلّي عليهم. ولنا ما قدمناه من قوله ﷺ: صلّوا خلف من قال لا إله إلا الله وعلى من قال لا إله إلا الله[2]. وأما أبو حنيفة فيقيسهم على الكفّار لعلة أنهم باينوا أهل الحق حرباً وداراً ولا يسلّم له ما قال. وليست العلّة البينونة بالدار والحرب. وإنما العلة الكفر. ويستدل أيضاً بقوله تعالى في المحاربين: ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾[3]. ومن أخبر الباري تعالى بخزيه فلا يكّرم بالصلاة عليهم. وغيرهم من أصحاب الكبائر لم يخبر بخزيهم فلا تمنع الصلاة عليهم. ولا يسلّم لهم هذا الاستدلال لأن المقصد بالآية الزجر والردع. والصلاة على الميت سؤال في الرحمة والغفران له، وبالإسلام تُمكن الرحمة والمغفرة. وهذا مسلم، وهو أولى السؤال[4] في المغفرة والرحمة أحوج من غيره. ويستدل أيضاً بترك علي رضي الله عنه الصلاة على أهل صفين. وهذا لا يسلّم له لمخالفة من رأى رأيهُ

---

(1) رواه أبو داود والحاكم عن ابن عمر. قال المناوي نقلاً عن ابن المنذر هو حديث منقطع ولذلك لما أدخله الحاكم قال إن صح لأبي حازم سماع من ابن عمر. وقال في مهذب منقطع ابن أبي حازم وابن عمر. وقال ابن الجوزي لا يصح. فيض القدير ج 4 ص 534.

(2) رواه الدارقطني وأبو نعيم سنده واه جداً. إرواء الغليل ج 2 ص 305.

(3) سورة المائدة، الآية: 33.

(4) هكذا. ولعله وبالسؤال.

في الحرب في ذلك. وقد ترك الصلاة على من قتل معه. وسنتكلم على حكم من قتل من أهل العدل. وكذلك عندنا ميّتان اقتتلا ظلماً فإنه يصلّى على جميعهم. قال ابن القاسم في قوم ثاروا على خارجي فقُتل أصحاب الخارجي والقائمون عليهم وليس فيهم من أراد نصرة في دين وإنما طلبوا الدنيا، أو فئتين من المسلمين يقع بينهم قتال فإنهم يغسلون ويُصلى عليهم، الظالم منهم والمظلوم، ويدفنون. وليفعل ذلك بهم الإمام، ولا يكره عليه أحد. ومن قتل نفسه غسل وصلّي عليه خلافاً للأوزاعي لقوله: لا يغسل ولا يصلّى عليه. ركره عمر بن عبدالعزيز الصلاة عليه. ولنا قوله ﷺ: صلوا خلف من قال لا إله إلا الله وعلى من قال لا إله إلا الله[1]. وبهذا الحديث أيضاً نردّ على الزهري في قوله أن المرجوم لا يغسل ولا يُصلي عليه. وبأن النبي ﷺ على الغامدية. فقال له عمر رضي الله عنه تصلي عليها فقال: نعم لقد تابت توبة لو قُسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم[2]. ولا معنى لقول قتادة أن ولد الزنا لا يغسل ولا يُصلى عليه. لأن ما قدمناه من عمومات الظواهر حجة عليه، ولأنه كسائر المسلمين ولا ذنب له بزنا أمّه. وهذا حكم الصلاة على سائر المسلمين وعلى أهل الكبائر منهم وأهل البدع فيهم. أما من يشك في مذهبه ـ فذكر / ابن حبيب في غريب [د 316] طرأ إلى بلد ولا يعرف مذهبه أنه لا يُصلى عليه إذا كان بالموضع مسلمون ونصارى لا يغسل ولا يوارى[3] ولا يُستقبل به قبلتنا ولا قبلة غيرنا إلا أن يوجد بمدينة النبي ﷺ. . . .[4] بهيئة المسلمين فليدفن مع المسلمين لأنه لا يكون بها غير مسلم. فرأى ابن حبيب أن الشك في الاعتقاد لا يمنع الصلاة على من يكون ظاهراً يغلب على الظن منه الإسلام. فالختان لا دلالة فيه لاشتراكه. ومدينة النبي ﷺ لمّا كانت لا يسكنها إلا المسلمون، صار ذلك ظاهراً يدل على إسلام من وجد بها فيدفن مع المسلمين كما قال ويصلّى عليه. وقد رأى ابن وهب

(1) تقدم تخريجه قريباً.
(2) رواه مسلم. إكمال الإكمال ج 4 ص 458. والعارضة ج 6 ص 212.
(3) ثلاث كلمات غير واضحة. وما أثبتناه يستقيم به المعنى.
(4) كلمة ممحوة.

الختان علمًا على الإسلام. فقال فيمن وجد ميتاً أنه يجسّ على ذكره من فوق الثوب فإن كان مختوناً غسل وصُلي عليه. وظاهر هذا خلاف ما ذهب إليه ابن حبيب من ترك الاستدلال بالختان لاشتراكه. فإن قيل إن ابن حبيب إنما لم يستدل في بلد فيه نصارى يختتنون. وابن وهب استدل ....[1] بفلاة لا أحد بها، قيل إذا علم أصل المشاركة بين أهل المذهبين فلا معنى لوجود المشارك وتجويزه وجوده. وقد حكى ابن سحنون فيمن لفظه البحر أنه ينظر إلى العلامات. فإن لم تكن نظر إلى غالب السفّار فإن كان مسلمون صلي عليه ونوي بالدعاء مسلماً فعوّل على العلامة ولم يذكر هل هي ختان أو غيره. فإن فقدها نظر إلى غالب السفار لإفادة الغالب من الظن ما تفيده العلامة. والتعويل ها هنا على الغالب كتأويل سحنون عن ابن القاسم في قوله فيمن وجد بفلاة لا يدري مذهبه أنه لا يوارى ولا يصلى عليه. قال سحنون هذا بفلوات المشركين. وأما بفلوات المسلمين فإنه يُغسل ويُصلى عليه. فأنت ترى كيف أشار سحنون إلى اعتبار الغالب كما أشار إليه ابن وهب وإن كان ابن وهب لم يُراع السلكين فيما حكيناه عنه بل أطلق جوابه. ومراعاة الغالب ها هنا كمراعاة الغالب فيمن وجد ميتاً من المسلمين. وقد اختلط بغيره من اليهود، فإن أصحابنا اختلفوا في ذلك. فقال سحنون يغسل جميعهم ويصلّى عليهم وينوي بالدعاء المسلم. وبهذا قالت الشافعية. وقال أشهب لا يُصلى عليهم حتى يعرف المسلم بعينه بخلاف أن يكون الغالبَ المسلمون. وهكذا قال ابن القاسم: إذا كان الغالب المسلمين فإنه يُصلي عليهم وينوي بالصلاة المسلمون، وبمراعاة الغالب أيضاً، قال أبو حنيفة، وقال سحنون إذا مات رجلان تحت هدم، أحدهما يهودي والآخر مسلم.

(1) محو مقدار كلمة.

***من هذه الصفحة إلى نهاية النسخة تسربت الرطوبة إلى بقية الأوراق. وكلما تقدمنا كان انتشار المحو أكثر. فاجتهدنا قدر المستطاع إلى صفحة 322 في استكمال النص حسب أقرب فرض للكلمات الممحوة اعتماداً على السياق وعلى ما بقي من حرف أو حرفين في الكلمة. ولكن في السبع صفحات الأخيرة اشتد تخريب الرطوبة وسرى حبر الكتابة فاختلطت الكلمات مما تعذر معه المضي في التحقيق. ولذلك اكتفينا بتثبيت نص القاضي عبدالوهاب في التلقين وبه يتم كتاب الصلاة.

ولأحدهما مال لم يعرف المسلم ولا ذو المال. قال يغسّلان ويكفّنان في ذلك المال. ويصلّى عليهما والنية للمسلم ويبقى المال موقوفاً. فأفادت هذه الروايات اضطراباً في التعويل على الأغلب كما أفادت اضطراباً في الختان. لكن الاضطراب فيه يمكن أن يصرف إلى اختلاف في حال. وهل وجد وجوداً يفيد ظناً أم لا؟ وأما الاختلاف في الغالب فكأنه تقابل فيه أصلان: أحدهما للمسلم حقاً في الصلاة عليه فلا يسقط مع القدرة عليها. فإن قلنا بهذا صلّي عليهما ونوي المسلم. والثاني أن مراعاة الأغلب وتعليق الأحكام عليه له أصول في الشريعة. وقد ثبت الإجماع على أنهم لو كانوا كلهم كفرة لم يصلّ عليهم. فإن كان جلّهم كذلك أجري الجلّ مجرى الكلّ. والخلاف في مراعاة الغالب ها هنا أوقع منه في مراعاة غالب سكان البلد والفلاة والسُفار على ما أشرنا إليه في الروايات. لأن ها هنا: من يُقطع بتحريم الصلاة عليه اختلط بمن تجب الصلاة عليه، فقد يلحق بباب اختلاط الحلال بالحرام على ما عرف في أصول الفقه. وإن كان قد قال بعض الناس أن القصد للمسلمين يرفع الحظْر. وتخرج المسألة عن باب اختلاط الحلال بالحرام. وليس في تلك المسائل قطع بتحريم الصلاة. لكن فيها تردد بين تحليل وتحريم فيجب أن يرجع إلى الأصل الثابت، قبل حالة الشك. وإنما نبهنا على هذا لئلا يختلط أصل بأصل. وقد أفادت الروايات أيضاً اختلافاً في مواراة المشكوك فيه ولا معنى للمنع من ذلك إذا احتيج إليه ولم يقصد به قصدَ العبادة المسلوكة في المسلم. فأما قول سحنون في المال المشكوك فيه بأنهما يكفّنان فيه وتبقى بقية المال موقوفة. فإن في إطلاق الجواب نظراً. فإن المال إذا علم أنه لم يخرج عن أيديهما وشك في عين المستحق منهما فنحن نعلم أن أحدهما لا يستحق التكفين منه قطعاً، ونشك في عينه. فكيف أبيح التكفين فيه لهما، إلا أن ينزله منزلة مال يتداعاه رجلان فحكمه القسمة بينهما. فينبغي لمن سلك هذا المسلك أن يشترط تساوي الكفنين، ولا يكفـن أحدهما على ما يليق به فيقع التفاضل في القسمة، ويجري ورثتهما في الباقي على حكم التداعي فيه. هكذا مقتضى هذه الطريقة إن كان قصدها.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: مذهبنا أن الإمام لا يصلي على من قتله في حدّ أو قصاص. وسواء قتلهم الإمام أو كانوا لصوصاً كابروا قوماً فقتلوهم لأنهم لو رفعوا إلى الإمام لقتلهم. وأما من ضربه الإمام في حدّ فمات من ذلك الضرب فإن الإمام يصلي عليه لأنه لم يكن حدّه الموت. وقد يتخرج من الروايات التي حكيناها أن الصلاة على أهل الشرّ تجتنب / ترك الصلاة على هذا. وقال ابن نافع لا بأس بصلاة الإمام على من قتله في حدّ. وقال ابن حنبل لا يصلي الإمام ....[1] على الغالّ من الغنيمة. وظاهر مذهب الشافعي جواز الصلاة عليهم. وقال محمد بن عبدالحكم يصلي الإمام على المرجوم إن شاء. واحتج من ذهب إلى جواز صلاة الأئمة على هؤلاء بأنه ﷺ صلّى على الغامدية بعد أن رجمها في الزنا[2]. واحتج ابن عبدالحكم لما حكيناه عنه. بأن النبي ﷺ صلّى على ماعز والغامدية. وألزمه بعض أشياخنا أن يقول بصلاة الإمام على من قتله بقوَد أو غيره. وقد لا يلزمه ذلك إذا كان إنما اقتفى فعل النبي ﷺ في الصلاة على المرجوم ولم يقس عليه.

و 317

وأما مالك فإن مذهبه يعلل بأن الحدود إنما تقام زجراً وردعاً للعصاة. وإقامتها للأئمة. فترك الأئمة الصلاة عليهم أشد تحقيقاً لمباينتهم وإنكاراً لفعلهم. فلهذا خصّ الإمام بالنهي دون غيره. فقد اعترف رجل من أسلم بالزنا والإحصان فرُجم ولم يصلّ عليه النبي ﷺ[3].

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ومن لم تعلم حياته من الأجنة بصراخ أو ما يقوم مقامه من طول المكث[4] لم يغسّل ولم يصلّ عليه. ولا اعتبار بحركته إذا لم يقارنها طول إقامة.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل سؤالان: أحدهما أن يقال:

(1) محو مقدار ثلاث كلمات ولعله على من قتله في حد ـ ولا.
(2) رواه مسلم إكمال الإكمال ج 4 ص 458. والترمذي. العارضة ج 6 ص 212.
(3) لم أجده.
(4) مكث ـ غ ـ مكثه ـ الغاني.

1 ـ لِمَ قال: لا يصلي على السقط حتى يستهل صارخاً؟.

2 ـ ولِمَ لمْ يجعل الحركة دليلاً على الحياة؟.

الجواب عن السؤال الأول أن يقال:

اختلف الناس بماذا يكون المولود من المسلمين يستحق الصلاة؟ فقال مالك بأن يستهل صارخاً. وروي عن الشافعي إذا سقط بعد أربعة أشهر من زمن الحمل صلّى عليه. ومن الناس من قال يُصلي عليه[1]. وقال ابن جبير لا يصلى على من لم يبلغ. فأما مالك فيستدل بقول النبي ﷺ: إذا استهل السِقط صلي عليه[2]. وروي أيضاً أن النبي ﷺ قال: يصلى على المولود ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة[3]. ولأنه إذا ظهر دليل حياته وقطع بأنه حي لحق بالبالغين. وأجري حكم البالغين عليه في الصلاة كما يجري حكم البالغين عليه في كثير من الأحكام. فأما المخالف فإنه يستدل بما روي أن النبي ﷺ لم يصلّ على ابنه إبراهيم[4]. قيل قد روى عبد بن أبي أوفى أنه قد صلّى عليه[5] فيمكن أن تحمل روايتهم على أنه لم يصلّ عليه بنفسه وأمر غيره أن يصلي عليه. ولا معنى لقوله: أن من لا يبلغ لا ذنب له فاستغني عن الصلاة عليه. فإن هذا يبطل بالصلاة على النبي ﷺ. وأيضاً فإنها عبادة فيؤمر بها فيمن أذنب ومن لم يذنب. وأما ذهاب الشافعي إلى اشتراط مضي أربعة أشهر في زمن الحمل فيمكن أن يكون تعلقاً منه بظاهر الخبر الوارد بأن الروح ينفخ فيه في هذا المقدار فيلحق حينئذ بالأحياء. وإذا ثبتت الصلاة عليه، فإن مالكاً سئل عن الصلاة على المنفوس في المنزل فقال: ما علمت ذلك. قال مطرف كرهه مالك وقد صلّى ابن عمر رضي الله عنهما على صبي في جوف داره ثم أرسله إلى المقبرة ولم يتبعه. قال ابن حبيب أرى ذلك

(1) ولعله أنه يصلي عليه وإن لم يبلغ أربعة أشهر وهو قول أبي موسى. انظر الشرح الكبير على متن المقنع ج 2 ص 337.

(2) المصنف لابن أبي شيبة الباب 110 ج 3 ص 10 ـ 11.

(3) رواه ابن أبي شيبة. وعلّق عليه. قال يونس وأهل زياد يرفعونه إلى النبي ﷺ وأنا لا أحفظه. ج 3 ص 10 ح 11589.

(4) أخرجه أبو داود بسنده إلى عائشة رضي الله عنها وكذلك أحمد والبزار وأبو يعلي. نصب الراية ج 2 ص 280. والهداية ج 4 ص 370.

(5) لم أجده.

من عذر لأنه كبُر وضعف بصره. ولا يغسل السقط إذا لم يصل عليه ولا يحنّط ولا بأس أن يغسل عنه الدم لا كغسل الميت.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الصراخ فلا شك في دلالته على الحياة، لاطراد العادة التي لا يصرُخ إلا الحي. وهذا مقطوع به. وقد اضطرب المذهب في الحركة والرضاع والعطاس. فقيل لا يكون ذلك دليلاً على الحياة يقتضي حكم الحي. فإن[1] أقام يتنفس ويفتح عينيه ويتحرك حتى يسمع له صوت. وإن كان خفيفاً. واستدل إسماعيل القاضي على نفي دلالة الحركة التي ليست ببينة بأنه قد كان يتحرك في البطن. واستدل القاضي على ذلك بأن المقتول يتحرك. وأما العطاس فإن من جعله دلالة على الحياة أجراه مجرى الاستهلال، وزعم أن العادة أطردت بأن ذلك لا يكون إلا من الحي. ومن أنكر ذلك قال: يمكن أن يكون ريحاً. وأما الرضاع فلا معنى لإنكار دلالته على الحياة لأنا نعلم علماً يقيناً أنه محال في العادة أن يرضع الميت، وليس الرضاع من الأفعال التي تكون مترددة بين الطبيعة والاختيار كما قال ابن الماجشون: إن العطاس يكون من الريح والبول من استرخاء المواسك، لأن الرضاع لا يكون إلا مع القصد إليه. والتشكك في دلالته على الحياة تطرق إلى هدم قواعد علوم ضرورية. والصواب ما قاله ابن وهب وغيره أنه كالاستهلال، وما أظن من خالفه من أصحابنا يهجم على إنكار دلالة ذلك على الحياة. لكنه قد يزعم أن هذا الحكم معلق في الشرع بالاستهلال دون ما ضاهاه من الدلالة على الحياة. وقد يتعلق بما قدمناه من قوله ﷺ إذا استهل السقط صُلي عليه[2]. دليل هذا الخطاب أنه إذا لم يستهل لم يصل عليه. وهذا يخرج المسألة من النظر الأول إلى نظر آخر. وأما إن كان المعتمد على ما يقوم مقام الصراخ في الدلالة على الحياة كما أشار إليه عبدالوهاب هاهنا. فلا شك في كون الرضاع دلالة على الحياة.

وأما إذا لم ينفصل الجنين من البطن لم يعتبر حكمه في الصلاة. قاله مالك في أم ولد المسلم النصرانية تموت حاملاً منه. فإن أهل دينها يلونها إذ لا

---

(1) هكذا ولعل الصواب: إلاّ إن أقام لعدم وجود جواب الشرط في كلامه.

(2) تقدم تخريجه قريباً.

حرمة لجنينها حتى يُولد. وإذا وُضح أن الجنين لا حكم له / قبل الولادة وإنما [و318]
له الحكم بعد الولادة إذا استهل فهل ذلك ....[1] وقد تقدم الكلام
على القطع لهم بالجنة. وأما أولاد الكافرين الذين لهم ذمة. فلا شك أن
.......[2] من صلّى عليه. وقيل إن لم يكن معه أبواه ولم يبلغ إلى أن يتدين
فإن المسلم إذا اشتراه كان له حكم المسلمين في الصلاة عليه والموارثة والقود
والمعاقلة. وقيل إذا ملكه المسلم وليس معه أبواه إن مات بحدثان ذلك لم يصل
عليه وإن كان قد طال زمان ملكه وقد تشرّع بشريعة الإسلام وتزيى بزي أهله فله
حكم الإسلام في الصلاة والموارثة. والقود والمعاقلة. وقيل أما من ولد من
أهل الكتاب في ملك مسلم فهو على حكم الإسلام بخلاف المولود في ملك
كافر. وقيل بعكس هذا. وسبب هذا الاضطراب أن من لا يعقل لا يتصور فيه
اعتقاد الإيمان والكفر[3] كما لا يتصور ذلك فيه استحال إجراء الإيمان أو الكفر
من ناحية الاعتقاد. وإذا استحال ذلك لم يبق إلا تصور الإيمان الحكمي فأي هذين
الحكمين يضاف إليه؟ هذا موضع الإشكال فمن استصحب حال التناسل أجراه
على حكم الكفر....[4] بالاتفاق على أولاد أهل الذمة وإن كان للآخر أن
يمنعهم من هذا القياس بالمنازعة في التعليل فيرى أن ذلك إنما ثبت لأبناء أهل
الذمة بحكم الذمة لا بحكم التناسل والسبي أو المولود عند من لم يعقد له ولا
لأبويه ذمة يمنع من إجراء أحكام الإسلام عليه. وقد أشار ابن عبدوس إلى هذه
الطريقة فقال رواية ابن القاسم أولى لأن لهم حكم الكفر وهو الأكثر والغالب،
لأنه قد ولد في دار الكفر مع أبويه فلا ينتقل عنه إلا بالإسلام من أبيه أو يجيب
إلى الإسلام وقد عقله. فإن قيل فأنت لا تبيعهم من أهل الذمة ولا تفاديهم
بالمال: قلت لا أفعل لأني أجبرهم على الإسلام إذا لم يكن معهم أحد أبويهم.
وقد قال سحنون يفادون بالمسلم ولا يفادون بالمال. وقد قال مالك يجبر على

(1) نصف سطر غير واضح. فهل ذلك في كل ولد استهل أم لا: أما أولاد المسلمين فلا خلاف في الصلاة عليهم.

(2) سطران غامضان بسبب المحو الناتج عن الرطوبة في أعلى الصفحة.

(3) هكذا ولعل الصواب فلمّا لم.

(4) كلام ممحو والأقرب أنه: وقد يعتمد هذا.

الإسلام صغار الكتابيين وكفار المجوس. فأنت ترى ابن عبدوس كيف أشار إلى ما قلناه من استصحاب حكم التناسل غير أنه في أثناء كلامه أشار إلى استصحاب حكم الدار، فإن حكم الدار هو عمدة تعليله، فإنها طريقة من قدمنا قوله من أصحابنا في تفرقة المولود في ملك المسلم أو الكافر. إلا أن يكون أولئك إنما يعتبرون ملك الكافر حيث كان، وإن كان دار الإسلام فإن هذا يكون بمعنى آخر، وإنما كان استصحاب حكم التناسل والدار يقتضي جواز بيعهم من أهل الذمة، اعتذر عنه ابن عبدوس بأن منعه بمعنى آخر. وهو جبرهم على الإسلام، وبيعهم يمنع من جبرهم إذا عقلوا. ومن استصحب حال الفطرة الأولى التي أشار الشرع إلى أن أصل الخلق ومبدأه بني عليها. قال الله تعالى: ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم** ﴾[1] الآية. وقال النبي ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه[2]. فأشار إلى أن الأبوين ينقلانه. ولكن طرد هذا التعليل يقتضي أن لا يعتبر وجود أبويه في حال لا يعقل فيها. لاستحالة النقل حينئذ إلا أن يتأول أصحاب هذه الطريقة قوله يهوِّدانه على معنى أنهما يحكمان بمصيره يهودياً لا على أنهما يعلمانه اليهودية فتصح طريقتهم حينئذ. ولكن في حمل الحديث على هذا نظر يطول. وإذا تقرر حكم دين من لم يبلغ، فما حكم انتقال من لم يبلغ عن دينه؟ هذا عندنا فيه قولان. هل يعتبر انتقاله فاختلف في ولد المسلم يرتد قبل البلوغ فيموت. هل يصلى عليه أم لا؟ وكذلك ولد الكافر يُسلم قبل البلوغ اختلف هل يعتد بإسلامه أم لا؟ وهذا فيمن يعقل ما انتقل إليه. وقد اعتمد من رأى الانتقال مؤثراً بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعبدالله بن عباس رحمه الله كانا معدودين في المسلمين قبل بلوغهما.

ولو أسلم ولد الكافر قبل البلوغ ثم ارتدّ قبل أن يبلغ جبر على الرجوع عن ارتداده، ولم يقتل، ولو بلغ على ذلك. لأن إسلامه لم يكن بالمجمع عليه. وقال المغيرة يقتل قبل بلوغه إذا تمادى على ردته. وقال ابن عبدوس: لم يختلف أصحابنا في قتل أولاد المسلمين إذا ارتدوا وتمادوا على الردة بعد البلوغ.

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 172.

(2) رواه البخاري. فتح الباري ج 3 ص 491/494.

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: ولا يغسّل الشهيد في المعترك ولا يصلّى عليه. ويدفن في ثيابه. وكذلك إن حمل جريحاً فمات[1] في الغَمرة. ويصلّى على كل الشهداء سواه.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا الفصل أربعة أسئلة: منها أن يقال:

1 ـ ما المانع من الصلاة على الميت الشهيد؟.

2 ـ وما / الدليل على أن الشهيد لا يغسل ولا يصلّى عليه؟. [و 319]

3 ـ ولِمَ قيّد قوله بالمعترك؟.

4 ـ وما معنى تنبيهه على دفنه في ثيابه؟.

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: المانع من الصلاة على الميت نوعان: نقيصة وفضيلة[2]. فأما النقيصة فالكفر وقد تكلمنا عليه....[3]. وعدم الاستهلال وقد تكلمنا عليه. ووجود بعض البدن. فإن هذا يلحق بباب النقائص وإن لم يكن نقصاً على الحقيقة. فأما الصلاة على بعض البدن فاختلف الناس فيه فالمشهور عندنا أنه لا يصلى على نصف البدن فدون. وإنما يصلّى على أكثره. وبه قال أبو حنيفة وقال ابن حبيب يصلّى على عضد يوجد من الميت وينوى به. وبه قال ابن أبي سلمة والشافعي. فوجه القول الأول أنه لا يُصلى إلا على أكثر البدن قياساً على السنّ والظفر ويد السارق. وأجاب أصحاب الشافعي عن القياس على السن والظفر بأن الصلاة على ذلك لهم فيها وجهان: وأما يد السارق فإنها منفصلة من حي والحي لا يصلّى عليه. وقد دفن عروة رجله بعد أن غسلها وكفّنها ولم يصلّ عليها لأنها من حي. ومن أجل الصلاة على عضو يشترط في النية إن كان صاحب العضو ميتاً. وقد قال بعض أهل النظر أن سببب الاختلاف في الصلاة على أقل البدن جواز إعادة الصلاة على الميت. فكأنه يرى أنه إذا كان الموجود أقل البدن أمكن أن يكون أكثره قد صلّى عليه من وجده.

(1) ثم مات ـ غ ـ الغاني.

(2) كلمة ممحوة. وقد تكون فضيلة.

(3) محو مقدار ست كلمات.

وإذا أمكن ذلك لم يصلّ على الأقل لأنه يوقع الصلاة في ممنوع وهو الصلاة على الميت مرتين. ومن أجاز الصلاة على الميت مرتين فلا معنى لمنعه من الصلاة على أقل البدن. وهذا التخريج عندي للنظر فيه مجال. لأن هذا الممكن المتوقع إيقاعه في ممنوع يوقع في ممنوع آخر وهو ترك الصلاة على الميت أصلاً لجواز أن يكون لم يصلّ على أكثر البدن. إلا أن يكون هؤلاء رأوا أن الصلاة على الغائب لا تجوز فترتفع معارضة ارتقاب الوقوع في هذا الممنوع الثاني. ولكن وإن قالوا هذا فإنه كالخروج عن التخريج الأول. ووجه القول بأنه يغسل العضو ويصلي عليه ما رواه عيسى ابن دينار في كتاب ابن مزين بأن أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه صلّى على رؤوس بالشام. وألقى الطائر يداً بمكة فعرفت بالخاتم أنها يد عبدالرحمن بن عتاب بن أسيد فصلّى عليها أهل مكة بمحضر من الصحابة. وأيضاً فإن الصلاة على الغائب إذا ثبتت بصلاة النبي ﷺ على النجاشي على ما سنتكلم عليه وهو غائب كله. كان من غاب أكثره ووجد أقله أحَقَ بالصلاة. فإذا وضح ما قلناه في الصلاة على بعض البدن، وذهبنا إلى المشهور عندنا في منع الصلاة إلا على الأكثر، فهل يشترط أن يكون الأكثر على بنيته أو لا يشترط ذلك؟ أما إذا كان على بنيته فلا شك فيه. وإن كان هذا الأكثر متقطعاً فاختلف قول مالك في غسله والصلاة. فالإثبات لمَا قدمناه من الأدلة وهو يعمّ المقطع، والصحيح. ووجه النفي أن غسله لا يمكن لأن فيه زيادة في التمثيل به. وإذا امتنع الغسل امتنعت الصلاة. وإذا راعينا الأكثر فما هذا الأكثر؟ قال أشهب في المجموعة في مدونته: إذا وجد البدن بلا رأس ولا أطراف صلّى عليه ولا يصلّى على الرأس والأطراف قطّ[1]. ولو وجب هذا لوجب أن يُصلى على أصابعه وأسنانه وأنفه. وإني مع ذلك لا أدري لعل صاحبه حي. ولو علمت بموته لم أصل على ذلك. ولو وجد أحد شقيه طولاً مع رأسه أو نصفه عرضاً مع رأسه لم يُصل عليه. وهكذا قال إذا وجد نصف البدن ومعه الرأس لم يغسل ولم يُكفن ولم يُصل عليه حتى يوجد أكثر بدنه. فظاهر كلام أشهب، هذا أنه لم يعتبر جميع بنية الإنسان، وإنما اعتبر الأكثر في بنية بدنه دون رأسه. ولا يكاد يتحرر

(1) قد تكون فقط.

لهذا وجه في النظر. وعلى هذا الأسلوب يجري الأمر في مسألة الصلاة على الغائب الذي تحققنا أنه لم يصلّ عليه فإن المشهور عندنا لا يصلّى عليه. وإذا لم يصل على عضو لغيبة أكثر البدن فأحرى ألا يصلّى على البدن الذي غاب كله. وأجاز ابن حبيب الصلاة على الغائب ورأى أن غيبته لا تؤثر في إسقاط الصلاة المشروعة. وبه قال الشافعي فحجة المذهب المشهور عندنا أن الصلاة إنما شرعت على ميت مسلم، وهذا يقتضي وجود الصورة الموصوفة بهذا. والعضو الواحد والغائب لا يتحقق فيه هذا المعنى. فلهذا لم يصلّ عليه. وقياساً على من كان بالبلد فإنّ الشرع على إحضاره عند الصلاة. وقد انفصل عن هذا بأن من في البلد لا مشقة في إحضاره بخلاف الغائب. وحجة ابن حبيب والشافعي صلاته ﷺ على النجاشي. وقد انفصل عن هذا أيضاً بانفصالات منها: أن ذلك من خواص النبي ﷺ. وهذا ضعيف مع القول بتعدي أفعاله. ومنها أنه يمكن أن يكون رفع للنبي ﷺ حتى رآه فصار كحاضر صلّى عليه. ومنها / إنما صلّى عليه [و 320] حين موتـه وقبل أن يصلي عليه أحد من قومه بوحي أوحي إليه. وهذا مفقود فيمن سواه. ولهذا لم يصل لما تطاول زمن موته. وقد قال بعض المتأخرين يمكن أن يكون ابن حبيب إنما رأى الصلاة على الغائب....[1] وعلى هذا الأسلوب أيضاً يجري الأمر في الصلاة على القبر.

إذا دفن الميت بغير صلاة اختلف المذهب في ذلك على قولين: هل يصلّى عليه أم لا؟ واختلف قول مالك فيه. فإذا قلنا بالنهي عن الصلاة على القبر. فهل يخرج ليصلى عليه.....[2] أما إذا لم يقع شيء من الدفن فإنه يصلى عليه كما لو كان باقياً على نعشه. وأما إذا شرع في دفنه فاختلف فيه على ثلاثة أقوال. فقيل يمنع إذا هالوا التراب ولا يمنع......[2] وإهالة التراب من هيئة الدفن. وقيل لا يمنع وإن أهالوا التراب ما لم يسووا التراب عليه. وإذا سوي عليه التراب فاتت الصلاة عليه. وأما إذا كان قد صلي عليه فإن من صلّى

---

(1) كلام ممحو.

(2) أعلى الورقة تسربت إليه الرطوبة فكانت الكلمات متداخلة غير واضحة وأمكن بصعوبة قراءتها على ما أثبتناه. وليس ذلك يقينياً.

عليه لا تعاد الصلاة عليه. هذا هو المشهور عن العلماء وأئمة الأمصار. وحكى أصحاب الشافعي أن لهم فيه وجهين: الجواز والمنع.

وأما من صلّى عليه فالمعروف من مذهبنا أنه لا تعاد الصلاة عليه. وما تقدم من صلاة من صلّى عليه يمنع من إيقاع صلاة أخرى. وقال الشافعي بل تجوز إعادة الصلاة عليه ممن لم يصل عليه. وحكى ابن القصار ذلك عن مالك. وعند الشافعي اضطراب في تحرير هذا المذهب. هل يجوز ذلك أيضاً أو يجوز لمن لم يصل من أهل الصلاة حين موته. أو يجوز إذا تُيقن أنه بقي في القبر منه شيء. أو إنما يجوز إلى شهر. وأصحاب أبي حنيفة مختلفون أيضاً فيمن دفن بغير صلاة. فمنهم من يعتبر جواز الصلاة على القبر ثلاثة أيام. ومنهم من يعتبر أن لا يشك في تغير الميت. فإن شك في تغيره لم يصل على القبر. وسبب هذا الاضطراب ما ثبت عن النبي ﷺ أنه صلّي... ولم يوقضوه. فذكر أنه لما أصبح صلّى على قبرها وصفّ بهم فاقتضى ظاهر هذا جواز الصلاة على القبر على الجملة. وإن كان القوم لم يصلوا عليها فهي مسألة اختلاف عندنا. وإن كانوا قد صلوا عليها فهي مسألة الشافعي والمعروف من مذهبنا فيها... وكأن من أنكر الصلاة على القبر ينفصل عن هذا بأن الصلاة للنبي ﷺ... بموتها ليصلي عليها. فلما لم يعلم بذلك وصلّي عليها دونه صارت الصلاة كأنها... وقد نقل الشافعي حديثاً يتضمن أمره ﷺ بأن يختص بالصلاة على الموتى دونهم لكون صلاته رحمة. وقد قيل أنه ﷺ علل صلاته على القبر بكون القبور مملوءة ظلمة على أهلها وأن الله تعالى ينورها بصلاته. وهذا التعليل إحالة على غيب فلا يطرد في غيره. وهو يشبه تعليله في النهي عن تطييب المحرم الذي مات وتعليله في شهداء أُحد. وهذا الجواب شديد[1] يمنع من الاحتجاج بالحديث. وقد اعتمد على أنه ﷺ لم يُصل على قبره. فلو جازت الصلاة على القبر لما تركه السلف مع شدة عنايتهم بالخير. وأجيب عن هذا بأنه ﷺ نهى عن اتخاذ قبره مسجداً. فامتنعوا من الصلاة على قبره لذلك. وقد أشار سحنون إلى قريب من هذا التعليل فيمن دفن بغير صلاة. فقال لا يُصلى

(1) هكذا.

عليه لئلا يكون ذريعة إلى الصلاة على القبور. وقد قيل إن الناس صلوا عليه متفرقين قوماً بعد قوم. وتوفى ﷺ يوم الاثنين ودفن يوم الأربعاء. وهذا التأخير لا يجوز في غيره من الموتى.

وإنما فعل به ذلك ﷺ لما كان الخطاب متوجهاً عليهم بالصلاة عليه على الخصوص لم يجعل أصلاً في صلاتنا. وقد أنكر بعض أصحابنا قولهم لم تجمع الصلاة. ورأى أنها قد جمعت عليه. وقد اعتل من منع الصلاة على القبر إذا صلّي على من فيه بأن الصلاة الأولى فرض والإعادة نفل. ولا يتنفل بصلاة الجنائز بدليل أن من صلّى عليها لا يعيد الصلاة عليها. وأجيب عن هذا بأن صلاة الفذّ لا يعيدها من فعلها ولم يمنع ذلك من أن يجيء المسجد الواحد بعد الواحد. واعتل من يمنع الصلاة على القبر بأنها صلاة مفعولة لحق الميت وحقه ينقضي بالصلاة الأولى. فإذا سقط الحق الذي شرعت العبادة من أجله لم يصح فعل ما شرع لأجل أمر قد سقط. ولهذا لا يعاد سجود التلاوة لكونها مفعولة لأجل التلاوة. ولا يُخاطب بالطهارة من لا صلاة عليه. وأجيب عن هذا بأنه إنما سقط المكتفى به خاصة. ألا ترى أن المحدث إذا تطهر للصلاة فإنه لا صلاة عليه لأن فَعَل الحق المكتفى به. وإن كان تجديد الطهارة غير ممنوع بل مشروع[1]. وقد خرج بعض أصحاب الشافعي منع الصلاة على قبر النبي ﷺ على اختلافهم في شرط جواز الصلاة على الأربعة الأوجه التي ذكرناها وقالوا إن / اشترطنا أنه لا يصلي على القبر إلا أن يبقى من الميت شيء في القبر. فإنا لا [و 321] نجيز الصلاة على قبر النبي ﷺ لإمكان أن يكون رفع من قبره. ففي بعض الأخبار أن الأنبياء يرفعون من قبورهم أو ما هذا معناه... قالوا وإن قلنا إنه يصلّى على قبر كل من كان من أهل الصلاة بعد الموت فإن في الصلاة على قبر النبي ﷺ اضطراباً عندي... وقيل بل إن طرد الاشتراط في هذا المذهب... أو يمنع للنهي عن اتخاذ قبره مسجداً... كالشهادة. وها نحن نتكلم عليها.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: اختلف الناس في الشهيد الذي قتله العدو في المعترك هل يغسل ويصلّى عليه أم لا؟ فذهب مالك والشافعي إلى أنه لا يغسّل ولا يصلّى عليه. وذهب سعيد بن المسيب والحسن البصري إلى أنه يغسّل

---

(1) هكذا. والصواب مشروعاً.

ويصلّى عليه. وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يغسّل لكن يصلّى عليه. فدليلنا على نفي الغسل والصلاة حديث شهداء أحد فإنهم لم يغسلهم النبي ﷺ ولا صلّى عليهم ولم تحتفل الرواة. . . ويذكره الصحابة رضوان الله عليهم إلا تنبيهاً على مخالفة الشهيد لغيره من الموتى. ولا يمكن أن يغسل وسبعون شهيداً ويخفى غسلهم والصلاة عليهم وما تعلق به المخالف من رواية من روى أنه ﷺ صلّى عليهم فإن الأئمة ضعفوه لا سيما وقد ذكر فيه أنه كان يؤتى بعشرة فيصلي عليهم ومعهم حمزة رضي الله عنهم. فكانت صلاته على حمزة سبعين صلاة. وهذا حساب يوهن الخبر لأن الشهداء سبعون. وإنما يحصل لحمزة سبعون صلاة إذا صلّى عليه مع كل عشرة لو كان الشهداء سبعمائة. وقد قيل لمالك أبَلَغك أن النبي ﷺ كبّر على حمزة رضي الله عنه سبعين تكبيرة. فقال لم يبلغني ذلك ولا أنه صلّى على أحد من الشهداء. فإن تعسفوا وحملوا روايتنا على أنه لم يصل عليهم أفراداً حملنا روايتهم على أنه صلّى عليهم بمعنى دعا لهم. وتأويلنا لخبرهم أقرب من تأويلهم لخبرنا. فإن رجحوا خبرهم بأنه مثبت، وخبرنا ناف فيمكن أن يكون راويه لم يعلم الصلاة. أجبنا بأنه محال أن تخفى الصلاة على قتلى أُحد مع اشتهار قصتهم وكثرة عددهم. على أنا أيضاً نُوجه خبرنا بسلامته عن الطعن في راويه. فإن تعلقوا بما رواه شدّاد بن الهاد أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ فقال ما هذا يا محمد؟ فقال قسمت لك. فقال ما على هذا تبعتك ولكن أتبعك على أن أُرمَى بسهم ها هنا. وأشار إلى عنقه فأموت فأدخل الجنة. فقال النبي ﷺ إن تصدق الله يصدقك. فلبثوا قليلاً ثم نهضوا إلى العدو فحمل ذلك الأعرابي. وقد أصابه سهم حيث أشار بيده. فقال النبي ﷺ أهو هو؟ قالوا نعم يا رسول الله. فقال النبي ﷺ: صدق الله فصدقه. فكفّنه النبي ﷺ وصلّى عليه. وجوابنا عن هذا أن نقول يحتمل أن يكون معنى قوله صلّى عليه ﷺ دعا له. ويحتمل أن يكون مات بعد أن تقضي[1] الحرب على صفة لا تمنع من الصلاة عليه على ما سنبينه إن شاء الله تعالى. ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى: ﴿ **ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون** ﴾[2].

---

(1) هكذا ولعل الصواب تقضت. (2) سورة آل عمران، الآية: 169.

فأثبت الله تعالى لهم حكم الحياة. والحي لا يغسل ولا يصلى عليه. وبهذا استدل أصحابنا وأصحاب الشافعي. وفيه نظر لأن طرده يقتضي أن الشهيد لا يورث كما أن الحي لا يورث. ولما أجمع على توريث الشهيد دل ذلك على أن المراد بالآية حياة الآخرة، لا حياة الدنيا. والقصد بها تعظيم الشهادة المثمرة دوام الحياة عند الله سبحانه. ومما يستدل به أيضاً على أبي حنيفة دون الحسن وابن المسيب موافقته لنا على سقوط الغسل. وسقوط الغسل يشعر بسقوط الصلاة. ألا ترى أن الحائض ما لم تغتسل لم تصل. ومن لم يجد ماءاً ولا تُراباً لم يُصل على أحد الأقوال عندنا. وهذا الاستدلال إنما يصفو بعد البيان عن علة ترك الغسل. واعلم أن للناس فيه ثلاث طرق ذهب بعض الحذاق إلى أنه غير معلل. وذهب بعضهم إلى أنه معلل. واختلف هؤلاء في العلة. فقال بعضهم الدماء أثر الشهادة. وإزالة أثر العبادة لا يحسن. قالوا وقد نبّه النبي ﷺ على هذا المعنى بأنهم يحشرون بدمائهم. وفي هذا إشارة خفيّة إلى أنه يتنزّل ذلك عند الله يوم القيامة منزلة الشهادة على القاتل ظلماً. ألا ترى أن في الحياة نستدل بتحريك الثوب. وآثار الضرب بين يدي الحكام على أن المفعول به ذلك مظلوم فكأن الدم يوم المحشر مشعر لأهل الجهاد بكون الشهيد قتل مظلوماً. وقد طعن في هذا التعليل بأنه يقتضي أن يُغسّل من مات في المعترك بالخنق أو بما في معناه من الأسباب التي لا يبقى لها أثر أبداً أو طعن فيه أيضاً بأنه كان ينبغي أن ينقل إلى التيمم كالميّت الذي لا يوجد له ماء، فإنه ييمم. وقد ينفصل أصحاب هذا التعليل. عن هذه المطاعن، بأنه لما كان الغالب في الحروب القتل بسفك الدماء لا بغيره من أنواع/ القتل حكم في الشهيد بهذا الحكم، وغير ملتفت إلى ما يحدث نادرًا. وهذا كثير في أصول الشريعة. وقد طعن في هذا التعليل أيضاً، لأنه لم يقصد بذكر دمائهم يوم القيامة إلا قطع وهم من ظن أن غسلهم متعين لما بهم من أذى. ولم يرد به جعل ذلك علة تمنع من الصلاة. [و 322]

وقال بعضهم أن العلة كون الشهادة في الشريعة تطهير. والمطهر يستغني عن التطهير. وقد يطعن في هذا التعلل أن الصبي مطهر وهو مع ذلك يغسل. وقد ينفصل عن هذا بأن الصغير وإن كان يطهر من الآثام، فإنه يجوز هنا في هذا

الحكم كما أجرى على حكمه في أحكام كثيرة في الشرع. . . يرثه المسلم. وإن كان في سن من لا يتعقل الإسلام، وما ذاك إلا أنه جرى عليه حكم أبويه. وقد يطعن في هذا التعليل أيضاً بأن النبوءة من أعظم المراتب. وقد غُسّل النبي ﷺ. وقد تبين من هذا بأن الشهادة لما كانت مما يكتسب كانت سبباً في ترك الطهارة والصلاة إشعاراً بعظم مرتبتها عند الله تعالى. وأنها تغني عما سواها يطلبها المسلمون. والشهادة مما لا يطلب ولا يكتسب[1]. فجرى النبي ﷺ مجرى امتداد هذا الحكم ليتحقق هذا الحكم ويتأكد بإجرائه فيه. وأما أصحاب أبي حنيفة فإنهم يفرقون بين الطهارة والصلاة بأنه لا معنى لغسله بالماء سوى تطهيره. والشهادة تغني الميت عن هذا التطهير بالماء. وأما الصلاة فإنها شفاعة وسؤال في الذمة. ورحمة الله تعالى لا نهاية لها. فطلب المزيد منها مرغوب فيه. فالشهيد وإن كان مرحوماً فلا غناء له عن السؤال له في زيادة الرحمة. وأما ابن المسيب والحسن القائلان بأن الشهيد يغسل ويصلى عليه، يمكن أن يكونا رأيا حديث قتلى أحد مضطرباً لما قدمناه من اختلاف الرواة فيه. فعدلا عن القول به. ويمكن أن يكونا رأياه ثابتاً. ولكنه مختص بقتلى أحد إما لأن الأصل قصد هذه الأفعال عندهم تأولاً بأنها معللة بعلة تفسد لا يعلم تعديها إلى من سوى قتلى أحد. لأنه أخبر أنهم يحشرون بدمائهم. فلا يعدل لهما إلى القطع بأن غيرهم من الشهداء كذلك. وقد تكلمنا على مثل العلة في غسل المحرم وتطييبه. على أنه قد ذكر في بعض الطرق أنه قال فإنه لا يكلم أحد في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة الحديث. فأشار إلى تعدي الحكم. ويمكن أن يكونا سلكا طريقة رابعة بأن رأيا حديث ترك الصلاة على قتلى أحد منسوخاً. لأن البخاري روى في كتابه أن النبي ﷺ قبل موته صلى على قتلى أحد صلاته على الموتى. فاقتضى ذلك[2] ترك الصلاة على الشهداء. فإذا وضح ذلك فقد اتضح ما قدمناه من الاضطراب في التعليل اختلاف الناس في غسل الشهيد الذي لم يبلغ الحلم. فعنده أن حكمه حكم الشهيد الكبير في ترك الغسل والصلاة. وعند أبي حنيفة أنه

---

1) هكذا بالنفي ولعله والنبوة مما لا يطلب ولا يكتسب.

2) هكذا ولعل الصواب عدم.

لا أثر للشهادة فيه يوجب سقوط غسله والصلاة عليه. وأجراه مجرى من لم يستشهد. كما قدمنا أن أصحابه رأوا أن سقوط الغسل إنما كان لأنه طهارة. وطهارة الشهادة تغني. فإذا كان الشهيد ليس من أهل التطهير بقي على حكم الأصل. ونحن قدمنا الجواب عن هذا فيما قدمناه. وذكرنا بأن الشرع جاء بإلحاق الصغار بالكبار في كثير من الأحكام. وقد ذكر في بعض الطرق زملوهم بدمائهم فإنه لا يكلم أحد في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة بدم اللون[1] لون الدم وريحه ريح المسك. أو كما قال يعم كل من يكلم في سبيل الله من الكبار والصغار. وقد اختلف أصحابنا في الشهيد إذا قتل جنباً هل يغسل أم لا. فقال أشهب وابن الماجشون لا يغسل. وقال أحمد إنه يغسل. وذكر بعض أصحابنا أن الشافعي اختلف قوله كذلك. ورأيت في كتب أصحابه أن الخلاف في ذلك بين أصحابه. وأكثرهم على أنه لا يغسل. وقد احتج من قال بغسله بقول النبي ﷺ: ما شأن حنظلة فإني رأيت الملائكة تغسله. فقالت زوجته إنه جامع فسمع هيعة فخرج إلى القتال. وقد ذكر خبر حنظلة على وجه آخر. وذلك أنه علل المبادرة إلى غسل سعد بن معاذ بأن قال لئلا تسبقنا الملائكة إلى غسله كما سبقتنا إلى غسل حنظلة. ومن أنكر غسل الشهيد إذا كان جنباً يجيب عن هذا بأن غسل الملائكة لا يسقط ما تعبدنا نحن به من الغسل. فلو كان غسله واجباً لأمرنا به... كأن الشهادة تغني عن الغسل جملة. وكأنها تنافيه فلا يثبت الغسل كما لا تغتسل الحائض إذا ٱحتلمت وكما لا يطهر الشهيد للشهادة الطهارة الصغرى.

والجواب عن السؤال الثالث: **أن يقال**: إنما قيّد قوله بالمعترك لما وقع من الاضطراب فيمن مات بعد تقضي الحرب. وتحصيل مذهبنا أنه إن تحقق الموت في المعترك لم يغسل ولم يصل عليه. وإن كان قد عاش بعد تقضي الحرب مسألة لا إشكال فيها غسل وصلي عليه. وإن كان فيها إشكال فظاهر/ [323 و] المذهب على قولين. فقال أشهب الشهيد الذي لا يغسل ولا يصلى عليه من مات في المعركة قطعاً. فأما من حمل إلى أهله فمات فيهم أو حمل فمات في

(1) النسائي ج 6 ص 28 وأحمد ج 5 ص 431.

أيدي الرجال أو بقي في المعركة حتى مات فإنه يغسل ويصلى عليه. وقال مالك إن عاش يوماً أو أكثر فأكل وشرب أو عاش حياة بينة غسل وصلي عليه. وقال ابن القصار وإذا عاش يوماً أو أكثر يأكل، غسل وصلي عليه. قال سحنون إذا كانت له حياة بينة حتى لا يقتل قاتله إلا بقسامة غسل وصلي عليه. فنخلص من هذا أن في أشكال الحياة اختلافاً. فأشهب اعتبرها وأخرجه بها من حكم الشهداء. وسحنون لم يعتبرها. وما حكيناه عن مالك وابن القصار يذهب إلى الانتظار به. لكن ابن القصار لم يجعل مجرد الأكل والشرب علماً على الحياة هاهنا كما جعله مالك... ويمكن أن يكون مالك رأى مجرد الأكل والشرب كافياً في إثبات حكم الحياة هاهنا. ولم يره ابن القصار حتى... الزمن الذي ذكره. فلعل مالكاً وابن القصار اختلفا في صفة تحقق الإشكال. وظاهر مذهب الشافعي كظاهر مذهب أشهب. قال أصحابه إذا مات بعد تقضي الحرب فليس له حكم الشهادة وإن لم يأكل ولم يشرب وصى أو لم يوص. وقال أبو حنيفة إن خرج من صفة القتلى إلى صفة أهل الدنيا بأن يأكل ويشرب أو أوصى لم يثبت له حكم الشهادة كما ذهب إليه أشهب أن النبي ﷺ لم يصل على قتلى أحد وهم سبعون. والظاهر أن سبعين قتيلاً لا يكون موتهم على أسلوب واحد بل يتفاوت زمنه ويختلف حاله. وهذا يشعر بأنه لا يعتبر الموت قطعاً كما ذكر. وهذا الاختلاف الذي ذكرناه هو فائدة تقييد القاضي أبي محمد بالمعترك وله فائدة ثانية أيضاً وهو ما وقع في المذهب من الاضطراب فيمن قتله العدو في غير معترك. فقال ابن القاسم إذا أغار أهل الحرب على قرية للمسلمين فدفع المسلمون عن أنفسهم فهم كالشهداء. وقال في العتبية إن قتلوهم في منازلهم من غير ملاقاة ولا معترك غسلوا وصلي عليهم. وقال ابن وهب هم كالشهداء في المعترك. وقال أصبغ سواء ناصبوهم أو قتلوهم مقافصة أو نياماً كشهداء المعترك قتلوا بسلاح أو غيره. والصبي والمرأة كالذكر البالغ. وقال ابن شعبان الشهيد من قتل بأرض الحرب خاصة من الرجال والنساء والصبيان. فأنت ترى هذا الاضطراب إذا قتلوهم من غير ملاقاة. فلهذا الاضطراب قيد قوله القاضي

(1) الإصابة ج 1 ص 361.

أبو محمد بالمعترك. وظاهر قول ابن شعبان أصل حكم الشهادة على القتيل بأرض الحرب. وقد كان قتلى أحد بأرض الإسلام وكانت الجاهلية هي الزاحفة إليهم. فإن كان أراد ابن شعبان أرض الحرب التي بها سكنى الكفار. فحديث قتلى أحد ردّ عليه. وإن كان أراد موضع المحاربة فليس في الحديث ردّ عليه. لكنه يكون مذهبه أنه لا يراعي الشهادة في قتلى القرية. وقد قدمنا الاختلاف فيهم إذا لم يدفعوا عن أنفسهم. وقد صلي على عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وكان القاتل كافراً. فظاهر هذا حجة لمن قال من أصحابنا أن المقتول إذا لم يدفع عن نفسه فليس له حكم الشهيد. وللآخرين أن يجيبوا على هذا بأن يقولوا أنه رضي الله عنه وإن كان قد أنفدت مقاتله. فيمكن أن يكون أكل وشرب. وقد قدمنا أن مالكاً رأى أن الأكل والشرب يرفع حكم الشهادة. وقد كنا قدمنا اعتذاراً عن ابن المسيب في قوله إن الشهيد في المعترك يغسل ويصلى عليه. وقلنا لعله رأى حديث قتلى أحد كالمنسوخ لما حكاه البخاري أنه ﷺ خرج إلى قتلى أحد قبل موته فصلى عليهم صلاته على الميت. فإن كان هذا التأويل صحيحاً كانت الصلاة على عمر رضي الله عنه محققة عمل النسخ الذي ظنّه ابن المسيب. وقد سئل ابن عمر رحمه الله عن غسل الشهيد فقال قد غسل عمر وكفن وحنط وصلي عليه وكان شهيداً. فلم يتأول ابن عمر الصلاة على أبيه ولم يعتذر عنها بما اعتذرنا به نحن من أنه يمكن أن يكون لما قتل بالمدينة لم يكن له حكم الشهيد وأنه أكل وشرب. بل أضرب عن هذين التأويلين. وقال ما حكيناه عنه. وظاهر كلامه يشير إلى النسخ أو إلى تخصيص قتلى أحد بذلك الحكم على حسب مقتضى مذهب ابن المسيب. وقد قدمنا قول. . . أو من قتل في غير المعترك كالشهيد. وإن كان امرأة أو صبياً. وقال أشهب فيمن قتل من النساء والولدان في المعترك ممن يقاتل ويدفع عن نفسه فهو كالشهيد. وأما من قتل من الرجال والنساء والولدان ليس على وجه القتال فيغسلون ويصلى عليهم. فقوله فيمن قتل على غير وجه القتال هو إحدى الطريقتين اللتين قدمنا تقييد قوله في النساء والولدان بأنهم ممن يدافع عن نفسه. وقد قال سحنون كل من قتله العدو من صغير أو كبير في معترك أو غير معترك فله حكم/ الشهداء. فلم يقيد الصغير [ُ] بكونه ممن يدافع عن نفسه. وكذلك المرأة لم يقيدها بذلك. وقد كنا قدمنا

مذهب أبي حنيفة وأنه لا يرى الشهادة تثبت به. ولكن ميّز البالغ. وتكلمنا على سبب الاختلاف في ذلك هناك. وإذا وضح ما قلناه في الحكم في الشك في حياة الشهيد. . . وقال أشهب في القوم بأرض العدو يجدون شهيداً فلا يدرون من قتله يغسل ويصلى عليه. وقال سحنون إذا رموهم بأحجار أو نار فوجدوا في المعترك من قد مات. . . حتى يظهر خلاف إن كان وقع بينهم لقاء أو حرب أو مراماة. فإن كان أشهب قصد الذي حكيناه عنه أنه يصلى على من لم يدر قاتله. وإن كان هناك لقاء أو مراماة فهو خلاف لما حكيناه عن سحنون. وقد كان أشهب رأى أن الأصل ثبوت الصلاة على الشهيد. ونحن على شك في هذه القتلة هل هي مما يسقط الصلاة أم لا؟ بل استصحب الأصل في وجوب الصلاة عليه. ورأى سحنون أن الغالب أن الإنسان لا يقتله قومه ومن يقاتل معه. بل الغالب أنه إنما يقتله العدو. . . القتلة بحكم قاتلها غالباً. وأجرى الظن مجرى اليقين في تحقق الشهادة. هذا إن قصد أشهب أن ما ذكرناه كان اختلافاً محققاً وإن كان لم يتكلم على قتيل واحد وجد من غير ملاقاة ولا مراماة. فليس بمخالف لقول سحنون. وقد قال أصحاب الشافعي إذا انكشف الصفان عن رجل مقتول لم يغسل ولم يصل عليه سواء كان به أثر أو لم يكن. وظاهر هذا كظاهر ما حكيناه عن سحنون. وقال أبو حنيفة وابن حنبل إن لم يكن له أثر غسل وصلي عليه. وإن خرج منه دم فإن كان من عينيه أو من أذنيه أو من رقبته لم يغسل. وإن خرج من أنفه أو دبره أو ذكره غسل وصلي عليه. فكأنهما رأيا مع وجود الأثر يتحقق كونه مقتولاً ومع عدمه يمكن أن يكون مات حتف أنفه فلم تتحقق له الشهادة. لكن الذي ذكر من تفصيل مخارج الدم لا يظهر لي الآن فيه وجه محقق.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما نبه على قوله في ثيابه لاختلاف الناس في ذلك. فنحن وأبو حنيفة لا نرى أنه تبدل ثيابه. وقالت الشافعية إنه بالخيار إن شاء دفنه في ثيابه وإن شاء دفنه في غيرها تعلقاً منهم بأن صفية بنت عبد المطلب بعثت إلى النبي ﷺ بثوبين يكفن فيهما حمزة رضي الله عنه. فكفنه في أحدهما وكفن في الآخر رجلاً آخر. ونحن ننفصل عن هذا بأن

هذه قضية في عين ولم تتضمن إزالة ما عليه. وهو الوجه الذي منعناه. وأما الزيادة على ما عليه وتكفينه إذا لم يكن عليه شيء فسنذكر حكمه. ونستدل لما قدمناه بحديث قتلى أحد. وقد أمر ﷺ بأن يدفنوا على هيئتهم. فأما الشهيد الذي يوجد عرياناً فإنه يكفن. قاله أصبغ. وإن كان عليه ما لا يستر جميع جسده ستر بقية جسده. والدليل على هذا أن مصعب بن عمير قتل يوم أحد ولم يترك سوى نمرة إن غطي بها رأسه بدت رجلاه. وإن غطّي رجلاه بدا رأسه. فقال ﷺ: «غطوا رأسه واجعلوا على رجليه من الإذخر»[1]. وإذا لم يوجد إلا ما يستر به بعض جسمه يخص به من سرته إلى ركبتيه لكون هذا الموضع عورة. والعورة أحق بالستر. فإن كان في السترة فضل عن ذلك ميل بالفضل إلى ناحية صدره. وأما إن أراد وليّه أن يزيد على ما عليه. وقد حصل عليه ما يجزىء في الكفن. ففيه قولان. فقال مالك لا يزاد عليه شيء. وقال أشهب وأصبغ لا يؤمر بذلك. فكأن مالكاً رأى أن ظاهر حديث قتلى أحد يمنع من الزيادة لكونه أمر أن يدفنوا على هيئتهم. فظاهر هذا يقتضي منع التغيير. كما قال في المحرم لا تخمروا رأسه ولا تمسوه بطيب وكفنوه في ثوبيه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً[2]. فأشار إلى بقائه على حاله ومنع تغييره لما مات في قربة. وهذا على مذهب من رأى أن القصد أن لا تغيّر هيئة الشهيد التي لقي الله عليها. والزيادة عليها تغيير لها.

وأما نزع بعض ما على الشهيد فإنه تنزع عنه آلة الحرب كالدرع والرمح والسيف ولا تنزع المنطقة إلا أن يكون لها خطب. وفي مختصر ابن شعبان قال: الشهيد يدفن في الثوب الجديد الذي يلبسه الشباب والمنطقة. ويتخرج على هذا أن لا تنزع عنه الفائحة[3] فإن السيف والرمح ما لم يكونا من جملة ما يلبس نزعا. وأما الدرع ففي كتاب ابن شعبان كأنه لما رآه ملبوساً ألحقه بجملة اللباس. فكأن من قال من أصحابنا ينزعه رأى أنه من آلة الحرب. وإنما يلبس لها فلحق بالسيف والرمح. وقال ابن القاسم لا تنزع عنه الخاتم إلا أن يكون

(1) متفق عليه.
(2) متفق عليه.
(3) هكذا.

نفيس الفص. وأما القلنسوة والخفان والفرو فلا ينزع عنه ذلك. وقال أشهب في مدونته تنزع عنه الخفان والقلنسوة و. . . وكأن أشهب رأى أن ذلك خارج عن جنس الكفن فألحقه بآلة الحرب ورآه غيره من أصحابنا من جنس اللباس المعتاد فلم ينزعه. / وقالت الشافعية ينزع عنه ما لا يلبسه عامة الناس. وقد يتعلق من منع نزع ما ذكرنا بأنه منعه بقوله ﷺ: «ادفنوهم بثيابهم». ولكن روى ابن عباس أنه ﷺ أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود، وأمر أن يدفنوهم بثيابهم وأموالهم ودمائهم فكأنما أشار إلى اختصاص الثياب بالدفن وبنزع ما سواها. وما ذكره يقاس عليه ما كان في معناه. وأما قول القاضي ويصلى على كل الشهداء. . . على أن اسم الشهيد. . . على الإطلاق بل بتقييد. وهو أن يقتله العدو على صفة ما ذكرناه. وقدمنا. . . أن الحسن قال. . . فكأن الحسن اعتقد أنها بحكم الشهداء. فنبه. . .

[و 325]

قال القاضي أبو محمد رحمه الله: والصلاة إلى الأئمة ثم إلى[1] العصبة. ولا ولاية فيها للزوج، ولا لذي رحم من غير عصبة[2].

وأولاهم: الابن ثم ابنه. ثم الأب ثم الأخ الشقيق ثم الأخ للأب ثم أبناؤهم[3] على هذا الترتيب ثم الجد ثم العمومة ثم بنوهم على ترتيب الإخوة.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: يتعلق بهذا أربعة أسئلة. منها أن يقال:

1 ـ لِمَ قدم الوالي؟

2 ـ . . .[4] المقدم؟

3 ـ ولِمَ كان الزوج لا ولاية له؟

4 ـ ومَا دليل الترتيب الذي قال به؟

فالجواب عن السؤال الأول: أن يقال: . . . الصلاة على الجنازة إمارة وتعصيب وصلاح. فإن. . . الابن. . . أحد هذه الأشياء الثلاثة فلا شك في

---

(1) إلى = ساقطة ـ الغاني.

(2) ولذي رحم غير عصبته وأولادهم.

(3) أبناؤها ـ غ ـ.

(4) كلام مطموس ـ ولعله ومن هو الوالي المقدم.

تقدمه. فالأمير إذا انفرد بالحضور دون هذين قدم والعاصب إذا انفرد قدم والصالح إذا انفرد قدم. فإن اجتمعوا فعندنا أن الوالي أولى من الولي. وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي في أحد قوليه الولي أولى من الوالي قياساً على تقدمة الولي على الوالي في عقد النكاح وفي القيام بالدم. ودليلنا أن الحسن بن علي رضي الله عنهما لما مات، قدم الحسين رضي الله عنه سعيد بن العاصي وهو أمير المدينة ودفع في قفاه وقال لولا السنة في تسكين الفتنة ما قدمتك. فيه خروج عن الظاهر. وقد اعتل في هذا بأن الميت قد كان رضي بإمامة هذا الوالي وقدمه أيام حياته. فكان ذلك مزية تقتضي التقدمة بعد الوفاة. وقياسهم على عقد النكاح والقيام بالدم لا معنى له. وهذه أصول متباينة. فطريق النكاح نفي المعرة عن الأولياء بتزويج غير الكفء. وصلاة الجنازة لا مدخل لها في هذا.

والجواب عن السؤال الثاني: أن يقال: أما الوالي الذي إليه الصلاة فإن الأمير الأعلى لا خلاف في استحقاقه الصلاة. وأما من سواه ممن لا ولاية له، فإن المذهب قد اختلف فيه فنفى بعض أصحاب مالك استحقاقه الصلاة وقصر استحقاقها على الأمير الأعلى وجعلها مالك في المدونة لأمير المصر والقاضي صاحب الشرطة إذا كانت إليهم الصلاة. قال مالك في المجموعة فإن كان لقاضي لا يصلي بالناس فليس بأحق. قال سحنون ومن وكله أمير الجند على لصلاة وليس للذي وكله صاحب الشرطة... أجر ولا صلاة. فلا حكم لهذا في لصلاة وإنما يكون صاحب المنبر والصلاة أحق من الأولياء. ذلك أن...
سلطان الحكم أو قضاء أو شرطة. وإلا فهو كسائر الناس في ذلك. وقال ابن هب الحاكم القاضي هو أحق من الولي وليس كصاحب الشرطة في هذا. حكى ابن حبيب عن ابن القاسم أن ذلك إن كانت إليه... يجوز قصر هذا لاستحقاق على الوالي أو تعديه إلى من سواه على الاختلاف في الولي القريب ذا قدم... دون الأجنبي أحق من ولي بعيد لكونه حل محل الولي القريب. أو لا يكون أحق فالسلطان الأعلى أحق بالتقدمة في الصلاة فأعطى حكمها إلى قاضيه صار ذلك كولي قريب ينقل إلى أجنبي. وأما ما ذهب إليه مالك... عن سحنون فإنه ينبغي اعتبار أن تكون الصلاة إليه. ويكون بيده مع هذا أمر من أمور

السلطنة. فكأنه... هذين الموضعين يضاهي الإمام المتفق على استحقاقه الصلاة. وظاهر ما حكيناه عن ابن وهب يذهب به إلى أن القاضي أحق لا يقتضي اشتراط انضمام الصلاة إلى أمور السلطنة. لكنه لم يراع أيضاً أمور السلطنة بانفرادها لقوله ويعتبر هو كصاحب الشرطة. ويمكن عندي أن يكون خص القاضي لما رآه مولى على الأمور الشرعية، لم يقم إلا للنظر فيها والصلاة من مكانه أقيم لها. فكذلك ما حكيناه عن ابن القاسم أنه رأى أن من أقيم للخطبة أقيم لها بالصلاة. لكونها تصلى جماعة. فأشبه الجمعة والعيدين. وقال مالك صلى صهيب على عمر رضي الله عنه. وأظن ذلك لأنه قال يصلي لكم صهيب ثلاثاً. فلم ينكر مالك إلى أن إقامته للصلاة تقتضي تقدمته.

[و 326] **والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال**: اختلف الناس في الزوج. فعندنا/ أنه لا ولاية له في الصلاة. وذهب عطاء وسعيد وعمر بن عبد العزيز إلى أنه أحق من القريب. وذهب الحسن والأوزاعي إلى أنه مقدم على الابن... وذهب أبو حنيفة إلى ما ذهبنا إليه. لكنه اشترط أن لا يكون الولي ابناً له. وإن كان ابناً له كان الزوج مقدماً لكراهة أن يتقدم الابن بين يدي أبيه. وقال بعض أشياخنا يندب لابن الميت أن يقدم جده الذي هو أبو الميت. لأنه لا ينبغي أن يتقدمه في هذا كما لا يتقدمه في صلاة الفريضة إلا أن يكون الابن ممن له الصلاة والفضل. والجد ليس كذلك. وهذا كنحو ما رآه أبو حنيفة. لكن الجد له مدخل في هذه الصلاة واستحقاق لها. فهو آكد من الزوج. ولكن أسلوب... في المسألتين يجريهما مجرى واحداً.

والجواب عن السؤال الرابع: أن يقال: إنما قدمنا الابن وابن الابن على الأب لأنه أقوى تعصيباً منه. وهذا معلوم في المواريث. ولم يراع الشافعي هذا فقدم الأب لاعتقاده أن المراد في الصلاة الاجتهاد في الدعاء. والأب أرحم وأرأف من الابن. فهو أقرب إلى الاجتهاد في الدعاء. وعلى هذا الأسلوب يجري الأمر في تقدمة الأخ وولده على الجد. فقدمناهما على الجد لقوة تعصيبهما. وقدمت الشافعية الجد للمعنى الذي ذكرناه عنهم. فهذا وجه ما أشار إليه القاضي أبو محمد من ترتيب الأولياء وجميعهم أولى من مولى النعمة. لأن الولاء مشبّه بالنسب. والمشبه بالشيء أخفض منه رتبة. وينبغي للولي إذا حضر

رجل له فضل أن يقدمه. قاله ابن حبيب. قال مالك وينبغي أن يفعل ذلك من سواه. وإذا كان الولي غير بالغ كان كالعدم ليس إليه صلاة ولا استخلاف. قال مالك في العتبية في مولى لامرأة ماتت يتقدم إليها ابن عم له. فقال ابن أخي المرأة أنا أحق ممن قدمت وأنت صبي لا أمر لك. قال هو لابن أخي المرأة وذلك له. وقد كنا قدمنا الاختلاف في الولي القريب إذا أراد أن يقدم... على الولي البعيد، هل يمكن من ذلك. وفي السليمانية في الأب العبد أنه لا حق له في التقدمة إلا أن يكون من شقيق عبد. وكذلك في المساجد والأذان. وذهب بعض الأشياخ إلى أنه يكون أحق كما يكون أحق بالإمامة في منزله لكونه مختصاً به. فكذلك اختصاصه بالولاية في الجنازة يقتضي كونه أحق. وإذا ثبت ما قلناه في الولاية فهل للميت نقلها من القاضي بالوصية لمن يصلي عليه أم لا؟ فقال مالك إذا أوصى إلى خير ولم يكن لعداوة بينه وبين وليه فذلك نافذ. وإن كان لعداوة بينهما لم يجز. والولي أحق. وعنه في العتبية الموصى إليه أحق. وما زال الناس يختارون لجنائزهم أهل الفضل من الصحابة والتابعين. وكان الناس يتبعون أبا هريرة وابن عمر رحمهما الله ورضي عنهما لذلك. وقال مالك في الموصى إليه أحق من الأولياء. وقاله ابن حبيب. وذهب الشافعي إلى أن الولي أحق من الوصي قياساً على تقدمته في النكاح. ونحن لا نسلم هذا في النكاح في المشهور عندنا. وإن سلمناه في القول الشاذ. فإنا قدمنا أن أصل الولاية في النكاح نفي المعرة. وفي الصلاة المعنى الباعث على الاجتهاد في الدعاء. فهما أصلان مختلفان. واختلف المذهب إذا اجتمعت جنائز. واختلف أولياؤهما فقال مالك في جنازة رجل وامرأة أحق بالصلاة من أوليائهما من له الفضل والسن، كان ولياً للرجل أو للمرأة. وقال ابن الماجشون ولي الرجل أحق وقد فعل ذلك يوم ماتت أم كلثوم بنت علي رضي الله عنهما ومات ابنها زيد ماتا جميعاً. وحضر ابن عمر والحسين رضي الله عنهما فقدّم ابن عمر لأنه ولي ابنها زيد.

قال القاضي رحمه الله: ولا تعاد الصلاة على ميت إذا سقط فرضها لا قبل الدفن ولا بعده.

قال الفقيه الإمام رحمه الله: قد كنا قدمنا الكلام على هذه المسألة في فصل تعلقت به. وقدمنا اختلاف المذهب في الصلاة على من أقبل بغير صلاة. وأشرنا إلى أن المذهب قد قيل فيه إن الفراغ من الدفن يمنع من إخراج الميت. واختلف هؤلاء هل فاتت الصلاة عليه أو لم تفت. فقال بعضهم فاتت فلا يصلى عليه. وقال بعضهم لم تفت ويصلى على القبر. وقد كنا قدمنا أن صلاته ﷺ على القبر بها تعلق من أجاز الصلاة على القبر. وذكر بعض أصحابنا إن كان هو الولي والإمام المتعين إمامته صار من صلى دونه عليها كأنه لم يصل. وقالوا على هذا إذا صلى قوم على جنازة دون وليها لم يسقط فرض الصلاة. وقال بعض أصحابنا بل يسقط. ولكن إنما صلى ﷺ لأنه أمرهم أن لا يدفنوها حتى يستأذنوه. فلما دفنوها دون إعلامه ﷺ صلى عليها. واضطراب أصحابنا في سقوط الفرض هاهنا بصلاة غير الولي يشبه اضطرابهم في النكاح إذا عقده غير ولي هل يفسخ أم لا. يضاهي القول بالفسخ القول بأن فرض الصلاة لم يسقط. ويضاهي القول بإمضاء العقد القول بأن الفرض قد سقط. أما قول القاضي إن الصلاة لا تعاد، فإنا أيضاً أشبعنا الكلام على ما فيه من اختلاف وأدلة. وقد وقع [د 327] في المدونة إذا لم يحضر الجنازة/ سوى النساء وأنهن يصلين...[1]... قالوا وكذلك قبور المهاجرين والأنصار بالمدينة مسطحة. وأما البناء عليها فروى جابر أن النبي ﷺ نهى أن ترفع القبور أو يبنى عليها أو يكتب فيها أن تجصص. ويروى تقصص. وأمر بهدمها وتسويتها بالأرض. وفعله عمر رضي الله عنه. قال ابن حبيب تقصص وتجصص بمعنى تبيض بالجير أو بالتراب الأبيض والقصة الجير وهو الجص. وينبغي أن يسوى تسنيمه وكره مالك أن يرصص على القبر بالحجارة ويبنى عليها بطوب أو بحجارة، وكره هذه المساجد المتخذة على القبور. فأما مقبرة دائرة بني فيها مسجد يصلى فيه فلا بأس به. وكره ابن القاسم أن يجعل على القبر بلاطة...

---

(1) نقص. إذ سقط من النسخة شرح الإمام المارزي لقول القاضي. وإذا اجتمعت جنائز رجال ونساء صلى عليها صلاة واحدة.
كما سقط الشرح للسؤالين الأولين ببيان قول القاضي واللحد أفضل من الشق.

فيها. ولم ير بالحجر والعود والخشبة بأساً يعرف الرجل به قبر وليه ما لم يكتب فيه. (وقول عمر رضي الله عنه: لا تجعلوا على قبري حجراً. مراده ،ا لم يكتب فيه)[1] وقول عمر رضي الله عنه: لا تجعلوا على قبري حجراً. مراده من فوقه بمعنى البناء. قال ابن حبيب لا بأس أن يوضع على طرف القبر الحجر الواحد لئلا يخفى موضعه إذا عفا أثره. وقال أشهب في مدونته تسنيم القبور أحب إليه، فإن رفع فلا بأس. وقال بعض أشياخي مراده إن زيد على التسنيم. وقد قال خارجة بن زيد في البخاري رأيتني ونحن شبان في زمن عثمان وإن أشدنا وثبة الذي يثب قبر عثمان بن مظعون. وهذا الذي نحا إليه أشهب. وقد قيل لمحمد بن عبد الحكم في الرجل يوصي أن يبنى عليه. قال لا ولا كرامة. قيل أراد بذلك بناء البيوت ولا بأس بالحائط اليسير الارتفاع ليكون حائزاً بين القبور لئلا تختلط على الناس قبورهم. وأجاز أبو حنيفة البناء على القبور. وأشار ابن القصار إلى أن البناء المكروه عليها أو حولها إنما في المواضع المباحة لئلا يضيق على الناس ما أبيح لهم التصرف فيه. وأما البناء في ملكه أو ملك غيره بإذنه، فذلك جائز. وهذا الذي حكيناه عن ابن القصار ظاهره خلاف المشهور من المذهب.

والجواب عن السؤال الثالث: أن يقال: عندنا أن الجلوس على القبر جائز. وكره الشافعي الجلوس على القبر أو يطأه أو يتكيء عليه. وقال ابن حنبل يكره الدخول إلى المقابر بالنعل ولا يكره بالخفاف والشمشكاة. وحجة الشافعي قوله ﷺ: لأن يجلس أحدكم على جمر فيحترق ثوبه وتصل النار إلى بدنه أحب إليه من أن يجلس على قبر. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: لأن أجلس على جمرة فيحترق ردائي ثم قميصي ثم تفضي إلى بدني أحب إليّ من أن أجلس على قبر امرىء مسلم[2]. ونحن نتأول النهي عن ذلك على أن المراد به الجلوس للغائط والبول. قال ابن حبيب كذلك فسره مالك وخارجة بن زيد. وقد روي ذلك. . . للنبي ﷺ. وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يتوسدها ويجلس عليها. قال فلا بأس بالمشي على القبر إذا عفا. وأما وهو مسنم والطريق دونه

---

(1) هكذا والظاهر أنه كلام مقحم لاَ معنى له. (2) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وأحمد.

فلا أحب ذلك. لأن في هذا تكسير تسنيمه وإباحته طريقاً. وقد روي عن النبي ﷺ النهي عن ذلك.

والجواب عن السؤال الرابع: إنما قال يستقبل بوجهه القبلة لأنها أشرف المواضع وإليها كان يصلي أيام حياته ويتوجه. قال ابن حبيب يلحد على شقّه الأيمن... القبلة اليمنى على جسده ويعدل رأسه بالثرى لئلا يتصوب وتعدل رجلاه ويرفق في ذلك ويحل عقد كفنه إن عقد وقد اختلف الناس في الجهة التي يدخل منها قبره. فقال ابن حبيب إدخاله من ناحية القبلة أحب إلي. وقال أشهب أحب إلي أن أدخل من القبلة أو... من ناحية رأسه من الشق الأيسر منك وأنت في القبر فواسع. ومذهب أبي حنيفة كمذهب ابن حبيب أن يؤخذ من قبل القبلة. ومذهب الشافعي أن المختار أن يؤخذ من يمين القبر. فإن كان مراده أن النازل في القبر إذا استقبل القبلة أخذ الميت من جهة يمينه ومن ناحية رجلي الميت. وكأن أشهب مراده إن أخذه من جهة القبلة أو من جهة يسار النازل في القبر ومن ناحية رأس الميت وهي المقابلة للجهة التي قال الشافعي إن ذلك واسع بمعنى أن غيره أفضل. فكأنه موافق لمذهب الشافعي. وسبب الاختلاف في هذا اختلاف الأحاديث. فقد روى ابن عباس قال إن النبيّ ﷺ سلّ سلاً من اليمين. وروى الطحاوي عن ابن عباس أنه قال ﷺ: ادخل القبر من قبل القبلة. وروي إنما دخل أبو دجانة من قبل القبلة. وقال النخعي حدثني من رأى سلف أهل المدينة يأخذون الميت من قبل/[1]... أخبروه أربعة دل ذلك على أنه [328 و] مقدار الوتر كما قاله الشافعي. والمطلوب هاهنا ما تمس الحاجة إليه. وهذا المعنى لا يقف على شفع ولا وتر.

والجواب عن السؤال السادس: أن يقال: إذا مات ميت في البحر فإن طمعوا في البر من يومهم وشبه ذلك حبسوه حتى يدفنوه في البر. فإن أيسوا من ذلك غسل وكفن وحنط وصلي عليه وألقي في البحر مستقبل القبلة محرفاً على شقه الأيمن. قال ابن حبيب ولا تثقل رجلاه بشيء ليغرق كما يفعل من لا

---

(1) أعلى الصفحة بياض بمقدار عشرة أسطر.

يعرف. فإن ألقاه البحر على ضفته فحق على من وجده أن يدفنه. قال سحنون يصلى عليه إلى القبلة وإن دار المركب داروا. وإن غلبوا صلوا بقدر طاقتهم فيثقل بشيء إن قدروا على تثقيله. قاله عطاء وابن حنبل. ورد هذا المذهب بأنه ربما ألقاه البحر إلى ساحل فيدفنه المسلمون وفي تثقيله قطع لما يرجى له من الدفن ومما ينخرط في سلك هذا نقل الميت من بلد إلى بلد. وظاهر مذهبنا جوازه. قال بعضهم لا بأس أن يحمل الميت إلى المصر إن كان مكاناً قريباً. قال ابن حبيب لا بأس أن يحمل من البادية إلى الحاضرة ومن موضع إلى موضع آخر يدفن فيه. وقد مات سعيد بن زيد وسعد بن أبي وقاص بالعقيق فحملا إلى المدينة. وأصيب طلحة رضي الله عنه يوم الجمل فدفن. فرأى إنسان في المنام أن انقلوه فنقل فدفن في مكان آخر. قال بعض أصحاب الشافعي ليس في هذا نص. والذي يشبه عندي أنه يكره ذلك. وروي مثل هذا عن عائشة رضي الله عنها. واحتج الشافعي بأن النبي ﷺ أمر بتعجيل دفن الميت. وفي نقله تأخير لدفنه. وانفصل عن نقل سعد وسعيد بأن ذلك ليس ببعيد. فأشبه نقل الميت في بلد كبير من طرف إلى طرف آخر في المقبرة. فأما ابن عمر فإنما أوصى أن ينقل لأنه كان من المهاجرين. ويكره للمهاجرين أن يدفنوا بمكة لأنه كره لهم المقام فيها. وهذا الذي أشار إليه الشافعي في تأويل سعد وسعيد. وقد اشترط مالك في جواز النقل أن يكون قريباً. وأطلق ابن حبيب من غير اشتراط. فاشتراط مالك يقرب من تأويل الشافعي. فقد روي في البخاري أن جابر بن عبدالله قتل أبوه يوم أحد فدفنه جابر مع رجل آخر فلم تطب نفسه أن يتركه مع آخر في قبره فاستخرجه بعد ستة أشهر. وهذا الحديث قد أدخل حجة جواز النقل. ولكنه يتضمن جواز النقل بعد الإقبار. وإنما تكلمنا على النقل قبل الإقبار. وللميت حرمة تمنع من إخراجه من قبره إلا لضرورة كما ذكرناه من نسي الصلاة عليه على الاختلاف المذكور فيه وإلحاق دفن آخر معه بأبواب الضرورة المبيحة لإخراجه يفتقر إلى نظر آخر وبسط طويل[1].

---

(1) أخرجه النسائي. شرح السيوطي ج 4 ص 84.

نجز كتاب الجنائز وبتمامه تم السفر الأول من شرح التلقين للإمام المازري رضي الله عنه ونفع به يتلوه بحول الله وقوته السفر الثاني كتاب الزكاة. والحمد لله حمداً يدوم بدوامه والصلاة الدائمة كذلك على سيدنا محمد خاتم أنبيائه ومبلغ أنبائه وعلى آله وصحبه ذوي الشرف وأنصاره وسلم تسليماً كثيراً.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	الحديث
736	«أنه عليه السلام لِما فاتته أربع صلوات يوم الخندق قضاهن على الترتيب». ت. نس.
145	«أنه عليه السلام مسح بناصيته». ص. أحمد.
320	«أنه صلى ﷺ مسح على العمامة». مسلم. أحمد.
1095	«أنه ما سجد سجوداً قط كان أطول منه». نس.
208	«أنه لما أسلم قيس بن عاصم أمره أن يغتسل». أحمد. د.
181	«أنه ﷺ نام حتى غط ولم يتوضأ». الترمذي.
594	«أنهم انتهوا عن القراءة في الجهر». موطأ.
312	«أنه ﷺ وقت للحاضر يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة أيام بلياليها». مسلم. هق.
570	«إني لأرجو أن لا تخرج من باب المسجد حتى أعلمك سورة». ت. أحمد.
547	«إني لأشبهكم صلاة بصلاة رسول الله ﷺ». متفق عليه.
877	«إني نهيت أن أصلي إلى النائم». د. جه.
784	«بادروا الصبح بالوتر». مسلم.
356	«بني الإسلام على خمس». متفق عليه.
370	«بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة». مسلم.
812	«بين كل أذانين صلاة». متفق عليه.
142	«تأتوني يوم القيامة غرا محجلين». ط. ب.
488	«تأخيره ﷺ الصلاة يوم الخندق». بخ.
335 ـ 336	«تترك الصلاة نصف دهرها». الأسرار المرفوعة.
500	«تحريم الصلاة التكبير» د. ت. ماجة.
511	«ترك عمر القراءة في الصلاة».
499	«تعليم النبي ﷺ للأعرابي الصلاة». متفق عليه.
876	«تقطع صلاة الرجل إذا لم يكن بين يديه قدر مؤخرة الرحل، الحمار والكلب الأسود والمرأة». مسلم
160	«تمضمض واستنشق بثلاث غرفات». متفق عليه.
245	«تنح عني فإن كل بائلة تفيخ». ابن الأثير.

رقم الصفحة	الحديث
257	«تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه». الدارقطني.
687	«تهديده أن يبدل الله رأسه رأس حمار». الدارقطني.
940	«توبوا إلى الله قبل أن تموتوا». ابن ماجة.
159	«توضأ كما أمرك الله».
169	«توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به».
231	«توضأ النبي ﷺ من مزادة مشرك». مختلف في صحته.
198	«توضؤوا مما مست النار». مسلم.
225	«توضأ النبي ﷺ وصب وضوءه على جابر». متفق عليه.
289	«تيمم ﷺ على الجدار لرد السلام». متفق عليه
514	«الثلث والثلث كثير». متفق عليه.
1168	«ثلاث ساعات نهى رسول الله ﷺ أن يصلي فيهن وأن يقبر فيهن ميت». مسلم.
524	«ثم اركع حتى تطمئن راكعاً... ثم اسجد...» متفق عليه.
363	«جاء رجل من البادية... خمس صلوات فقال هل علي غيرهن». متفق عليه.
480	«جبة النبي صلى الله عليه التي عند أسماء». مسلم.
463 ـ 823	«جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا». متفق عليه.
837 ـ 839	«جمع النبي ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. فأخر الصلاة يوماً». الموطأ. مسلم. هق.
944	«الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلا أربعة عبداً مملوكاً وامرأة وصبياً ومريضاً». د. هق. قطني.
990	«الجمعة على من سمع النداء». د.
947	«الجمعة واجبة إلا على خمسة امرأة وصبي ومريض ومسافر ومملوك». د.
592	«حديث أم سلمة في دعائه بين السجدتين». هق.
1102	«حديث أنس في الاستسقاء». البخاري.

رقم الصفحة	الحديث
598	«سلم من اثنتين ثم نسي ثم تكلم». متفق عليه.
702	«سووا صفوفكم فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة». متفق عليه.
955	«سيليكم أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها فصلوا الصلاة في بيوتكم». د. أحمد.
402	«شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر». مسلم.
614	«حديث الشاك في عدد الركعات». د.
992	«شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت خطبته قبل نصف النهار». الدارقطني. أحمد. ابن أبي شيبة.
899 ـ 897	«صدقة تصدق الله بها عليكم». مسلم. د. أحمد.
1047	«صلى بنا النبي ﷺ صلاة الخوف بإحدى الطائفتين ركعة». نس.
695	«صلى برجلين فأقامهما خلفه». مسلم. د. أحمد. هق.
386	«صلى بي الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك». عن ابن عباس أحمد ت نس قط.
583	«صلى صلاة الخوف بكل طائفة ركعتين». بخ.
1085	«صلى النبي ﷺ صلاة الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر». الدارقطني.
614 ـ 598	«صلى الظهر خمساً فسجد». متفق عليه.
1170	«صلى ﷺ على امرأة ماتت من النفاس من الزنا». طبراني.
488	«صلى النبي ﷺ على الحمار وهو متوجه إلى خيبر». موطأ ومسلم.
823	«صلى النبي ﷺ على السوداء في قبرها بعد دفنها». مسلم. نس.
307	«صلى عمرو بن العاص بأصحابه وهو جنب بالتيمم». أحمد. د. هق.
878	«صلى عليه السلام في الكعبة وجعل بينه وبين الجدار قدر ثلاثة أذرع». بخ. نس.
818	«صلى الله النافلة جالساً حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحواً من ثلاثين آية». متفق عليه.
1092	«صلى النبي ﷺ والناس معه فقام قياماً طويلا. . .» متفق عليه.
891	«صلاة الأضحى ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة السفر ركعتان». الدر المنثور.
167	«صلاة بسواك أفضل من سبعين صلاة بغير سواك». أحمد.

رقم الصفحة	الحديث

رقم الصفحة	الحديث
805	«قرأ ﷺ القرآن فلما مر بالسجدة كبر وسجد». د.
556	«قرأ في الصبح والنخل باسقات وقرأ في صبح يوم الجمعة ألم». مسلم. ت. نس.
1014	«قرأ النبي ﷺ في صلاة الجمعة بالجمعة والغاشية». مسلم. د. نس.
577	«قراءته في المغرب بأطول الطوليين». بخ. د. نس.
566 ـ 569	«قسمت الصلاة بيني وبين عبدي». مسلم. أحمد. د. ت. جه. نس.
659	«قال في سجوده في صلاة الكسوف أف أف ألم تعدني أنك لا تعذبهم وأنا فيهم». د.
694	«قام ابن عباس عن يسار النبي ﷺ فحوله النبي ﷺ إلى يمينه». مسلم. د. نس. جه.
818	«قام بعد جلوسه فقرأ وركع». مسلم.
524	«قام أحدهم فنقر أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا». مسلم.
542	«قام من اثنتين ولم يرجع». متفق عليه.
1083	«قيل لعلي رضي الله عنه ألا تنهى عن ذلك فقال أكره أن أنهى عبداً إذا صلى». البزار.
1104	«قيل يا رسول الله ما الاستعجال؟ قال: يقول قد دعوت وقد دعوت فلم يستجب لي». مسلم.
1149	«كبر النبي ﷺ أربع تكبيرات على النجاشي». متفق عليه.
1149	«كبر النبي ﷺ تسعاً وخمساً وأربعاً». ابن أبي شيبة.
1073	«كبر النبي ﷺ يوم الفطر سبعاً في الأولى ثم كبر في الأخرى خمساً». نصب الراية.
1122	«كسر عظمه ميتاً ككسره حياً». عبد الرزاق. مسلم. هق. أحمد.
1134	«قوله ﷺ في الذي وقص به بعيره كفنوه في ثوبيه اللذين مات فيهما». متفق عليه.
515	«كل ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصلها إلا وراء إمام». أحمد. د. ت.
513	«كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج». مسلم. موطأ.
1180	«كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه». بخ.
656	«الكلام في الصلاة ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء». ابن أبي شيبة موقوفاً.

رقم الصفحة	الحديث
651ـ842ـ853	«من قاء أو رعف أو مذى. . .» جه. قطني.
517	«من قرأ خلف الإمام ملىء فوه تراباً». عبد الرزاق.
366	«من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه». متفق عليه.
700	«من كان بينه وبين الإمام طريق فليس مع الإمام». المجموع.
817	«من كان له حزب من الليل فغلب بالنوم عليه أن له أجره، ونومه صدقة عليه». مالك. د. نس.
869	«من لم يستطع الركوع والسجود فليومىء برأسه إيماء». هق. نصب الراية.
363	«من لم يوتر فليس منا». د. ح.
371	«من لم يوف بالصلاة فأمره إلى الله». أحمد.
1171	«من مات وعنده جاريه مغنية فلا تصلوا عليه». الحاكم والديلمي.
194 ـ 195	«من مس الذكر فليتوضأ». أحمد. سن.
656	«من نابه شيء في صلاته فليسبح». عبد الرزاق.
736	«من نسي صلاة فذكرها مع الإمام مضى على صلاته. . .» هق. قطني.
658	«من نفخ في الصلاة فقد تكلم». هق.
184	«من نام جالساً فلا وضوء عليه ومن وضع جنبه فعليه الوضوء». أحمد.
727	«من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها». مسلم.
823	«نهى أن تتخذ القبور مساجد». مسلم. د. نس. جه. أحمد.
468	«نهى أن يحتبىء الرجل في ثوب واحد». تم.
332	«نهى رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو وكتب لهم باليسير منه». بخ.
247	«نهى النبي ﷺ أن يمس رجل ذكره بيمينه». متفق عليه.
669	«نهيت عن قتل المصلين». الطبراني والدارقطني.
1167	«نهينا أن نتبع الجنائز ولم يعزم علينا». متفق عليه.
262	«نهى عن أكل لحوم الجلالة وألبانها». ت. نس.
529	«نهى عن السجود على كور العمامة». هق.
778	«نهى عن الصلاة البتيراء». التمهيد.

رقم الصفحة	الحديـــث
809 ـ 811	«نهى النبي ﷺ عن الصلاة بعد صلاتين». متفق عليه.
820	«نهى عن الصلاة في المزبلة والمجزرة ومحجة الطريق وظهر بيت الله عز وجل». ت.
558	«نهى النبي ﷺ عن القنوت في الفجر». جه. هق. قط.
138	«هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به». ابن ماجة.
779	«واجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً». بخ. أحمد.
207	«وإذا أدبرت فاغتسلي». أي الحيضة. مسلم.
587	«وإذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد». بخ.
554	«وإذا قال الإمام سمع ولا الضالين فقولوا آمين». البخاري. هق.
782	«وإن كانت الركعة التي صلاها خامسة شفعها بهاتين السجدتين». مسلم. أحمد. د.
810	«قالت عائشة والله ما ترك رسول الله ﷺ ركعتين بعد العصر قط». متفق عليه.
431	«وأمرني أن اتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً». ت.
287	«وتربِتها لي طهوراً». مسلم.
342	«وصف ﷺ دم الحيض بأنه دم أسود ثخين». د. نس.
1061	«وقت إباحة النافلة أن تشرق الشمس وترتفع قيد رمح». نس.
386 ـ 393	«وقت الظهر إذا زالت الشمس». مسلم.
412	«وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر». ت. أحمد.
311	«وقت للحاضر يوماً وليلة». مسلم. هق.
642	«وما فاتكم فاقضوا». مجمع الزوائد.
528	«ومكن جبهتك من الأرض». د. هق.
1018	«ومكن من جبهتك على الأرض». أحمد.
666	«يؤم القوم أعلمهم بالسنة». مسلم. وأحمد.
674	«يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله عز وجل». مسلم. أحمد. والأربعة.
1103	«يستجاب لأحدكم ما لم يعجل». مسلم.
875	«يستر المصلي مثل مؤخرة الرحل». نصب الراية.

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

ـ أبان: (أبو سعيد) بن عثمان بن عفان. وقيل: أبو عبدالله من كبار التابعين ثقة له أحاديث. توفي 105.

الدارقطني: ذكر أسماء التابعين ج 2 ص 31.

1079 ـ 1093.

ـ أبو شيبة: لعله إبراهيم (أبو شيبة) بن أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي. صدوق من الحادية عشرة. توفي 65.

تقريب التهذيب ص 110

1036.

ـ إبراهيم (أبو إسحق) بن أحمد الطبري المقرىء الفقيه المالكي. أحد الرؤساء العلماء ببغداد.

العبر ج 3 ص 54

670 ـ 1147

ـ إبراهيم: (أبو إسحق) بن حماد بن إسحق بن أخي إسماعيل. تفقه بعمه القاضي إسماعيل. كان ثقة صدوقاً فاضلاً. توفي محرم 323.

الديباج ص 85

165 ـ 343 ـ 423 ـ 703 ـ 712 ـ 864 ـ 869 ـ 872 ـ 945.

ـ إبراهيم (أبو ثور) بن خالد الكلبي الفقيه البغدادي صاحب الإمام الشافعي. جمع بين الحديث والفقه. توفي 246.

وفيات الأعيان ج 1 ص 226
495 ـ 542 ـ 544 ـ 600 ـ 606 ـ 611 ـ 667 ـ 670 ـ 680 ـ 705 ـ 719 ـ 793 ـ 826 ـ 874 ـ 916 ـ 949 ـ 951 ـ 964 ـ 986 ـ 1025 ـ 1055 ـ 1062 ـ 1075 ـ 1079 ـ 1084 ـ 1100.

- إبراهيم بن رسول الله ﷺ.
1177.

- إبراهيم بن سعد: لعله إبراهيم بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني. ثقة من الثالثة. مات بعد المائة.
545.

- إبراهيم (أبو إسحق) بن سيار بن هانىء النظام. أحد أقطاب المعتزلة واستقل بآراء كلامية اعتزالية وصار أتباعه ينسبون إليه. وله تآليف. واتهم بالكفر. واشتهر بالذكاء. وله نثر جميل وشعر رائق. وللجاحظ حكايات كثيرة عنه. وفصل آراءه عبد القاهر البغدادي.

القاضي عبد الجبار: فرق وطبقات المعتزلة 59
النديم: الفهرست 205 (طهران)
عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق 113
كحالة: معجم المؤلفين ج 1 ص 37

486.

- إبراهيم (أبو عمران) بن يزيد بن الأسود بن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن سعد بن مالك بن النخعي الكوفي. تابعي ثقة وإمام مشهور صالح. أخذ عن علقمة بن قيس والأسود بن يزيد ومسروق وشريح وجماعة. وأخذ عنه الأعمش وطلحة بن مصرف وابن شبرمة وجماعة. (33 ـ 96).

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 357
الجزري: غاية النهاية ج 1 ص 29
قلعة جي: موسوعة فقه إبراهيم النخعي. الجزء الأول
202 ـ 545 ـ 574 ـ 591 ـ 600 ـ 603 ـ 647 ـ 656 ـ 694 ـ 696 ـ 714 ـ 719 ـ 802 ـ 874 ـ 884 ـ 947 ـ 948 ـ 1000 ـ 1004 ـ 1015 ـ 1066 ـ 1070 ـ 1082

ـ 1084 ـ 1091 ـ 1115 ـ 1118 ـ 1125 ـ 1163 ـ 1164 ـ 1200.

ـ أبو بصرة = خميل بن عبد الرحمن.

ـ أبو بكر بن عبد الرحمن: بن الحارث بن هشام المخزومي المدني. قيل اسمه محمد وقيل مغيرة وقيل أبو بكر اسمه وكنيته عبد الرحمن. ثقة فقيه عابد. توفي 94.

تقريب التهذيب 1117

.799

ـ أبو بكر الأبهري = محمد بن عبدالله أبو بكر الأبهري.

ـ أبو بكر بن علوية الأبهري. ذكر القاضي عياض في ترجمة أبي سعيد القزويني أنه تفقّه بأبي بكر الأبهري. كما تفقه بأبي بكر بن علوية الأبهري وكثيراً ما يفرّق بينهما في كتابه فيقول في أبي صالح الأبهري قال لي أبو بكر الصالحي. ثم قال وقد قال القاضي أبو الوليد الباجي أن الصالحي غير الأبهري. فقال الصالحي مجهول وناقشه في ذلك. كان من الفقهاء النظار المحققين.

ترتيب المدارك ج 6 ص 193

ج 7 ص 73

.969

ـ أبو جعفر الأبهري = محمد بن عبدالله الأبهري.

ـ أبي: (أبو المنذر) بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري المدني. من كبار الصحابة وأحد جامعي القرآن. توفي 20 على الأرجح.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 398

102 ـ 570 ـ 776 ـ 793 ـ 794.

ـ الأبياني: أبو العباس بن أحمد التونسي.

ـ أحمد (أبو حامد) بن محمد بن أحمد الإسفرائيني. ولد 344 وتوفي 406. له كثير من المصنفات والتلاميذ.

وفيات الأعيان ج 1 ص 57

طبقات الأسنوي ج 1 ص 57

.874

ـ أحمد (أبو سعيد) بن محمد بن زيد القزويني. تفقه بالأبهري. كان زاهداً عالماً بالحديث. له كتاب المعتمد في الخلان نحو 100 جزء. وكتاب الإتحاف في مسائل الخلاف. توفي نيف وتسعين وثلاثمائة.

ترتيب المدارك ج 7 ص 73/ 74
شجرة النور الزكية ص 103

.969

ـ أحمد (أبو مصعب) بن أبي بكر القاسم ابن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني. فقيه صدوق من الطبقة الصغرى من أصحاب مالك روى عنه الموطأ وغيره من قوله وتفقه بأصحابه وروى عن مالك والمغيرة وابن دينار وغيرهم. وأخرج له الشيخان. وله كتاب في قول مالك وتولى قضاء المدينة. نشر مؤخراً الموطأ بروايته. توفي 242 بالمدينة عن 90 سنة.

عياض: المدارك ج 3 ص 347
مالك بن أنس: الموطأ برواية أبي مصعب: مقدمة التحقيق

503 ـ 543 ـ 550 ـ 592 ـ 671 ـ 672 ـ 712 ـ 783 ـ 823 ـ 945 ـ 1015 ـ 1151 ـ 1168.

ـ أحمد بن حنبل: (أبو عبدالله) بن محمد بن حنبل بن هلال بن شيبان الشيباني. الإمام المشهور صاحب المسند وغيره. والمعروف بموقفه من فتنة خلق القرآن (ربيع الأول 164 ـ 12 ربيع الأول 241).

أحمد بن حنبل: **العلل ومعرفة الرجال**: مقدمة المحقق

192 ـ 199 ـ 235 ـ 265 ـ 320 ـ 370 ـ **372** ـ **533** ـ 537 ـ 542 ـ 544 ـ 547 ـ 556 ـ 558 ـ 560 ـ 564 ـ 572 ـ **573** ـ **576** ـ **581** ـ 587 ـ 600 ـ 601 ـ 606 ـ 616 ـ 617 ـ 630 ـ 634 ـ 641 ـ **647** ـ **666** ـ **667** ـ 674 ـ 680 ـ 696 ـ 697 ـ 699 ـ 705 ـ 710 ـ 714 ـ 719 ـ 722 ـ 725 ـ 735 ـ 786 ـ 805 ـ 819 ـ 824 ـ 874 ـ 878 ـ 916 ـ 928 ـ 944 ـ 971 ـ 977 ـ 982 ـ 983 ـ 991 ـ 992 ـ 1000 ـ 1005 ـ 1009 ـ 1015 ـ 1019 ـ 1020 ـ 1038 ـ 1056 ـ 1057 ـ 1060 ـ 1062 ـ 1079 ـ 1082 ـ 1083 ـ 1084 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1093 ـ 1100 ـ 1109 ـ 1115 ـ 1118 ـ 1125 ـ 1129 ـ 1137 ـ 1140 ـ 1149 ـ 1150 ـ 1151 ـ 1159 ـ 1162

- 1163 ـ 1167 ـ 1176 ـ 1189 ـ 1122 ـ 1199 ـ 1201.

ـ أحمد (أبو العباس) بن سريج البغدادي شيخ الشافعية في عصره. له الأثر البالغ في نشر الفقه الشافعي. بلغت مصنفاته 400. توفي 306 ببغداد.

وفيات الأعيان ج 1 ص 66

.494

ـ أحمد (أبو عبد الرحمن) بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي. الحافظ الكبير الجامع بين الحديث والفقه. برز في علم الحديث والعلل والرجال. رحل كثيراً في الطلب وشارك البخاري ومسلماً وأبا داود والترمذي في عدد كبير من الشيوخ. فروى عن قتيبة بن سعيد ويونس بن عبد الأعلى. وأخذ القراءة عن أبي شعيب السوسي وأحمد بن نصر النيسابوري.

ألف السنن الكبرى والصغرى وفضائل القرآن وغيرها

الأسنوي: طبقات الشافعية ج 2 ص 480

ابن الجزري: غاية النهاية ج 1 ص 61

النسائي: فضائل القرآن مقدمة التحقيق

262 ـ 278 ـ 389 ـ 816 ـ 823 ـ 940 ـ 941 ـ 945 ـ 1015 ـ 1022 ـ 1025 ـ 1061 ـ 1168.

ـ أحمد (أبو الحسين) بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب، المشهور بابن فارس الرازي. إمام في اللغة والنحو وكثير من العلوم ابتدأ شافعياً ثم صار مالكياً. له تآليف مفيدة منها مقاييس اللغة والجمل والصاحب وله شعر رائق. توفي 395 بالري.

الري: الفهرست 364 (التونسية)

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 163

ابن فارس: معجم مقاييس اللغة

.287

ـ أحمد (أبو جعفر) بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي. إمام فقيه ثقة. صحب خاله المزني وتفقه به ثم صار حنفياً. له تآليف منها معاني الآثار وبيان مشكل الآثار والعقيدة. ولد 229 ـ توفي 321.

ابن قطلوبغا: تاج التراجم 100.

النديم: الفهرست 260. طبع طهران

405 ـ 617 ـ 1200.

ـ أحمد (أبو العباس) بن محمد الطيالسي من كبار أئمة البغداديين. من الطبقة الرابعة.

الديباج: ص 44

ترتيب المدارك ج 5 ص 49

1008.

ـ أحمد (أبو جعفر) بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحاس النحوي المصري. فاضل ألف كتباً عديدة. توفي 338.

وفيات الأعيان: ج 1 ص 99 ـ 100

المقفى: ج 1 ص 713 ـ 715

546.

ـ أحمد بن المعذل: (أبو الفضل) بن المعذل بالذال الفقيه المتكلم النظار سمع من عبد الملك بن الماجشون وتفقه به جماعة منهم القاضي إسماعيل.

شجرة النور الزكية ص 64

455 ـ 456.

ـ أحمد (أبو جعفر) بن نصر الداودي الأسدي الطرابلسي عده صاحب الشجرة من الطبقة التاسعة من مالكية إفريقية. تعلم وحده وكان مؤلفاً مجيداً. له شرح على الموطأ والنصيحة شرح البخاري. توفي 402 بتلمسان.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 165

قارن مخلوف: الشجرة 110. حيث حدد وفاته بـ 440

344 ـ 346 ـ 445 ـ 456 ـ 545 ـ 553 ـ 562 ـ 730 ـ 780 ـ 878.

ـ أحمد (أبو العباس) بن يحيى بن يسار الشيباني ـ مولاهم ـ المعروف بثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة والحديث. من أشهر كتبه كتاب الفصيح ـ والمجالس. (200 ـ جمادى الأولى 291).

ثعلب: المجالس مقدمة المحقق.

212 ـ 553 ـ 1022.

ـ الأحنف بن قيس: (أبو بحر) بن قيس بن معاوية بن حصين التميمي السعدي البصري. اسمه الضحاك وقيل صخر. مخضرم من سادات التابعين. ثقة. أخرج له البخاري في الإيمان والزكاة. توفي 67 بالكوفة.

الدارقطني: ذكر أسماء التابعين ج 1 ص 77

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 415

971 ـ 1164.

ـ آدم = أبو البشر.

ـ إسحق: (أبو يعقوب) بن أحمد بن عبدالله الرازي من كبار أصحاب القاضي إسماعيل. كان فقيهاً عالماً زاهداً عابداً.

المدارك ج 6 ص 17

206.

ـ إسحق بن راهوية: (أبو محمد) بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي بن راهوية المروزي فقيه حافظ مجتهد. قرين أحمد بن حنبل. توفي 238.

تقريب التهذيب ص 126

547 ـ 556 ـ 558 ـ 564 ـ 1091.

ـ ابن إسحق = محمد ابن إسحق.

ـ إسحق: (أبو يعقوب) بن عيسى بن نجيح المعروف بابن الطباع من أصحاب مالك. توفي 214 ـ 215.

المدارك ج 2 ص 420

544 ـ 558 ـ 581 ـ 600 ـ 611 ـ 642 ـ 666 ـ 674 ـ 696 ـ 710 ـ 714 ـ 722 ـ 725 ـ 786 ـ 874 ـ 971 ـ 1009 ـ 1015 ـ 1038 ـ 1058 ـ 1084 ـ 1093 ـ 1100 ـ 1129 ـ 1131 ـ 1150 ـ 1151 ـ 1154 ـ 1162 ـ 1165.

ـ أسامة بن زيد: (أبو زيد) بن زيد بن جارثة بن شراحيل بن كعب بن عبد العزي مولى رسول الله ﷺ. أمه بركة أم أيمن حاضنة الرسول: أخرج له البخاري في عدة مواضع. مات في آخر خلافة معاوية.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 399

الإصابة: ج 1 ص 31

.480

ـ أسماء بنت أبي بكر: أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما. أخت أم المؤمنين عائشة زوج الزبير بن العوام. يقال لها ذات النطاقين. أخرج لها البخاري في العلم والنكاح. توفيت بمكة سنة 73.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 212

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1279

.1166 ـ 1123 ـ 480

ـ أسماء بنت عميس الخثعمية. صحابية. زوجة جعفر بن أبي طالب. هاجرت معه إلى الحبشة. تزوج بها أبو بكر الصديق بعد استشهاده ثم تزوج بها علي بن أبي طالب.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 212

.1125

ـ إسماعيل (أبو إسحق) بن إسحق القاضي. من بيت آل حماد بن زيد إمام علامة حافظ قارىء به تفقه المالكية من أهل العراق. وانتشر المذهب. له تآليف كثيرة (200 ـ 284).

مخلوف: شجرة النور ص 65

207 ـ 208 ـ 453 ـ 460 ـ 463 ـ 468 ـ 469 ـ 697 ـ 714 ـ 817 ـ 828 ـ 829 ـ 889 ـ 1008 ـ 1124 ـ 1128 ـ 1178.

ـ إسماعيل (أبو محمد) بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي القرشي مولاهم الكوفي. محدث عالم بالتفسير. توفي 127.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 2 ص 23

.774

ـ إسماعيل (أبو عتبة) بن عياش بن سليم العنسي بن نوني الحمصي. صدوق في روايته عن أهل بلده مخلّط في غيرهم. من الطبقة الثامنة. مات 181.

تقريب التهذيب ص 142

.849 ـ 651

ـ إسماعيل (أبو إبراهيم) بن يحيى بن إسماعيل المزني المصري. من كبار أصحاب الشافعي إمام ورع زاهد. نظار له آراء استقل بها في المذهب. له تصانيف. (175 ـ 264).

الأسنوي: طبقات الشافعية ج 1 ص 34

397 ـ 641 ـ 667 ـ 670 ـ 674 ـ 748 ـ 780 ـ 837 ـ 910 ـ 916 ـ 928 ـ 1041 ـ 1042 ـ 1062 ـ 1084.

ـ الأسود (أبو عبد الرحمن) بن يزيد بن قيس ابن عمرو النخعي الكوفي تابعي. أخرج له البخاري في مواضع من صحيحه. توفي 95.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 396

598 ـ 720 ـ 726 ـ 806 ـ 929 ـ 1082.

ـ أسيد بن الحضير: أسيد (أبو يحيى) بن حضير بن سماك بن عتيك الأنصاري الأشهلي. أحد النقباء ليلة العقبة أخرج له البخاري في عدة مواضع. توفي سنة 20 وصلى عليه عمر بن الخطاب.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 408

الإصابة: ج 1 ص 49

674 ـ 1162 ـ 1163.

ـ أشهب: (أبو عمر) بن عبد العزيز بن داود بن إبراهيم القيسي العامري الجعدي اسمه مسكين وأشهب لقب له. من أهل مصر. من الطبقة الوسطى من أصحاب مالك. روى عنه وعن الليث والفضيل بن عياض وروى عنه جماعة منهم سحنون بن سعيد. (140 ـ 204 مصر).

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 307

140 ـ 280 ـ 291 ـ 312 ـ 320 ـ 344 ـ 372 ـ 393 ـ 389 ـ 415 ـ 418 ـ 421 ـ 422 ـ 453 ـ 455 ـ 467 ـ 472 ـ 473 ـ 476 ـ 477 ـ 478 ـ 479 ـ 491 ـ 496 ـ 509 ـ 517 ـ 518 ـ 526 ـ 527 ـ 544 ـ 547 ـ 551 ـ 574 ـ 576 ـ 594 ـ 608 ـ 611 ـ 612 ـ 618 ـ 627 ـ 628 ـ 629 ـ 634 ـ 639 ـ 648 ـ 654 ـ 655 ـ 661 ـ 671 ـ 672 ـ 673 ـ 674 ـ 681 ـ 685 ـ 686 ـ 696 ـ 697 ـ 698 ـ 714 ـ 716 ـ 717 ـ 719 ـ 723 ـ 729 ـ 732 ـ 733 ـ 734 ـ 740 ـ 741 ـ 760 ـ 763 ـ 767 ـ 772 ـ 777 ـ 781 ـ 798 ـ 799 ـ 801 ـ 818 ـ 829 ـ 831 ـ 833 ـ 834 ـ 840

ـ 842 ـ 843 ـ 846 ـ 847 ـ 856 ـ 857 ـ 858 ـ 859 ـ 868 ـ 869 ـ 872 ـ 875
ـ 889 ـ 904 ـ 906 ـ 907 ـ 911 ـ 955 ـ 957 ـ 958 ـ 963 ـ 964 ـ 965 ـ 968
ـ 972 ـ 981 ـ 983 ـ 986 ـ 987 ـ 991 ـ 997 ـ 1001 ـ 1002 ـ 1008 ـ 1014
ـ 1016 ـ 1017 ـ 1018 ـ 1019 ـ 1029 ـ 1030 ـ 1031 ـ 1037 ـ 1045 ـ 1046
ـ 1047 ـ 1048 ـ 1049 ـ 1052 ـ 1053 ـ 1054 ـ 1058 ـ 1059 ـ 1064 ـ 1067
ـ 1068 ـ 1069 ـ 1073 ـ 1081 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1096 ـ 1099 ـ 1100 ـ 1107
ـ 1111 ـ 1114 ـ 1115 ـ 1116 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1121 ـ 1122 ـ 1123 ـ 1126
ـ 1128 ـ 1130 ـ 1131 ـ 1132 ـ 1136 ـ 1137 ـ 1141 ـ 1142 ـ 1145 ـ 1150
ـ 1151 ـ 1152 ـ 1153 ـ 1160 ـ 1161 ـ 1162 ـ 1164 ـ 1168 ـ 1174 ـ 1182
ـ 1189 ـ 1190 ـ 1192 ـ 1193 ـ 1194 ـ 1199 ـ 1209.

ـ أصبغ: (أبو عبدالله) بن الفرج بن سعيد بن نافع المصري الإمام الثقة الفقيه المحدث. سمع ابن القاسم وأشهب وابن وهب. روى عنه الذهبي والبخاري وأبو حاتم الرازي. مات بمصر سنة 150 ـ 225.

شجرة النور الزكية ص 6

وفيات الأعيان ج 1 ص 240

294 ـ 318 ـ 329 ـ 330 ـ 362 ـ 421 ـ 471 ـ 472 ـ 473 ـ 478 ـ 491 ـ 608
ـ 684 ـ 714 ـ 752 ـ 775 ـ 779 ـ 780 ـ 784 ـ 822 ـ 831 ـ 841 ـ 844 ـ 845
ـ 921 ـ 971 ـ 972 ـ 991 ـ 993 ـ 1007 ـ 1008 ـ 1017 ـ 1031 ـ 1037 ـ 1067
ـ 1068 ـ 1076 ـ 1097 ـ 1098 ـ 1103 ـ 1106 ـ 1110 ـ 1119 ـ 1135 ـ 1139
ـ 1141 ـ 1145 ـ 1151 ـ 1190 ـ 1193.

ـ الإصطخري = الحسن بن أحمد بن يزيد.

ـ الأصمعي = عبد الملك الأصمعي.

ـ الأصيلي = انظر عبدالله بن إبراهيم.

ـ الأعمش = سليمان بن مهران.

ـ أنس (أبو حمزة) بن مالك بن النضر النجاري الخزرجي. صحابي أنصاري خادم رسول الله ﷺ من حين قدم المدينة إلى أن توفي. (10 قبل الهجرة ـ 91 بالبصرة).

ابن قتيبة: المعارف ص 308

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 390

181 ـ 558 ـ 559 ـ 566 ـ 569 ـ 572 ـ 581 ـ 600 ـ 603 ـ 630 ـ 654 ـ 674 ـ 675 ـ 685 ـ 695 ـ 699 ـ 714 ـ 726 ـ 776 ـ 830 ـ 831 ـ 832 ـ 844 ـ 850 ـ 871 ـ 884 ـ 900 ـ 921 ـ 929 ـ 947 ـ 989 ـ 991 ـ 992 ـ 1004 ـ 1015 ـ 1070 ـ 1082 ـ 1102 ـ 1106 ـ 1148 ـ 1165.

ـ الأوزاعي = عبد الرحمان أبو عمرو بن عمر.

ـ ابن أبي أوفى = عبدالله بن أبي أوفى.

ـ ابن أيمن = محمد بن عبد الملك بن أيمن.

ـ أبو أيوب = خالد أبو أيوب.

ـ أيوب: (أبو صالح) بن سليمان المعافري القرطبي الحافظ. سمع من العتبي وابن مزين. توفي 301.

شجرة النور الزكية ص 85

920.

ـ أيوب (أبو بكر) بن أبي تيمية ـ كيسان ـ السختياني العنزي مولاهم البصري. حافظ ثبت حجة في الحديث فقيه. (68 ـ 131).

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 385

920 ـ 1161 ـ 1162.

ـ إياس: (أبو إمامة) البلوي حليف بني حارثة. وقيل عبدالله بن ثعلبة. وقيل ثعلبة بن عبدالله صحابي روي عنه أحاديث.

تقريب التهذيب ص 1114

776 ـ 1066 ـ 1089.

ـ ب ـ

ـ ابن بحينة = عبدالله بن مالك بن قشر.

ـ البخاري = محمد بن إسماعيل.

ـ البراء: (أبو عمارة) بن عازب بن الحارث بن عُمارة الحارثي الأنصاري. صحابي. نزل بالكوفة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 437
الإصابة: ج 1 ص 142
549 ـ 559 ـ 1093 ـ 1107 ـ 1148.

ـ البرقي = عبدالله بن إسماعيل.
ـ بريدة: بن الحصيب بن عبدالله الأسلمي. صحابي. غزا مع رسول الله ﷺ 16 غزوة. قال ابن سعد توفي 63.
الإصابة: ج 1 ص 146
الإستيعاب: ج 1 ص 173
386.

ـ بسرة: بنت صفوان. صحابية سكنت المدينة. عدها ابن حزم من رواة الأحد عشر حديثاً.
مسلم: الطبقات ج 1 ص 214
ابن حزم: جوامع السيرة ص 285
191 ـ 192.

ـ أبو بشر الدولابي = محمد بن أحمد بن حماد بن سعد الدولابي.
ـ بشر (أبو عمر) بن عمر الزهراني الأزدي البصري. صدوق. أخرج له البخاري.
الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 422
1031.

ـ أبو بصرة = خميل بن عبد الرحمن.
ـ أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصاري المدني قاضيها من قبل عمر بن العزيز. تابعي ثقة. أخرج له مالك والبخاري. توفي 120.
الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1255
797.

ـ أبو بكر الصالحي = أبو بكر بن علوية الأبهري.
ـ أبو بكر الصديق = عبدالله بن عثمان.
ـ أبو بكر الصيرفي = محمد بن عبدالله.
ـ أبو بكر الباقلاني = محمد أبو بكر بن الطيب.

ـ بكر بن عبدالله: المزني البصري ثقة جليل من الطبقة الثالثة. توفي 106.

تقريب التهذيب ص 195

.1149

ـ أبو بكرة الصحابي = نفيع (أبو بكرة) ابن مسروح.

ـ ابن بكير = محمد بن أحمد بن عبدالله.

ـ بلال بن رباح الحبشي المؤذن صحابي لزم النبي ﷺ وشهد معه المشاهد كلها وكان خازنه. مات بالشام في خلافة عمر.

الإصابة ج 1 ص 165

437 ـ 438 ـ 441 ـ 727 ـ 809 ـ 878.

ـ ت ـ

ـ الترمذي = محمد بن عيسى.

ـ تميم الداري: (أبو رقية) بن أوس من بني الدار بن هانىء من لخم من اليمن. قدم على رسول الله ﷺ في وفد من قومه سنة تسع فأسلموا.

ابن قتيبة: المعارف 291

مسلم: الطبقات ج 1 ص 191

809 ـ 947.

ـ ث ـ

ـ ثعلب = أحمد بن يحيـى بن يسار الشيباني.

ـ أبو ثعلبة الخشني صحابيّ اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً. فقيل جُرهم. وقيل جُرثم. وفي اسم أبيه على الأربعة عشر قولاً. سكن الشام وكان أحد المبايعين تحت الشجرة. توفي بعهد معاوية سنة 75

الإصابة ج 4 ص: 30

.231

ـ ثعلبة (أبو يحيـى) بن أبي مالك القُرظي المدني. تابعي اختلف في رؤيته النبي ﷺ وإمام مسجد بني قريظة. قدم أبوه من اليمن فتزوج امرأة من قريظة فعرف بهم.

الدارقطني: ذكر أسماء التابعين
الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 451
تقريب التهذيب ص 188
الإصابة ج 1 ص 201

.1003

ـ ثمامة = ثمامة بن أثال بن نعمان بن سلمة الحنفي اليمامي. حديث إسلامه في البخاري. صحابي.

الإصابة: ج 1 ص 203

208

ـ أبو ثور = إبراهيم بن خالد.
ـ الثوري = سفيان الثوري.

- ج -

ـ جابر (أبو الشعثاء) بن زيد اليُحمدي مولاهم الجوْفي تابعي بصري ثقة فقيه أخرج له الشيخان. توفي 93.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 457

.1149

ـ جابر بن يزيد الجعفي تابعي عدّه ابن قتيبة من غلاة الرافضة. توفي 128.

ابن قتيبة: المعارف 480

.675

ـ جابر (أبو عبدالله) بن سمرة بن جنادة بن جندب بن رئاب بن حجيرة بن سواءة السوائي. صحابي ابن صحابي. توفي بالكوفة في خلافة عبد الملك بن مروان.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 456
ابن قتيبة: المعارف 305
الإصابة ج 1 ص 212

.1080 ـ 549

ـ جابر (أبو عبدالله) بن عبدالله بن عمرو بن حرام السلمي الأنصاري المدني من فقهاء الصحابة ومن أواخرهم موتا بالمدينة. توفي سنة 78 عن 94 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 455

ابن قتيبة: المعارف 307

الإصابة ج 1 ص 213

198 ـ 493 ـ 546 ـ 674 ـ 926 ـ 940 ـ 962 ـ 1071 ـ 1082 ـ 1085 ـ 1086 ـ 1148 ـ 1149 ـ 1153 ـ 1167.

ـ جبريل: الملك الموكل بالوحي.

385 ـ 391 ـ 392 ـ 393 ـ 395 ـ 399 ـ 412 ـ 413 ـ 416 ـ 466 ـ 494 ـ 545 ـ 590 ـ 807 ـ 833.

ابن جبير = سعيد بن جبير.

ـ جرهد: (أبو عبد الرحمن) بن خويلد بن بجرة بن عبد ياليل الأسلمي صحابي. مات في آخر خلافة يزيد.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 496

الإصابة ج 1 ص 231

470.

ـ ابن جريج = عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج.

ـ ابن جرير الطبري = محمد بن جرير الطبري.

ـ جرير بن عبدالله البجلي: جرير (أبو عمر) بن عبدالله البجلي. بعثه النبي ﷺ إلى ذي الخلصة فهدمها نزل الكوفة. توفي 54.

ابن قتيبة: المعارف 292

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 458

الإصابة ج 1 ص 232

583 ـ 669.

ـ جعفر (أبو عبدالله) بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم. ابن عم رسول الله ﷺ. هاجر الهجرتين. واستشهد في غزوة مؤتة.

الباجي: التعديل والتجريح: ج 1 ص 452

.1019

- ابن الجلاب = عبيد الله بن الحسين.

- جندب (أبو ذر) بن جنادة بن قيس بن عمرو بن مليل بن صغير بن حرام بن غفار الغفاري. من كبار الصحابة وأقدمهم إسلاماً. يقال أسلم بعد ثلاثة وقيل أربعة واستقر ببلده. ثم قدم على الرسول ﷺ بعد الخندق وصحبه إلى أن مات. مات بالربذة سنة 31/32 في خلافة سيدنا عثمان.

الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية 646
الإصابة ج 4 - ص 62/64

.812 - 726

- ابن جني: عثمان بن جني.
- أبو جهل = عمرو بن هشام.
- ابن الجهم = محمد بن الجهم.
- ابن الجوهري.
.1087

- ح -

- ابن الحارث = محمد بن الحارث.

- الحارث بن حلزة بن بكر بن وائل من قبيلة ربيعة بن نزار. صاحب المعلقة. وضرب به المثل في الفخر. فقيل أفخر من الحارث بن حلزة. قيل عمّر 150 سنة
شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها. الشنقيطي

.428

- الحارث بن ربيعة: بن زيد بن عوف بن عامر الذهلي يلقب الكلح. شهد الفتوح.
الإصابة ج 1 ص 369

.929

- الحارث (أبو واقد) بن عوف الليثي. صحابي قديم الإسلام شهد بدراً. عند غير ابن حجر.

وكان يحمل لواء قبيلة بني ليث يوم الفتح وحنين. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة وعدّ له أربعة وعشرون حديثاً. توفي 68 بمكة عن 75 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 512
مسلم: الطبقات ج 1 ص 150
ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 282

.1080

- أبو حازم = سلمة بن دينار.
- ابن أبي حازم = عبد العزيز بن أبي حازم.
- ابن حبيب = عبد الملك بن حبيب.
- الحجاج (أبو محمد) بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتّب بن مالك ابن كعب الثقفي. ولي عدة ولايات أشهرها العراق لعبد الملك بن مروان حيث امتدت عشرين سنة إلى أن توفي فمهدها وذلل أهلها. وكان يعلم القرآن بالطائف في شبابه. توفي سنة 95 بواسط.

ابن قتيبة: المعارف 895 ـ 398 ـ 548

151 ـ 685 ـ 1080.

- حذيفة بن اليمان: (أبو عبدالله) بن جابر العبسي الصحابي الأنصاري بالحلف في بني عبد الأشهل. توفي بالكوفة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه. وبعد بيعة علي كرم الله وجهه بأربعين يوماً سنة 36.

ابن قتيبة: المعارف 263
الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 540.
الإصابة ج 1 ص 318
700 ـ 900 ـ 1042 ـ 1070 ـ 1072 ـ 1082 ـ 1091 ـ 1149.

- الحسن (أبو علي) بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي النحوي إمام وقته في النحو. أخذ عن الزجاج وابن السراج وابن دريد وعلي الأخفش وروى القراءة على ابن مجاهد. وعنه علي الدقاق وعبدالله القزاز: 288 ـ 377.

النديم: الفهرست 890 (ط تونس)
الفارسي: الحجة للقراء السبعة مقدمة التحقيق

وفيات الأعيان ج 2 ص 80/ 82

.152

ـ الحسن (أبو سعيد) بن أحمد بن يزيد بن الفضل الإصطخري شافعي. نظير بن سريج. ولي القضاء والحسبة. من كتبه أدب القضاء. توفي 328.

وفيات الأعيان ج 1 ص 357

الموسوعة الفقهية ج 1 ص 341

.488

ـ الحسن (أبو سعيد) بن أبي الحسن يسار البصري. مولى الأنصار من كبار التابعين العالم العابد الزاهد قاضي البصرة. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر بن الخطاب وتوفي 110.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 482

310 ـ 504 ـ 556 ـ 591 ـ 600 ـ 603 ـ 606 ـ 617 ـ 630 ـ 631 ـ 641 ـ 647 ـ 660 ـ 695 ـ 714 ـ 719 ـ 748 ـ 876 ـ 916 ـ 945 ـ 946 ـ 948 ـ 954 ـ 978 ـ 1004 ـ 1009 ـ 1018 ـ 1019 ـ 1022 ـ 1031 ـ 1044 ـ 1050 ـ 1071 ـ 1084 ـ 1100 ـ 1118 ـ 1129 ـ 1131 ـ 1149 ـ 1153 ـ 1161 ـ 1163 ـ 1168 ـ 1170 ـ 1185 ـ 1187 ـ 1188 ـ 1194 ـ 1196.

ـ الحسن بن صالح بن حي الهمداني الثوري. محدث ابن محدث ثقتان. توفي 169.

الدارقطني: ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ج 2 ص 51

533 ـ 573 ـ 633 ـ 617 ـ 696 ـ 962.

ـ الحسن بن علي: هو سبط رسول الله ﷺ وابن علي بن أبي طالب من فاطمة بنت رسول الله ﷺ. ذكره ملئت به كتب الطبقات والتاريخ. حقن الله على يديه دماء المسلمين. توفي سنة 50.

انظر مثلاً وفيات الأعيان ج 2 ص 65

590 ـ 1153 ـ 1195 ـ 1198.

ـ أبو الحسن القابسي = علي بن محمد القابسي.

ـ الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب. سبط رسول الله ﷺ وريحانته ولد بعد

الحسن ـ أقل من سنة ـ وقتل بكربلاء يوم عاشوراء سنة 61 .

الإصابة ج 1 ص 332/335

1195 ـ 1197

ـ حفصة (أم المؤمنين رضي الله عنها) بنت عمر الخطاب بن نفيل. تزوجها رسول الله ﷺ بعد أم المؤمنين عائشة باثنين وعشرين شهراً في شعبان على رأس ثلاثين شهراً من الهجرة بعد بدر وقبل أحد وهي شقيقة عبدالله بن عمر أمهما زينب بنت مظعون أخت عثمان. ولدت قبل البعثة بخمس سنوات. وتوفيت 45 بالمدينة.

الدمياطي: نساء رسول الله ﷺ 49

774.

ـ الحكم: لعله أبو اليمان الحكم ابن نافع البهراني. ولد سنة 138. وتوفي سنة 222.

العبر ج 1 ص 348

الأعلام ج 2 ص 267

1086.

ـ حماد (أبو إسماعيل) ابن أبي سليمان مسلم الأشعري مولاهم الكوفي. فقيه صدوق رمي بالإرجاء. مات سنة 120.

تقريب التهذيب ص 269

ابن قتيبة: المعارف 464

545 ـ 802 ـ 1071 ـ 1086.

ـ حمديس: بن إبراهيم بن أبي محرز اللخمي. فقيه ثقة قفصي نزل مصر. سمع ابن عبدوس وابن عبد الحكم. له اختصار للمدونة. توفي 299 بمصر.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 342

972.

ـ حمزة: (أبو عمارة) بن حبيب بن عمارة المعروف بالزيات. أحد القراء السبعة. توفي 156.

تقريب التهذيب ص 271

وفيات الأعيان ج 2 ص 216

568.

ـ حمزة: (أبو عمارة وأبو يعلى) بن عبد المطلب بن هاشم الملقب بأسد الله وأسد رسوله. عم الرسول ﷺ وأخوه من الرضاعة أرضعتهما ثُويبة. أسلم في السنة الثانية من البعثة. وشهد بدراً حيث أبلى بلاءً مشهوراً. ثم شهد أحداً فاستشهد فيها حيث اغتاله وحشي الحبشي.

الخزرجي: تخريج الدلالات 350

الإصابة ج 1 ص 353/ 354

1186 ـ 1192.

ـ حميد: (أبو عبد الرحمن) بن عبد الرحمن بن عوف. تابعي ثقة روى عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري. وعنه الزهري وابن أبي مليكة. توفي 105 بالمدينة وعمر 73.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 504

699.

ـ أبو حميد الساعدي = عبد الرحمن بن سعد.

ـ الحميدي = عبدالله بن الزبير بن عيسى.

ـ حنظلة بن أبي عامر بن صيفي بن مالك بن الأوس بن حارثة الأنصاري المعروف بغسيل الملائكة. استشهد بغزوة أحد.

الإصابة ج 1 ص 360/ 361

1189.

ـ أبو حنيفة = النعمان بن ثابت.

ـ خ ـ

ـ خارجة (أبو زيد) بن زيد بن ثابت الأنصاري النجاري تابعي ثقة أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. أخرج له الشيخان. توفي 99 بالمدينة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 560

1204 ـ 1205.

ـ خالد (أبو أيوب) بن زيد بن كليب بن ثعلبة الأنصاري النجاري. شهد العقبة وبدراً وما بعدها. ونزل عليه النبي ﷺ لما قدم المدينة. توفي بعد سنة 50.

الإصابة ج 1 ص 405

777 ـ 809.

ـ خالد (أبو سليمان) بن الوليد بن المغيرة من بني مخزوم. خالته أم المؤمنين ميمونة ولبابة الكبرى زوجة العباس وأم الفضل وعبدالله وغيرهم. أسلم سنة 8 حمى المسلمين يوم مؤتة، وافتتح عامة الشام. توفي 21 بحمص.

ابن قتيبة: المعارف 267

987.

ـ خميل (أبو بصرة) بن عبد الرحمن بضم أوله مصغراً مقبول من الثالثة.

تقريب التهذيب 302

1013.

ـ ابن خويز منداد = محمد بن أحمد بن عبدالله.

ـ د ـ

ـ الدارقطني = علي بن عمر بن أحمد.

ـ داود (النبي): أحد أنبياء بني إسرائيل.

794 ـ 795 ـ 807 ـ 809 ـ 810.

ـ أبو داود = سليمان بن الأشعث.

ـ داود (أبو سليمان) بن علي بن خلف الأصبهاني. الملقب بالظاهري نسبة إلى الفكرة الأساسية التي قام عليها مذهبه وهي التمسك بظاهر النص ونفي القياس غير الجلي. إمام مجتهد صاحب مذهب. ولد بالكوفة 202 ـ وتوفي ببغداد 270.

كحالة: معجم المؤلفين ج 4 ص 139

وفيات الأعيان ج 2 ص 255

149 ـ 151 ـ 191 ـ 194 ـ 205 ـ 245 ـ 264 ـ 315 ـ 330 ـ 332 ـ 365 ـ 494 ـ 534 ـ 542 ـ 547 ـ 556 ـ 567 ـ 600 ـ 601 ـ 670 ـ 705 ـ 725 ـ 731 ـ 748 ـ 874 ـ 884 ـ 931 ـ 932 ـ 944 ـ 947 ـ 976 ـ 978 ـ 1022 ـ 1051 ـ 1062 ـ 1066 ـ 1084.

ـ الداودي = أحمد بن نصر.
ـ أبو دجانة = سماك بن خرشة.
ـ أبو الدرداء = عويمر بن زيد بن قيس.
ـ ابن درستوية = عبدالله بن جعفر.
ـ ابن أبي ذئب = محمد بن عبد الرحمن.
ـ أبو ذر = جندب بن جنادة.
ـ ذكوان (أبو صالح) السمان الزيات من الطبقة الوسطى من التابعين. أقام بالمدينة وتوفي بها 101 هـ.

708 ـ 709 ـ 710 ـ 722.

ـ ذكوان: أبو عمرو مولى عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها. تابعي ثقة روى عن مولاته وعن ابن أبي مليكة. توفي أيام الحرة سنة 63.

الباجي: التعديل والتجريح ج 1 ص 562
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 133

682.

ـ ذو اليدين = عمير بن عبد عمرو.
ـ رباح: رباح مولى أم سلمة. روى له النسائي والبارودي والطبراني.

الإصابة ج 1 ص 502

595 ـ 658.

ـ الرازي = إسحق بن أحمد.
ـ رافع (أبو عبدالله) بن خديج بن رافع بن عدي بن يزيد بن جثيم بن حارثة بن الحارث الحارثي الأوسي. صحابي من الأنصار. توفي بالمدينة 74.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 575.
ابن قتيبة: المعارف 306

842 ـ 1082.

ـ ربيعة (أبو عثمان) بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى المنكدر التيمي المدني المعروف بربيعة الرأي. المحدث الحافظ الثقة الفقيه أحد شيوخ مالك بن أنس. روى عن أنس بن مالك

والقاسم بن محمد وغيرهما وعنه مالك ابن أنس وسليمان بن بلال. أخرج له الستة. توفي 36.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 573.
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 136
ابن قتيبة: المعارف 496

245 ـ 307 ـ 502 ـ 600 ـ 735 ـ 870 ـ 916 ـ 962 ـ 989 ـ 990 ـ 1132 ـ 1151.

ـ أبو رُهم = كلثوم بن حصين.
ـ ابن رواحة = عبدالله بن رواحة.

ـ ز ـ

ـ زبان (أبو عمرو) بن العلاء بن عمار بن العريان... بن خزاعي بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم التميمي المازني البصري. أحد القراء السبعة كان أعلم الناس بالقرآن والعربية مع الصدق والثقة والزهد. سمع أنس بن مالك. وقرأ على الحسن البصري والأعرج وابن جبير وعاصم وغيرهم وقرأ عليه الكثير. والرواية عنه في القراءة والنحو واللغة والشعر كثيرة. ولد بمكة 68 ـ وتوفي بالكوفة 154.

ابن الجزري: غاية النهاية ج 1 ص 288

.568

ـ الزبير (أبو عبدالله) بن العوام بن خويلد بن أسد عبد العزي بن قصي. حواري رسول الله ﷺ وابن عمته صفية وابن أخ أم المؤمنين خديجة وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد أصحاب الشورى. قتل يوم الجمل سنة 36.

الإصابة ج 1 ص 245 ـ 246

.1166 ـ 1019

ـ زفر: (أبو الهذيل) بن الهذيل بن قيس العنبري البصري. أصله أصبهاني صاحب أبي حنيفة. وأقيس أصحابه حسب شهادته. وثقه ابن معين وأبو نعيم. ولي قضاء البصرة (110 ـ 158).
ابن قطلوبغا: تاج التراجم 169
ابن قتيبة: المعارف 496

.1038 ـ 964

ـ زكرياء (النبي): نبي من أنبياء بني إسرائيل. ﴿يا زكرياء إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبلُ سمياً﴾ [سورة مريم، آية: 7].
445.

ـ زكرياء (أبو يحيى) بن يحيى بن إبراهيم بن عبدالله أبو يحيى الوقار مصري من موالي قريش. اختص بابن وهب وتفقه به. وروى عن ابن القاسم وأشهب وغيرهم. قدم إفريقية سنة 205 وسمع عليه بها. ثم رجع إلى مصر. طعن في روايته. توفي 254 بمصر.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 368

442 ـ 740 ـ 795.

ـ ابن أبي زمنين = محمد بن عبدالله بن أبي زمنين.

ـ زهير الكلبي: زهير بن جناب بن هبل الكلبي من بني كنانة بن بكر خطيب قضاعة وشاعرها وبطلها. ووافدها إلى الملوك. معمّر.

ابن الأثير ج 1 ص 178

الأعلام: ج 3 ص 51

546.

ـ أبو زيد = عبد الرحمن بن إبراهيم القرطبي.

ـ أبو زياد = علي أبو الحسن بن زياد التونسي.

ـ زياد بن أبيه: (أبو المغيرة) بن أبي سفيان. قيل أمه أسماء بنت الأعور وقيل سمية بنت أبي بكرة. وفي صحة أبوّته خلاف. ولذلك لقبوه بابن أبيه وبابن سمية. وأقر معاوية بأخوته لاستجلابه إليه. وكان من الدهاة الأشداء البلغاء. ولد عام الفتح بالطائف ومات بالكوفة سنة 53 والياً عليها وعلى البصرة.

ابن قتيبة: المعارف 346

1080.

ـ زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الخزرجي. الصحابي الجليل. استصغر يوم أحد وشهد الخندق. وغزا مع النبي ﷺ سبع عشرة غزوة. ت بالكوفة سنة 66.

الإصابة ج 1 ص 560

1007 ـ 1093 ـ 1149.

ـ زيد (أبو أسامة) بن أسلم العدوي المدني بالولاء. أبوه أسلم من سبي عين التمر مولى عمر بن الخطاب من جلة الموالي علماً وديناً وثقة. وزيد أحد شيوخ مالك بن أنس من الثقاة العلماء العباد. روى عن ابن عمر وعطاء بن يسار والأعرج. وعنه مالك والثوري...

ابن عبد البر: التمهيد ج 3 ص 240

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 581

.331

ـ زيد بن بشر: بن زيد بن عبد الرحمن الأزدي. سمع ابن القاسم وابن وهب وأشهب. كان كريم النفس كثير التواضع حسن الأدب. عده ابن شعبان فيمن لقي مالكاً. توفي بتونس سنة 242.

المدارك ج 4 ص 98 ـ 101

.990 ـ 978 ـ 961 ـ 950

ـ أبو زيد: ذكر الترمذي أنه مجهول.

انظر الأصل ص 243

.971 ـ 958 ـ 243

ـ زيد (أبو أسامة) بن حارثة بن شراحيل... بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبي. مولى رسول الله ﷺ وزوج حاضنته أم أيمن. اشترته أم المؤمنين خديجة وأهدته له ﷺ وهو ابن ثمان سنين فأعتقه وتبناه قبل نزول القرآن بالمنع وزوجه حاضنته. وكان من أوائل من أسلم. استشهد سنة 8 في غزوة مؤتة حيث أمره ﷺ على الجيش.

ابن قتيبة: المعارف 144

الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية 521

.1019

ـ زيد (أبو طلحة) بن سهل بن الأسود النجاري الخزرجي شهد العقبة وبدراً. كان من الرّماة الشجعان. اختلف في سنة وفاته بين سنة 31 و 51.

الإستيعاب ج 4 ص 113

.267

ـ زيد (أبو سعيد) الضحاك بن ثابت... بن مالك بن النجار الأنصاري النجاري الخزرجي.

صحابي من كتاب الوحي وأحد فقهاء الصحابة وأفرضهم وأحد الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله ﷺ وكتب المصحف لأبي بكر. ثم اختار عثمان حرفه فكتب من جمعهم إليه المصحف المتداول اليوم. توفي 51 بالمدينة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 579

الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية 171

ابن قتيبة: المعارف 260

401 ـ 404 ـ 698 ـ 726 ـ 793 ـ 1070 ـ 1083 ـ 1148 ـ 1163.

زيد بن عاصم بن كعب النجاري المازني الأنصاري. شهد العقبة وبدراً وأحداً.

الإصابة ج 2 ص 307 ـ 568

148 ـ 158.

زيد بن عمر بن الخطاب: أمه أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ. مات من غير عقب وصلى عليه أخوه عبدالله.

ابن قتيبة: المعارف 188

1191 ـ 1202.

ـ س ـ

ـ سالم (أبو عمر) بن عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي المدني. تابعي أحد الفقهاء السبعة بالمدينة روى عن أبيه وأبي هريرة وعنه الزهري ونافع وغيرهم. أخرج له الستة. توفي 106 بالمدينة وصلى عليه هشام بن عبد الملك.

ابن قتيبة: المعارف 186

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1123

547 ـ 551 ـ 851 ـ 1164 ـ 1165 ـ 1167.

ـ السائب (أبو يزيد) بن يزيد الكندي يعرف بابن أخت النمر. صحابي ابن صحابي. روى عن النبي ﷺ وعن عثمان بن عفان والعلاء بن الحضرمي وصحابة آخرين وعنه الزهري وغيره.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1146

997.

ـ سحنون = عبد السلام بن سعيد.

ـ السدي = إسماعيل بن عبد الرحمن.

ـ ابن سريج = أحمد بن سريج.

ـ سعد بن خيثمة بن الحارث بن مالك. . . ابن أسلم بن امرىء القيس بن مالك بن الأوس. صحابي من نقباء الأوس الثلاثة الذين شهدوا على قومهم في العقبة. وهو ممن نزل عنده الرسول ﷺ بقباء في هجرته إلى المدينة. واستشهد ببدر.

ابن هشام: السيرة ج 1 ص 444ـ456 ـ 478 ـ 493 ـ 690 ـ 707

.962

ـ سعد (أبو إسحق) بن معاذ بن النعمان بن امرىء القيس بن زيد بن عبد الأشهل الأوسي الأشهلي المدني. صحابي أنصاري أسلم على يد مصعب بن عمير بالمدينة وصاحب راية الأنصار يوم بدر والمتكلم باسم الأنصار في ذلك اليوم. توفي سنة 5 بعد قريظة.

ابن هشام: السيرة ج 1 ص 435

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1100

.1189 ـ 1163

ـ سعد (أبو سعيد) بن مالك بن سنان الأنصاري الخدري. صحابي. روى عنه ابن عمر وجابر ابن عبدالله وغيرهم. توفي سنة 74.

ابن قتيبة: المعارف 268

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1100

565 ـ 573 ـ 577 ـ 600 ـ 605 ـ 631 ـ 640 ـ 642 ـ 813 ـ 1054 ـ 1070 ـ 1081 ـ 1083 ـ 1165 ـ 1167.

ـ سعد (أبو إسحق) بن أبي وقّاص مالك بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة. من كبار الصحابة وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد أصحاب الشورى كان مجاب الدعوة وعمره سبع عشرة سنة ومات ابن أربع وسبعين وهو آخر العشرة موتاً. توفي 55.

الإصابة ج 2 ص 33

ابن قتيبة: المعارف 241

الباجي: التعديل والتجريح: ج 3 ص 1099

558 ـ 600 ـ 777 ـ 900 ـ 1119 ـ 1121 ـ 1124 ـ 1138 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1201.

ـ سعيد (أبو عبدالله) بن جبير بن هشام مولى بني والبة بن الحارث الأسدي الكوفي. تابعي ثقة ورع فقيه أخرج له الشيخان. قتله الحجاج سنة 94 وعمره 49.

ابن قتيبة: المعارف 445

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1075

تقريب التهذيب 375

547 ـ 630 ـ 660 ـ 783 ـ 884 ـ 916 ـ 1084 ـ 1115 ـ 1162 ـ 1164 ـ 1165 ـ 1177.

ـ أبو سعيد الخدري = سعد بن مالك الخدري.

ـ سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل العدوي. أحد العشرة المشهود لهم بالجنة. توفي بالعقيق سنة 50 أو 51 أو 52.

الإصابة ج 2 ص 46

1034 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1201.

ـ سعيد بن العاص: بن سعيد بن العاص القرشي الأموي. له تسع سنين يوم انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى. كان فصيحاً. ندبه عثمان لكتابة المصحف. توفي سنة 53.

الإصابة ج 2 ص 47 ـ 48

1042 ـ 1072 ـ 1195.

ـ سعيد (أبو محمد) بن عبد العزيز التنوخي الدمشقي فقيه دمشق في عصره. الحافظ الحجة. قال الإمام أحمد ليس بالشام أصح حديثاً منه. ولد سنة 90 وتوفي سنة 167.

الأعلام ج 2 ص 97

774.

ـ سعيد (أبو محمد) بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المدني. من كبار التابعين الحفاظ الفقهاء مع الورع. من أعلم الناس بأقضية الرسول ﷺ وصاحبيه حتى كان عبدالله بن عمر يسأله عن أقضية أبيه. أخرج له كل أصحاب الكتب المعتمدة. ولد لثلاث سنين بقيت من خلافة عمر 94.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1081

ابن قتيبة: المعارف 437

305 ـ 431 ـ 502 ـ 503 ـ 504 ـ 656 ـ 694 ـ 695 ـ 722 ـ 806 ـ 850 ـ 851 ـ 852 ـ 916 ـ 951 ـ 1001 ـ 1070 ـ 1080 ـ 1110 ـ 1118 ـ 1129 ـ 1185 ـ 1187 ـ 1188 ـ 1191 ـ 1196.

ـ سفيان (أبو عبدالله) بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي. والثوري نسبة إلى ثور بن عبد مناة بن أد بن طانجة بن إلياس بن مضر الحافظ الثقة المشهور (97 ـ 161).

ابن قتيبة: المعارف 497

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1138

504 ـ 544 ـ 556 ـ 557 ـ 564 ـ 572 ـ 573 ـ 577 ـ 581 ـ 587 ـ 600 ـ 617 ـ 641 ـ 651 ـ 666 ـ 680 ـ 686 ـ 722 ـ 725 ـ 783 ـ 786 ـ 884 ـ 909 ـ 916 ـ 948 ـ 986 ـ 1000 ـ 1009 ـ 1015 ـ 1031 ـ 1061 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1087 ـ 1091 ـ 1096 ـ 1115 1125 ـ 1154 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1165 ـ 1168 ـ 1170.

ـ سفيان (أبو محمد) بن عيينة بن أبي عمران الكوفي الهلالي مولاهم سكن مكة. من أتباع التابعين محدث مشهور معروف اجتمع بأصحاب المذاهب الأربعة وتتلمذ عليه الشافعي وابن حنبل. ولد 107 بالكوفة ـ توفي 198 بمكة.

ابن عيينة: التفسير المقدمة 115

ابن قتيبة: المعارف 506

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1136

.1165

ـ ابن السكيت = يعقوب بن إسحق.

ـ سلمان (أبو عبدالله) ويعرف بسلمان الخير وسلمان الفارسي. صحابي أصله من فارس. كان يطلب دين الله ويقرأ الكتب ويتبع من يرجو ذلك عنده حتى أفضى إلى رسول الله ﷺ وهداه الله للإسلام. وكان مسترقاً ليهود بالمدينة فكاتبهم وأدى النبي كتابته وعتق. وهو الذي أشار بحفر الخندق في غزوة الخندق. توفي 35 بالمدائن.

الخزاعي: تخريج الدلالات 88

ابن قتيبة : المعارف 270
الباجي : التعديل والتجريح ج 3 ص 1133

651 ـ 700 ـ 801 .

ـ سلمة (أبو حازم) بن دينار الأعرج المدني القاضي مولى الأسود بن سفيان. فقيه عابد من الخامسة. مات في خلافة المنصور.

تقريب التهذيب ص 399

681 ـ 686.

ـ أم سلمة = هند بنت أمية.

ـ أبو سلمة بن عبد الأسود = لعله الزوج الأول لأم سلمة : 877 .

ـ أبو سلمة بن عبد الرحمن = عبدالله بن عبد الرحمن.

ـ سليك بن عمرو الغطفاني بضم السين كما في المشارق. وهو الذي أمره النبي ﷺ بتحية المسجد من على المنبر يوم الجمعة.

الخطيب البغدادي : الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة 376

1010 .

ـ سليمان (أبو الوليد) بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي. الفقيه النظار المحدث القاضي. أخذ بالأندلس عن ابن أبي رهم ومكي بن أبي طالب وابن القبري خاله وخلف الرحوي وجماعة ثم رحل إلى المشرق سنة 426 ومكث في رحلته 13 سنة فأخذ عن أبي ذر الهروي بمكة وسمع من المطوعي وابن محرز وجماعة وببغداد تفقه بأبي الطيب الطبري وأبي إسحق الشيرازي والصيمري وأخذ عن الخطيب البغدادي وغير هؤلاء. وأخذ عنه أبو عمر بن عبد البر وله مع ابن حزم الظاهري مناظرات مشهورة. ألف عدة كتب منها المنتقى شرح للموطأ والتعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح وغير ذلك 403 بيطليوس جـ 474 بالمرية.

ابن فرحون : الديباج ج 1 ص 377

377 ـ 379 ـ 380 ـ 531 ـ 785 ـ 889 ـ 958 ـ 959 ـ 1153.

ـ سليمان (أبو أيوب) بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث المدني. أحد الفقهاء السبعة بالمدينة

ومن الأئمة في الفقه والحديث ثقة مأمون فاضل عابد. أدرك عدداً من الصحابة وروى عنهم كعائشة وابن عباس وأبي هريرة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. تولى السوق بالمدينة لعمر بن عبد العزيز. توفي 107 عن 73 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1120

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 157

.710

ـ سليمان (أبو داود) بن الأشعث بن إسحق بن بشير بن شداد بن عمرو بن عمران السجستاني. الإمام المحدث الحافظ صاحب كتاب «السنن». رحل وأخذ عن كثيرٍ أشهرهم ابن حنبل وابن معين وروى عنه كثير منهم الترمذي والنسائي صاحبا السنن. 202 ـ 275 بالبصرة.

الآجري: سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني ـ مقدمة التحقيق.

494 ـ 1022 ـ 1165 ـ 1166.

ـ سليمان (أبو محمد) بن مهران الأعمش الأسدي الكاهلي مولاهم الكوفي إمام جليل في الحديث والقراءات. (60 ـ 148).

ابن قتيبة: المعارف 489

ابن الجزري: غاية النهاية ج 1 ص 315

951

ـ سِماك (أبو دُجانة) بن خَرَشة الخزرجي البياضي أخو بني ساعدة. صحابي أنصاري من الأبطال الشجعان. شارك في بدر وأبلى فيها، وفي أحد أبلى وقاتل بسيف رسول الله ﷺ وثبت وترّس على رسول الله ﷺ. وأبلى في معركة اليمامة حتى استشهد فيها سنة 12.

ابن هشام السيرة ج 1 ص 695 ـ 696

ج 2 ص 66 ـ 68

69 ـ 82

100 ـ 128

192 ـ 601

الواقدي: كتاب الردة 129 ـ 130 ـ 133

.1200

ـ سمرة (أبو عبد الرحمن) بن جندب الفزاري حليف الأنصار. صحابي شهد أحداً وهو صغير ولي البصرة ثم نزل الكوفة ومات بها. روى عنه الحسن البصري وأبو رجاء وابن بريدة. توفي سنة بضع وستين.

ابن قتيبة: المعارف 305

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1149

.1015

ـ سمرة ـ أو أوس ـ (أبو محذورة) بن مِعْيَر بن لوْذان بن سعد بن جمح. صحابي ولاه الرسول ﷺ الأذان بمكة لما سمعه يحكي الأذان فأعجبه صوته وذلك منصرفه من حنين. وقد أسلم يومئذ. وتوارثه بعد ولده إلى أن انقرضوا أيام الرشيد توفي بمكة 59.

الخزرجي: تخريج الدلالات 115

.670 ـ 435

ـ ابن سنجر = محمّد بن عبدالله بن سنجر.

ـ سهل (أبو ثابت) بن حُنيْف بن واهب بن العكيم بن ثعلبة الأنصاري الأوسي البدري. روى عن النبي ﷺ وعنه ابنه أبو أمامة وابن أبي ليلى وغيرهم. شهد صفين مع علي. توفي 38 وصلى عليه.

ابن قتيبة: المعارف 291

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1130

.1167 ـ 1149

ـ سهل (أبو العباس) بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة الساعدي الأنصاري المدني. روى عن النبي ﷺ وعنه الزهري وابناه حازم وعباس. آخر الصحابة موتا بالمدينة. توفي 88 أو 91.

ابن قتيبة: المعارف 341

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1131

.878

ـ سهيل بن بيضاء = سهيل بن وهب بن ربيعة بن هلال بن مالك بن ضبة بن الحارث بن فهر القرشي الفهري وبيضاء لقب أمه دعد بنت جحدم. صحابي أسلم قديماً وهاجر الهجرتين وشهد بدراً وغيرها. توفي 9 بالمدينة وصلى عليه النبي ﷺ بالمسجد.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 225

ابن حجر : تعجيل المنفعة 170

.1124 ـ 1123

ـ ش ـ

ـ الشافعي = أبو عبد الرحمن الشّافعي.

ـ الشافعي = محمد بن إدريس الشافعي.

ـ ابن شبرمة = عبدالله بن شبرمة.

ـ ابن شبلون = عبد الخالق بن خلف.

ـ شداد بن الهاد ـ أسامة بن عمرو ـ الليثي. صحابي شهد الخندق وسكن المدينة ثم تحول إلى الكوفة.

مسلم : الطبقات ج 1 ص 153

ابن قتيبة : المعارف 282

.1186

ـ شريح : شريح (أبو أمية) بن الحارث الكندي من كبار التابعين. أقام قاضياً على الكوفة 75 سنة لم يتعطل فيها إلا ثلاثة سنوات. فطن ذكي عاقل رصين. توفي 87.

وفيات الأعيان ج 2 ص 460 ـ 463

.630

ـ ابن شعبان = محمد بن القاسم بن شعبان.

ـ الشعبي = عامر بن شراحيل.

ـ ابن شهاب الزهري = محمد بن مسلم.

ـ أبو شيبة = إبراهيم بن أبي بكر.

ـ الشيخ أبو محمد = عبدالله بن أبي زيد.

ـ ص ـ

ـ أبو صالح : 708 ـ 709 ـ 710.

ـ ابن صالح = عبدالله بن صالح.

ـ صالح مولى التؤمة : صالح (أبو عبدالله) بن أبي صالح ـ نبهان ـ مولى التؤمة المدني. والتؤمة

هي بنت أمية بن خلف الجمحي. تابعي له أحاديث قليلة آخر عمره كانوا يهابون حديثه. توفي 125 بالمدينة.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 259

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 784

.1124 ـ 698

ـ ابن أبي صفرة = المهلب بن أحمد.

ـ صفوان بن عسال المرادي صحابي نزل الكوفة.

تقريب التهذيب ص 445

.81

ـ صفية بنت عبد المطلب: عمة رسول الله ﷺ وشقيقة حمزة. كانت زوجاً للحارث بن حرب بن أمية بن عبد شمس ثم تزوجت بعده العوام بن خويلد ابن أسد فولدت له أبناء منهم الزبير. اتفقت المصادر على إسلامها دون أخواتها. توفيت 20 بالمدينة في خلافة عمر.

ابن قتيبة: المعارف 128

ابن فارس: سيرة النبي ﷺ 94

.1192

ـ صهيب: (أبو يحيى) بن سنان بن مالك. صحابي بدري. كان مسترقاً لعبدالله بن جُدعان. توفي 38 بالمدينة عن 70 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 264

مسلم: الطبقات ج 1 ص 146

.1196

ـ ض ـ

ـ الضحاك (أبو القاسم) بن مزاحم. كان معلماً. أقام بخراسان. توفي 102.

ابن قتيبة: المعارف 457

.1115 ـ 591

ـ ط ـ

ـ طارق (أبو عبدالله) بن شهاب الأحمسي البجلي الكوفي. رأى النبي ﷺ وروى عنه مرسلاً. فهو صحابي بالرؤية تابعي الرواية. أخرج له البخاري ووثقه يحيى بن معين. توفي 83.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 287

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 606

944 ـ 945.

ـ طاوس (أبو عبد الرحمن) بن كيسان الهمذاني اليماني اليماني بالولاء. تابعي روى عن أبي هريرة وابن عمر وابن عباس وغيرهم. وعنه الزهري وابن دينار وغيرهم. توفي 105.

ابن قتيبة: المعارف 455

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 607

303 ـ 304 ـ 560 ـ 783 ـ 1006 ـ 1015 ـ 1044 ـ 1134.

ـ أبو طالب = عبد مناف بن عبد المطلب.

ـ الطبري = إبراهيم بن إسحق الطبري.

ـ الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة.

ـ طلحة: (أبو محمد) بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي. يعرف بطلحة الخير وطلحة الفياض. صحابي من المهاجرين الأولين. ومن العشرة المبشرين بالجنة، وأحد أصحاب الشورى. ثبت مع الرسول ﷺ يوم أحد ووقاه بيده فشلت. توفي 36 في وقعة الجمل.

ابن قتيبة: المعارف 228

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 601

الخزاعي: تخريج الدلالات 446

1201.

ـ أبو طلحة = زيد بن سهل.

ـ طلق: (أبو محمد) بن غنام بن طلق بن معاوية النخعي الكوفي. أخرج له البخاري والأربعة. توفي 211.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 608
191 ـ 192.

ـ أبو الطيب عبد المنعم = عبد المنعم بن إبراهيم الكندي.

ـ ع ـ

ـ عائشة: (أم عبدالله) بنت أبي بكر ـ عبدالله ـ ابن أبي قحافة ـ عثمان ـ بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، القرشية التيمية، أم المؤمنين. أمها أم رومان. تزوجها الرسول ﷺ بمكة سنة 10 من النبوة. ودخل بها في المدينة بعد الهجرة بثمانية أشهر. وهي البكر الوحيدة التي تزوجها وتوفي عنها وهي بنت 18 سنة، روى عنها خلق من الصحابة والتابعين أحاديث بلغت 2210. توفيت في رمضان 58 بالمدينة وصلى عليها أبو هريرة.

الدمياطي: نساء رسول الله ﷺ 45
الزركشي: الإصابة 37
187 ـ 196 ـ 205 ـ 214 ـ 253 ـ 254 ـ 258 ـ 266 ـ 332 ـ 344 ـ 403 ـ 405 ـ 451 ـ 481 ـ 545 ـ 560 ـ 565 ـ 595 ـ 651 ـ 671 ـ 673 ـ 675 ـ 682 ـ 773 ـ 778 ـ 785 ـ 786 ـ 810 ـ 815 ـ 823 ـ 849 ـ 870 ـ 872 ـ 876 ـ 882 ـ 890 ـ 891 ـ 893 ـ 898 ـ 899 ـ 900 ـ 916 ـ 926 ـ 974 ـ 1019 ـ 1023 ـ 1070 ـ 1071 ـ 1072 ـ 1093 ـ 1094 ـ 1095 ـ 1099 ـ 1121 ـ 1123 ـ 1124 ـ 1125 ـ 1139 ـ 1140 ـ 1142 ـ 1143 ـ 1164 ـ 1166 ـ 1171 ـ 1201.

ـ عامر (أبو عبيدة) بن عبدالله بن الجراح بن هلال بن أهيب بن ضبة بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة القرشي الفهري. غلبت عليه كنيته. من كبار الصحابة وفضلائهم وأهل السابقة منهم. شهد بدراً والمشاهد كلّها. وسماه الرسول ﷺ «أمين هذه الأمّة» وشهد له بالجنّة. وكان أهتم لسقوط ثنيتيه بنزعه بهما حلقتي المغفر اللّتين دخلتا في وجهه ﷺ يوم أحد. ولاه عمر الشام بعد عزل خالد. توفّي سنة 18 في طاعون عمواس بفلسطين.

ابن قتيبة: المعارف 247
الخزرجي: تخريج الدلالات ص 371

الباجي: التعديل والتجريح ج 3ص987

987 ـ 1019 ـ 1182.

ـ عباد بن تميم بن زيد بن عاصم الأنصاري المازني المدني. تابعي ثقة أخرج له الشيخان. روى عنه الزهري.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 926

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 254

1102.

ـ عبادة (أبو الوليد) بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر بن ثعلبة بن غنْم الأنصاري الخزري. صحابي من النقباء شهد العقبة الأولى والثانية وبدراً والمشاهد كلها. بعثه عمر إلى الشام قاضياً ومعلماً. توفي 34 بفلسطين عن 72 سنة.

ابن هشام: السيرة ج 1 ص 431

الخزرجي: تخريج الدلالات 66

ابن قتيبة: المعارف 255

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 932

363 ـ 787 ـ 1089.

ـ ابن عبدوس = محمد بن إبراهيم بن عبدوس بن بشير.

ـ أبو العباس الإبياني = عبدالله بن أحمد التونسي.

ـ أبو العباس الطيالسي = أحمد بن محمد الطيالسي.

ـ أبو عبيدة = معمر بن المثنى.

ـ عبد بن أبي أوفى = علقمة بن خالد.

ـ عبد الحق (أبو محمد) بن محمد بن هارون السهمي القرشي الصقلي. الإمام الفقيه الحافظ النظار المتفنن. تفقه بأبي عمران الفاسي وابن الأجدابي وشيوخ صقلية وحج فلقي القاضي عبد الوهاب وأبا ذر الهروي وحج في كبره فلقي إمام الحرمين بمكة سنة 450. له تآليف مفيدة. توفي 466.

مخلوف: شجرة النور 116

613 ـ 679 ـ 699 ـ 712 ـ 844 ـ 845 ـ 883 ـ 884 ـ 1086 ـ 1096 ـ 1097 ـ 1098 ـ 1111.

ـ عبد الحميد (أبو محمد) بن محمد القيرواني المعروف بابن الصائغ. الإمام المحقق الفهامة الحافظ العلامة الجيد الفكر القوي العارضة. تفقه بابن محرز وأبي إسحق التونسي والسيوري وجماعة وبه تفقّه الإمام المازري وحسان البربري وأبو بكر بن عطية. تولى الإفتاء. له تعليق مهم على المدونة. توفي 486 بسوسة.

مخلوف: شجرة النور 117

373 ـ 499 ـ 503 ـ 751.

ـ هو عبد الخالق (أبو القاسم) بن خلف بن سعيد بن شبلون القيرواني. العالم الجليل. ألف كتاب المقصد 40 جزءاً. توفي 391.

شجرة النور الزكية ص 97

638.

ـ عبد الرحمٰن (أبو زيد) بن إبراهيم بن عيسى بن يحيـى القرطبي صاحب الثمانية عالم فقيه ثقة. غلبت عليه كنيته ت 58.

المدارك ج 4 ص 57/ 258

259.

ـ عبد الرحمن «أبو عيسى» بن أبي ليلى يسار بن بلال تابعي روي عن علي بن أبي طالب وسهل بن حنين والبراء بن عازب وغيرهم وعنه مجاهد وجماعة. أخرج له الشيخان وأصحاب السنن وأحمد.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 881

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 212

572 ـ 600 ـ 874.

ـ عبد الرحمن (أبو حميد) بن سعد بن المنذر الساعدي. صحابي. أخرج له البخاري. توفي آخر خلافة معاوية.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 151

الباجي: التعديل والتجريح: ج 2 ص 859

551 ـ 561 ـ 589 ـ 1082.

ـ أبو عبد الرحمن الشافعي.

731.

- عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية شهد الجمل مع عائشة.
ابن قتيبة: المعارف 283
.1182

- عبد الرحمن (أبو عمرو) بن عمر بن محمّد الأوزاعي المحدّث المجتهد الفصيح الورع. إمام أهل الشام. قيل أجاب في سبعين ألف مسألة. ولد ببعلبك سنة 88 وتوفي 157 بمدينة بيروت.

وفيات الأعيان ج 3 ص 127/128
العبر ج 1 ص 227
243 ـ 264 ـ 317 ـ 598 ـ 600 ـ 611 ـ 612 ـ 630 ـ 654 ـ 674 ـ 686 ـ 705 ـ 719 ـ 722 ـ 747 ـ 774 ـ 884 ـ 916 ـ 954 ـ 962 ـ 1000 ـ 1003 ـ 1006 ـ 1010 ـ 1013 ـ 1015 ـ 1027 ـ 1035 ـ 1052 ـ 1060 ـ 1061 ـ 1075 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1089 ـ 1112 ـ 1116 ـ 1125 ـ 1129 ـ 1142 ـ 1161 ـ 1162 ـ 1165 ـ 1173 ـ 1196.

- عبد الرحمن بن عوف: الصحابي الجليل أحد العشرة المبشرين بالجنة. توفي 32.
تقريب التهذيب ص 594
1162 ـ 1163.

- عبد الرحمن (أبو سعيد) بن مهدي بن حسان العنبري الأزدي ـ مولاهم ـ البصري الحافظ الثقة الورع الصدوق. لازم مالكاً وتفقه به وأخذ عنه الفقه وعلم الرجال. وسمع السفيانيين والحمادين وشعبة وشريكا وغيرهم. وعنه ابن وهب وابن حنبل وابن المديني وابنا أبي شيبة وجماعة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. (135 ـ 198).
عياض: المدارك ج 3 ص 202
الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 865
550 ـ 1108.

- عبد الرحمن بن يغوث. لم أجده بهذا الإسم. ولعله عبد الرحمن بن يعقوب الحرقي. أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي ومالك في الموطأ وأحمد بن حنبل.
.900

ـ عبد الخالق (أبو القاسم) بن خلف بن سعيد بن شبلون القيرواني إمام عالم جليل فقيه فاضل. كان المعتمد في الفقه بالقيروان بعد ابن أبي زيد. توفي 391.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 22

مخلوف: شجرة النور 97

الدباغ: معالم الإيمان ج 3 ص 123

511 ـ 533 ـ 638.

ـ عبد الجليل (أبو القاسم) الصابوني.

261.

.عبد الرحمن ابن القاسم (أبو عبدالله) بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي بالولاء المصري صاحب مالكاً مدة طويلة. وله رواية عنه للموطأ. وحافظ مذهبه في ما وراه عنه سحنون في مسائل المدونة. وهو أفقه الناس بمذهبه. مع الثقة والفضل. روى عن الليث وابن الماجشون ومسلم بن خالد وجماعة وعنه أصبغ وسحنون وابن المواز. وخرج عنه البخاري (128 ـ 191 بمصر).

عياض: المدارك ج 3 ص 244

139 ـ 165 ـ 166 ـ 180 ـ 193 ـ 300 ـ 317 ـ 344 ـ 346 ـ 347 ـ 397 ـ 414 ـ 415 ـ 417 ـ 421 ـ 422 ـ 423 ـ 424 ـ 472 ـ 473 ـ 476 ـ 479 ـ 481 ـ 492 ـ 521 ـ 525 ـ 526 ـ 527 ـ 531 ـ 534 ـ 549 ـ 550 ـ 561 ـ 603 ـ 605 ـ 607 ـ 608 ـ 618 ـ 621 ـ 627 ـ 628 ـ 629 ـ 636 ـ 638 ـ 639 ـ 642 ـ 655 ـ 672 ـ 673 ـ 681 ـ 684 ـ 716 ـ 717 ـ 718 ـ 720 ـ 723 ـ 743 ـ 744 ـ 745 ـ 750 ـ 752 ـ 760 ـ 763 ـ 764 ـ 765 ـ 766 ـ 779 ـ 781 ـ 782 ـ 783 ـ 787 ـ 798 ـ 799 ـ 800 ـ 802 ـ 803 ـ 806 ـ 818 ـ 819 ـ 821 ـ 829 ـ 837 ـ 844 ـ 848 ـ 850 ـ 854 ـ 856 ـ 857 ـ 862 ـ 865 ـ 866 ـ 868 ـ 877 ـ 878 ـ 879 ـ 883 ـ 885 ـ 903 ـ 907 ـ 908 ـ 911 ـ 914 ـ 915 ـ 918 ـ 919 ـ 921 ـ 922 ـ 924 ـ 925 ـ 932 ـ 947 ـ 958 ـ 960 ـ 964 ـ 969 ـ 972 ـ 973 ـ 974 ـ 975 ـ 976 ـ 979 ـ 980 ـ 986 ـ 991 ـ 992 ـ 993 ـ 994 ـ 996 ـ 1008 ـ 1016 ـ 1017 ـ 1019 ـ 1027 ـ 1028 ـ 1030 ـ 1031 ـ 1036 ـ 1037 ـ 1051 ـ 1053 ـ 1058 ـ 1076 ـ 1078 ـ 1082 ـ 1085 ـ 1088 ـ 1095 ـ 1097 ـ 1103 ـ 1116 ـ 1118

ـ 1126 ـ 1129 ـ 1130 ـ 1132 ـ 1134 ـ 1136 ـ 1138 ـ 1139 ـ 1141 ـ 1142
ـ 1150 ـ 1151 ـ 1152 ـ 1153 ـ 1155 ـ 1158 ـ 1163 ـ 1167 ـ 1168 ـ 1173
ـ 1174 ـ 1179 ـ 1190 ـ 1193 ـ 1195 ـ 1196 ـ 1198.

ـ عبد الرحمن (أبو القاسم) بن علي بن محمد الكناني، المعروف بابن الكاتب القيرواني فقيه مشهور. أخذ عن ابن شبلون وسمع من القابسي. رحل وحج وأخذ عن العلماء توفي 408.

الدباغ: معالم الإيمان ج 1553

شجرة النور الزكية

474 ـ 613 ـ 791 ـ 822 ـ 823.

ـ عبد السلام (أبو سعيد) سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني. العالم الجليل الحافظ الورع صاحب «المدونة» عمدة المذهب المالكي. ولد بالقيروان سنة 160 ورحل إلى المشرق 188 وتولى القضاء 234 وتوفي 240 بالقيروان.

مخلوف: الشجرة 69

192 ـ 196 ـ 232 ـ 241 ـ 295 ـ 362 ـ 421 ـ 422 ـ 477 ـ 478 ـ 479 ـ 481
ـ 496 ـ 499 ـ 506 ـ 507 ـ 509 ـ 528 ـ 552 ـ 621 ـ 639 ـ 642 ـ 654 ـ 668
ـ 671 ـ 672 ـ 676 ـ 681 ـ 684 ـ 686 ـ 689 ـ 701 ـ 702 ـ 713 ـ 720 ـ 723
ـ 724 ـ 729 ـ 731 ـ 750 ـ 752 ـ 764 ـ 765 ـ 767 ـ 773 ـ 775 ـ 776 ـ 777
ـ 798 ـ 825 ـ 833 ـ 834 ـ 835 ـ 847 ـ 853 ـ 857 ـ 858 ـ 866 ـ 873 ـ 874
ـ 893 ـ 904 ـ 906 ـ 907 ـ 911 ـ 912 ـ 913 ـ 914 ـ 915 ـ 916 ـ 921 ـ 922
ـ 937 ـ 949 ـ 958 ـ 963 ـ 964 ـ 973 ـ 974 ـ 975 ـ 979 ـ 981 ـ 982 ـ 983
ـ 987 ـ 991 ـ 993 ـ 994 ـ 996 ـ 997 ـ 1007 ـ 1012 ـ 1031 ـ 1032 ـ 1034
ـ 1037 ـ 1038 ـ 1048 ـ 1049 ـ 1050 ـ 1051 ـ 1055 ـ 1063 ـ 1068 ـ 1083
ـ 1097 ـ 1114 ـ 1121 ـ 1123 ـ 1126 ـ 1127 ـ 1128 ـ 1129 ـ 1130 ـ 1132
ـ 1135 ـ 1136 ـ 1137 ـ 1140 ـ 1141 ـ 1142 ـ 1145 ـ 1157 ـ 1171 ـ 1174
ـ 1175 ـ 1179 ـ 1184 ـ 1190 ـ 1191 ـ 1192 ـ 1195 ـ 1201.

ـ عبد العزيز ابن أبي حازم سلمة بن دينار. صدوق فقيه من الثالثة. توفي سنة 184.
598 ـ 599 ـ 870 ـ 986.

ـ عبد العزيز (أبو عبدالله) بن عبدالله بن أبي سلمة ـ ميمون. التيمي المدني الماجشون. المحدث الفقيه الثقة، روى عن ابن شهاب وابن المنكدر وغيرهم وهو من أقران مالك الذين رووا عنه. وعنه الليث وأبو نعيم وغيرهم. أخرج له البخاري. توفي 164 ببغداد.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 897
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 227
المدارك ج 2 ص 175

149 ـ 162 ـ 285 ـ 292 ـ 331 ـ 395 ـ 418 ـ 445 ـ 595 ـ 598 ـ 599 ـ 603 ـ 617 ـ 634 ـ 635 ـ 724 ـ 733 ـ 836 ـ 850 ـ 862 ـ 876 ـ 954 ـ 975 ـ 976 ـ 1009 ـ 1053 ـ 1095 ـ 1149 ـ 1181.

ـ عبد العزيز (أبو الأصبغ) بن مروان بن الحاكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس. وهو والد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز من زوجته أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب.

ابن قتيبة: المعارف 188 ـ 355

797.

ـ عبدالله (أبو محمد) بن إبراهيم الأصيلي. فقيه محدث أصله من كورة شذونة ورحل به أبوه صغيراً إلى أصيلا من بلاد العدوة فنشأ بها. تفقه بقرطبة ورحل إلى المشرق حيث تنقل إلى عدة عواصم مدة 13 عاماً وحج فروى بمكة عن أبي زيد المروزي صحيح البخاري برواية الفربري. توفي 392.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 433

258 ـ 446 ـ 638.

ـ عبدالله (أبو رافع) بن أبي رافع. أسلم مولى الرسول ﷺ.

ابن قتيبة: المعارف 145
الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 810

1015.

ـ عبدالله (أبو إبراهيم) بن أبي أوفى ـ علقمة ـ الأسلمي الكوفي الضرير صحابي. آخر من مات من الصحابة بالكوفة. توفي 87.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 809

.1082

- عبدالله (الشيخ أبو محمد) بن أبي زيد عبد الرحمن النفزي القيرواني. إمام المالكية في وقته وجامع مذهبه وشارحه. عالم حافظ فصيح القلم مع الصلاح والورع. تفقه بالقيروان ورحل إلى المشرق وأخذ عن جلة من العلماء. له مختصر المدونة والنوادر والزيادات على المدونة والرسالة وغيرها. توفي 386.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 427

137 - 457 - 458 - 499 - 533 - 534 - 625 - 638 - 677 - 678 - 679 - 700 - 712 - 750 - 751 - 752 - 754 - 757 - 782 - 783 - 787 - 799 - 800 - 801 - 916 - 824 - 829 - 844 - 862 - 870 - 878 - 927 - 1008 - 1026 - 1114 - 1117 - 1119 - 1146 - 1147 - 1156 - 1157 - 1158 - 1167.

- عبدالله (أبو العباس) بن أحمد التونسي المعروف بالإبياني. الإمام الفقيه المالكي العمدة. تفقه بيحيى بن عمر وحمديس وابن حارث وجماعة وعنه الأصيلي والقابسي وابن أبي زيد. وجماعة. توفي 352.

مخلوف: شجرة النور الزكية 85

742 - 876 - 913 - 1017.

- عبدالله (أبو محمد) بن إسماعيل البرقي. مات مرابطاً بسوسة. توفي 317.
المدارك ج 6 ص 33

.842

- عبدالله (أبو محمد) بن جعفر بن درستويه بن المرزبان الفسوي الفارسي. عالم فاضل محدث من نحاة البصرة. له عدة تآليف منها «شرح الفصيح» و «كتاب الكتاب». ولد بفسا - وتوفي 347 ببغداد.

النديم: الفهرست 283 - 286

ابن درستويه: كتاب الكتاب: مقدمة التحقيق

553 - 1022.

- عبدالله (أبو صالح) بن صالح بن مسلم الجهني المصري. كاتب الليث. صدوق كثير الغلط.

ثبت في كتابته من العاشرة توفّي 222.

تقريب التهذيب ص 515

.600

ـ عبدالله (أبو عبدالله) بن عبد الحكم بن أعين بن الليث. فقيه صدوق صالح ثقة متحقق بمذهب مالك. إليه أفضت الرواية بمصر بعد أشهب. سمع مالكاً والليث والقعنبي وابن عيينة وغيرهم. وعنه ابن حبيب وابن المواز وابن نمير وبلغ بنوه جاهاً كبيراً وكان صديقاً للشافعي. ألف المختصرات الثلاثة الكبير والأوسط والصغير. وغيرها. ولد بمصر 155 ـ وتوفي بمصر .214

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 419

.885

ـ عبدالله بن أبي بن سلول: رأس المنافقين. توفي في ذي القعدة منصرف رسول الله ﷺ من تبوك سنة 9.

إرشاد الساري ج 2 ص 391

.1137

ـ عبدالله (أبو الحسن) بن الحسين الكرخي. من أيمة الحنفية له رسالة في الأصول معتمدة في المذهب الحنفي.

الموسوعة الفقهية: ج 1 ص 366

.682 ـ 377 ـ 325

ـ عبدالله (أبو خالد) بن رباح الأنصاري المدني. سكن البصرة. وهو تابعي ثقة. توفي 90.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 333

الدارقطني: أسماء التابعين ج 2 ص 131.

.1165

ـ عبدالله بن ربيعة الدمشقي. وقيل يزيد بن ربيعة. مجهول من السادسة.

تقريب التّهذيب ص 505

.1093

- عبدالله بن رواحة بن ثعلبة . . . بن كعب بن الخزرج. الأنصاري الخزرجي. أحد النقباء شهد العقبة وبدراً والمشاهد التي قبل مؤتة واستشهد فيها وهو ثالث من أمّره الرسول ﷺ فيها بعد وفاة زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب. وأحد الشعراء الذين كانوا يردون على الكفر أذاهم. وهو الذي كان يبعثه إلى أهل خيبر خارصا توفي 8 في غزوة مؤتة.

الخزاعي: تخريج الدلالات السمعية 212 ـ 213 ـ 220 ـ 221 ـ 222.

332 ـ 1019.

- عبدالله (أبو بكر وأبو خبيب) بن الزبير بن العوام. أمه أسماء ذات النطاقين بنت أبي بكر الصديق. وهو أول مولود ولد بالمدينة في الإسلام. طلب الخلافة فظفر بالحجاز والعراق واليمن ومصر. وبنى الكعبة وجعل لها بابين. ومكث على ولايته 9 سنين. ثم حاربه الحجاج وحاصره بمكة فأصابته رمية مات منها وله 73 سنة وصلب. روى عن النبي ﷺ وعن أبيه وعن خالته عائشة وعنه أخوه عروة وابنه عامر وثابت البناني وغيرهم.

ابن قتيبة: المعارف 225

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 799

الإصابة ج 2 ص 309/310

560 ـ 600 ـ 641 ـ 660 ـ 999 ـ 1003 ـ 1036 ـ 1080 ـ 1081 ـ 1107.

- عبدالله (أبو بكر) بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله بن حميد. الحميد القرشي المكي. إمام حافظ محدث روى عن الوليد بن مسلم ووكيع وجماعة ولازم ابن عيينة مدة طويلة. وهو ثقة. تفقه بالشافعي وذهب معه إلى مصر. حدث عنه البخاري وتفقه به. توفي 219.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 822

الحميدي: المسند مقدمة التحقيق

549.

- عبدالله (أبو قلابة) بن زيد بن عمرو الجرمي البصري ثقة فاضل كثير الإرسال قال العجلي فيه نصب يسير من الثالثة مات بالشام هارباً من القضاء 104.

تقريب التهذيب 580

1031 ـ 1080.

ـ عبدالله (أبو شبرمة) بن شبرمة الضّبّي. فقيه تولّى قضاء الكوفة لأبي جعفر المنصور.

ابن قتيبة ص 470

.606

ـ عبدالله (أبو العباس) بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف. الصحابى ابن عم رسول الله ﷺ. روى عن النبي ﷺ وعن عمر وأبي طلحة وأسامة وغيرهم وعنه عكرمة وكريب وابن جبير ومجاهد وغيرهم. أخرج له كل أصحاب كتب الحديث المعتمدة. ولد 3 قبل الهجرة. توفي 68 بالطائف.

ابن قتيبة: المعارف 123

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 804

الحميدي: تفسير ابن عباس مقدمة المؤلف

124 ـ 151 ـ 181 ـ 186 ـ 206 ـ 383 ـ 386 ـ 401 ـ 480 ـ 483 ـ 544 ـ 546 ـ 550 ـ 560 ـ 572 ـ 581 ـ 591 ـ 592 ـ 600 ـ 630 ـ 651 ـ 674 ـ 694 ـ 696 ـ 776 ـ 777 ـ 778 ـ 783 ـ 793 ـ 794 ـ 795 ـ 809 ـ 815 ـ 838 ـ 839 ـ 840 ـ 849 ـ 850 ـ 871 ـ 872 ـ 884 ـ 891 ـ 905 ـ 916 ـ 917 ـ 918 ـ 926 ـ 951 ـ 1004 ـ 1036 ـ 1044 ـ 1066 ـ 1070 ـ 1071 ـ 1080 ـ 1081 ـ 1082 ـ 1083 ـ 1084 ـ 1085 ـ 1091 ـ 1093 ـ 1095 ـ 1099 ـ 1100 ـ 1104 ـ 1121 ـ 1122 ـ 1142 ـ 1148 ـ 1153 ـ 1164 ـ 1165 ـ 1180 ـ 1194 ـ 1200.

ـ عبدالله (أبو سلمة) بن عبد الرحمن بن عوف المدني. يعرف بأبي سلمة الفقيه. تابعي ابن صحابي. روى عن أبي هريرة وابن عمر وعائشة وغيرهم وعنه الزهري ويحيى بن سعيد وغيرهم. توفي 104.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 838

ابن قتيبة: المعارف 238

301 ـ 305

ـ عبدالله بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد.

.984

ـ عبدالله (أبو بكر) بن عبيد الله بن أبي مليكة ـ زهير ـ بن عبدالله بن جدعان القرشي التيمي

المكي. تابعي ثقة روى عن ابن عباس وابن عمر وجماعة. وعنه ابن جريج والليث وجماعة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفي 117.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 840

651 ـ 849.

ـ عبدالله (أبو بكر) بن عثمان بن عامر بن كعب القرشي الصديق بن أبي قحافة خليفة رسول الله ﷺ وصاحبه في الغار وصهره ورفيقه في الهجرة. توفي يوم الإثنين جمادى الأولى سنة 18 هـ. وهو ابن 63 سنة.

الإصابة ج 2 ص 341 ـ 344

199 ـ 372 ـ 470 ـ 559 ـ 569 ـ 572 ـ 577 ـ 630 ـ 674 ـ 675 ـ 687 ـ 688 ـ 689 ـ 692 ـ 695 ـ 777 ـ 806 ـ 807 ـ 841 ـ 992 ـ 997 ـ 1070 ـ 1081 ـ 1107 ـ 1125 ـ 1136 ـ 1137 ـ 1138 ـ 1165 ـ 1166.

ـ عبدالله (أبو عبد الرحمن) بن عمر بن الخطاب بن نفيل... ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي العدوي المدني. الصحابي ابن الصحابي. وشقيق أم المؤمنين حفصة أمهما زينب بنت مظعون. أسلم مع أبيه صغيراً بمكة وشهد كل المشاهد بعد بدر وأحد حيث استصغره الرسول ﷺ. روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وبلال وغيرهم وعنه أبناؤه سالم وعبدالله وعبيد الله وحمزة وزيد ومولاه نافع وابن المسيب وغيرهم. أخرج له كل أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفي بمكة 73 عن 84 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 185

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 803

193 ـ 245 ـ 246 ـ 392 ـ 401 ـ 443 ـ 480 ـ 517 ـ 543 ـ 545 ـ 550 ـ 551 ـ 560 ـ 561 ـ 562 ـ 572 ـ 594 ـ 596 ـ 630 ـ 638 ـ 641 ـ 642 ـ 651 ـ 685 ـ 691 ـ 695 ـ 698 ـ 708 ـ 709 ـ 710 ـ 719 ـ 721 ـ 722 ـ 723 ـ 725 ـ 726 ـ 774 ـ 777 ـ 780 ـ 783 ـ 793 ـ 795 ـ 809 ـ 816 ـ 823 ـ 850 ـ 865 ـ 866 ـ 871 ـ 884 ـ 892 ـ 916 ـ 917 ـ 918 ـ 971 ـ 977 ـ 989 ـ 1000 ـ 1004 ـ 1005 ـ 1006 ـ 1010 ـ 1019 ـ 1034 ـ 1045 ـ 1047 ـ 1066 ـ 1070 ـ 1072 ـ 1074 ـ 1082 ـ 1083 ـ 1086 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1129 ـ 1136 ـ 1142 ـ 1148 ـ 1151 ـ 1152 ـ 1153 ـ 1156 ـ 1161 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1166 ـ 1169 ـ 1170

ـ 1172 ـ 1177 ـ 1191 ـ 1197 ـ 1201.

ـ عبدالله بن عمر بن غانم بن شرحبيل. . . ابن ذي رعين، أبو عبد الرحمن، الرعيني القيرواني الفقيه الثبت الثقة الورع القاضي العدل. سمع من مالك وعليه اعتماد، ومن الثوري وأبي يوسف وغيرهم وعنه القعنبي وابن القاسم. وحدّث عنه سحنون. ولي قضاء القيروان سنة 171. ولد 128 وتوفي 190 بالقيروان.

عياض: المدارك ج 3 ص 65

.1130

ـ عبدالله (أبو محمد) بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي السهمي القرشي. صحابي ابن صحابي. أسلم قبل أبيه. روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعنه مسروق والشعبي ومجاهد وعروة وغيرهم. توفي 65 عن 72 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 286

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 806

ـ عبدالله (أبو عون) بن عون بن أرطيان، المزني ـ مولاهم ـ البصري تابعي رأى أنس بن مالك. ثقة مأمون صالح. أخرج له الشيخان. روى عن القاسم بن محمد ونافع وابن سيرين ومجاهد وغيرهم وعنه النضر بن شميل وابن أبي عدي وجماعة. ولد 66 ـ توفي 151.

ابن قتيبة: المعارف 487

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 200

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 843

.1164

ـ عبدالله (أبو عبد الرحمٰن) بن غافق التونسي. سمع من سحنون وزيد بن بشر وابن عبد الحكم. الورع العالم الكريم. قال الشيرازي وكان عليه اعتماد أهل بلده في الفتوى ولد سنة 204. ت 275 أو 277.

المدارك ج 4 ص 397 / 400

.717

ـ عبدالله (أبو موسى) بن قيس بن سُليم بن حضار بن حرب بن عامر الأشعري. صحابي قدم من

اليمن مع جماعة من قومه الأشعريين، مكة فأسلم ثم رجع إلى أرض قومه ثم رجع مع قومه إلى الرسول ﷺ حين فتح خيبر. كان من أحسن الناس صوتاً بالقرآن وكان من بين الصحابة الذين أفتوا في حياة الرسول. ومثل علياً في قضية التحكيم. أخرجت له الكتب المعتمدة. توفي 44 بالكوفة عن 63 سنة.

الخزرجي: تخريج الدلالات 87

180 ـ 205 ـ 386 ـ 719 ـ 849 ـ 906 ـ 1042 ـ 1070 ـ 1072 ـ 1073.

ـ عبدالله (أبو عمر) بن كيسان مولى أسماء بنت أبي بكر الصديق القرشي التميمي. الطبقة الوسطى من التابعين. ثقة.

تقريب التهذيب ص 538

480.

ـ عبدالله بن مالك ابن القشب جندب بن نضلة. قال البخاري أمه بحينة بنت الحارث بن عبد المطلب. أرخت وفاته بسنة 56.

الإصابة ج 2 ص 364

600 ـ 601 ـ 602 ـ 604.

ـ عبد الله (أبو عبد الرحمن) بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي ـ مولاهم ـ المروزي. أحد الأئمة ثقة ثبت في الحديث حافظ فقيه زاهد شاعر. سمع من ابن أبي ليلى وهشام بن عروة والأعمش ومالك وجماعة. روى عنه ابن مهدي وعبد الرزاق وجماعة. تفقه بمالك والثوري. أخرج له الشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجة. ولد بمرو 118. وتوفي بهيت 181.

عياض: المدارك ج 3 ص 36

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 831

550 ـ 567.

ـ عبدالله (أبو عبد الرحمن) بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فارس بن مخزوم. وعند الباجي فارس مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل. صحابي قديم الإسلام. هاجر الهجرتين. ضمه الرسول إليه فكان يدخل عليه ويخدمه. شهد كل المشاهد. وهو من العشرة المبشرين بالجنة. روي عن النبي ﷺ وعنه مسروق وعلقمة والأسود وغيرهم. كان على قضاء الكوفة وبيت مالها لعمر وصدرا من خلافة عثمان ثم رجع

إلى المدينة. توفي 32 بالمدينة عن بضع وستين سنة.

ابن قتيبة: المعارف 249

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 801

مسلم: الطبقات ج 1 ص 172

الخزرجي: تخريج الدلالات 133

243 ـ 270 ـ 406 ـ 515 ـ 540 ـ 542 ـ 543 ـ 544 ـ 545 ـ 546 ـ 549 ـ 560 ـ 572 ـ 591 ـ 600 ـ 601 ـ 602 ـ 614 ـ 630 ـ 631 ـ 651 ـ 655 ـ 667 ـ 679 ـ 680 ـ 700 ـ 703 ـ 707 ـ 714 ـ 719 ـ 726 ـ 774 ـ 776 ـ 778 ـ 783 ـ 793 ـ 801 ـ 809 ـ 871 ـ 884 ـ 931 ـ 932 ـ 1000 ـ 1003 ـ 1015 ـ 1047 ـ 1060 ـ 1070 ـ 1071 ـ 1074 ـ 1079 ـ 1081 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1149 ـ 1151 ـ 1152 ـ 1153 ـ 1155 ـ 1157 ـ 1158 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1164 ـ 1166.

ـ عبدالله (أبو محمد) بن مسلم بن قتيبة المروزي الدينوري العالم الصادق فيما يرويه المتبحر في اللغة والنحو وغريب القرآن وسعا فيه كان كثير التآليف وكتبه مرغوب فيها. 213 ـ 276 ببغداد.

النديم: الفهرست 347

ابن قتيبة: المعارف ـ مقدمة التحقيق.

ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ـ مقدمة التحقيق

125 ـ 590.

ـ عبدالله (أبو عبد الرحمن) بن مسلمة بن قعنب التميمي الحارثي القعنبي أصله مدني. سكن البصرة. روى عن مالك وشعبة والليث وجماعة وعنه أبو زرعة. وأبو حاتم الرازيان والذهلي وجماعة. له رواية للموطأ. وهو معدود في الفقهاء من أصحاب مالك. أخرج له الشيخان. توفي 220 بمكة.

عياض: المدارك ج 3 ص 198 (ط. مغربية)

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 411

550.

ـ عبدالله (أبو سعيد) بن مغفل بن عبد نُهم المزني البصري. صحابي سكن البصرة. روى عن النبي ﷺ. وعنه بريدة وابن قرة وابن صهبان وغيرهم. توفي بالبصرة آخر خلافة معاوية.

ابن قتيبة : المعارف 297

الباجي : التعديل والتجريح ج 2 ص 802

.572

ـ عبدالله (أبو محمد) بن نافع المخزومي بالولاء المعروف بالصائغ. تفقه بمالك ولازمه نحواً من أربعين سنة. وسماعه مقرون بسماع أشهب في العتبية وروايته في المدونة نفيسة. وله تفسير في الموطأ رواه عنه يحيى بن يحيى. توفي 186 بالمدينة.

عياض : المدارك ج 3 ص 128

340 ـ 341 ـ 514 ـ 542 ـ 556 ـ 558 ـ 574 ـ 586 ـ 587 ـ 638 ـ 645 ـ 686 ـ 777 ـ 846 ـ 911 ـ 919 ـ 960 ـ 976 ـ 1031 ـ 1038 ـ 1058 ـ 1076 ـ 1127 ـ 1176.

ـ عبدالله بن وهب بن سلم القرشي ـ مولاهم ـ الفقيه المحدث الثقة. روى عن مالك وتفقه به وروى عن الليث والسفيانين والماجشون وجماعة من المصريين والحجازيين والعراقيين وقرأ على نافع. وروى عنه أصبغ وسحنون والوقار وابن بكير وجماعة. سماه مالك فقيه مصر. ألف تآليف جليلة منها سماعه من مالك وجامعه الكبير والموطأ. ولد 142 بمصر ـ توفي 197 بمصر.

عياض : المدارك ج 3 ص 228

ابن الجزري : غاية النهاية ج 1 ص 463

الباجي : التعديل والتجريح ج 2 ص 850

193 ـ 213 ـ 456 ـ 465 ـ 549 ـ 550 ـ 551 ـ 574 ـ 594 ـ 677 ـ 679 ـ 683 ـ 697 ـ 720 ـ 728 ـ 734 ـ 735 ـ 763 ـ 792 ـ 795 ـ 820 ـ 842 ـ 857 ـ 889 ـ 944 ـ 945 ـ 950 ـ 984 ـ 1012 ـ 1019 ـ 1027 ـ 1030 ـ 1036 ـ 1038 ـ 1060 ـ 1076 ـ 1082 ـ 1097 ـ 1103 ـ 1111 ـ 1119 ـ 1138 ـ 1168 ـ 1170 ـ 1173 ـ 1174 ـ 1178 ـ 1190 ـ 1195 ـ 1196.

ـ عبد الملك (أبو محمد) بن أبي سليمان ميسرة العرزمي ـ الطبقة الصغرى من التابعين ت ـ بالكوفة ـ سنة 145 هـ.

.480

ـ عبد الملك (أبو مروان) بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي. نشأ بإلبيرة بالأندلس. رحل

سنة 208 فسمع ابن الماجشون ومطرفا وابن أبي أويس وغيرهم ورجع 216 إلى بلده. كان حافظاً للفقه على مذهب مالك وانفرد بالرياسة بعد يحيى بن يحيى. اشتهر بكتابه الواضحة. توفي 238.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 8

165 ـ 166 ـ 241 ـ 279 ـ 280 ـ 300 ـ 371 ـ 372 ـ 389 ـ 390 ـ 393 ـ 398 ـ 399 ـ 414 ـ 431 ـ 442 ـ 445 ـ 446 ـ 456 ـ 461 ـ 464 ـ 466 ـ 471 ـ 480 ـ 481 ـ 491 ـ 497 ـ 505 ـ 506 ـ 529 ـ 559 ـ 594 ـ 621 ـ 626 ـ 640 ـ 647 ـ 648 ـ 654 ـ 655 ـ 671 ـ 672 ـ 673 ـ 679 ـ 681 ـ 683 ـ 684 ـ 685 ـ 692 ـ 698 ـ 699 ـ 701 ـ 703 ـ 713 ـ 725 ـ 732 ـ 733 ـ 734 ـ 741 ـ 742 ـ 745 ـ 750 ـ 752 ـ 764 ـ 765 ـ 787 ـ 792 ـ 795 ـ 796 ـ 798 ـ 799 ـ 800 ـ 801 ـ 816 ـ 819 ـ 822 ـ 824 ـ 825 ـ 827 ـ 831 ـ 841 ـ 842 ـ 843 ـ 847 ـ 850 ـ 851 ـ 852 ـ 856 ـ 857 ـ 859 ـ 860 ـ 866 ـ 871 ـ 872 ـ 874 ـ 877 ـ 879 ـ 891 ـ 903 ـ 907 ـ 911 ـ 919 ـ 926 ـ 928 ـ 929 ـ 932 ـ 937 ـ 941 ـ 948 ـ 949 ـ 957 ـ 961 ـ 978 ـ 980 ـ 981 ـ 983 ـ 984 ـ 987 ـ 991 ـ 993 ـ 996 ـ 997 ـ 998 ـ 999 ـ 1001 ـ 1002 ـ 1006 ـ 1007 ـ 1011 ـ 1012 ـ 1015 ـ 1017 ـ 1025 ـ 1026 ـ 1028 ـ 1029 ـ 1032 ـ 1034 ـ 1035 ـ 1036 ـ 1045 ـ 1046 ـ 1049 ـ 1050 ـ 1051 ـ 1053 ـ 1054 ـ 1059 ـ 1060 ـ 1064 ـ 1065 ـ 1067 ـ 1068 ـ 1074 ـ 1076 ـ 1079 ـ 1080 ـ 1086 ـ 1088 ـ 1089 ـ 1096 ـ 1097 ـ 1098 ـ 1099 ـ 1103 ـ 1104 ـ 1105 ـ 1106 ـ 1110 ـ 1111 ـ 1112 ـ 1114 ـ 1116 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1119 ـ 1120 ـ 1121 ـ 1123 ـ 1126 ـ 1128 ـ 1130 ـ 1131 ـ 1133 ـ 1137 ـ 1138 ـ 1139 ـ 1141 ـ 1142 ـ 1149 ـ 1150 ـ 1152 ـ 1155 ـ 1156 ـ 1157 ـ 1158 ـ 1161 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1164 ـ 1167 ـ 1170 ـ 1173 ـ 1174 ـ 1177 ـ 1181 ـ 1183 ـ 1195 ـ 1198 ـ 1199 ـ 1200 ـ 1201.

ـ عبد الملك (أبو الوليد) بن عبد العزيز بن جريج. إمام في الحديث. روى عن عطاء والزهري ونافع وغيرهم وعنه يحيى القطان وابن وهب وعبد الرزاق. (80 ـ 149).

ابن قتيبة: المعارف 488

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 904

.900

ـ عبد الملك (أبو مروان) بن عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة ـ ميمون بن الماجشون الفقيه ابن الفقيه مفتي أهل المدينة في زمانه مع الفصاحة والفهم. تفقه بأبيه ومالك وابن كنانة وغيرهم. توفي 212 عن بضع وستين سنة.

عياض: المدارك ج 3 ص 136

149 ـ 162 ـ 232 ـ 285 ـ 307 ـ 331 ـ 395 ـ 419 ـ 420 ـ 422 ـ 423 ـ 461 ـ 481 ـ 672 ـ 673 ـ 698 ـ 723 ـ 724 ـ 763 ـ 782 ـ 806 ـ 817 ـ 826 ـ 827 ـ 831 ـ 851 ـ 852 ـ 853 ـ 857 ـ 886 ـ 898 ـ 899 ـ 903 ـ 904 ـ 911 ـ 928 ـ 930 ـ 949 ـ 958 ـ 961 ـ 971 ـ 972 ـ 978 ـ 991 ـ 993 ـ 1007 ـ 1036 ـ 1037 ـ 1043 ـ 1067 ـ 1068 ـ 1076 ـ 1093 ـ 1097 ـ 1104 ـ 1109 ـ 1110 ـ 1128 ـ 1141 ـ 1150 ـ 1163 ـ 1178 ـ 1189 ـ 1197.

ـ عبد الملك (أبو المعالي) بن عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حَيُّوَيَة الطائي السنبسي إمام الحرمين الجويني. إمام جليل عظيم في زمانه في العقيدة وأصول الفقه من أشهر تلاميذه الغزالي. وله بنيت «النظامية» وفوض إليه التدريس بها. وله تآليف مشهورة نشر عدد منها. ومنها: الإرشاد في علم الكلام. والعقيدة النظامية والبرهان في أصول الفقه. 419 ـ 478 بنيسابور.

الأسنوي: طبقات الشافعية ج 1 ص 409

الجويني: الإرشاد مقدمة التحقيق

378 ـ 379 ـ 381 ـ 450 ـ 465 ـ 890 ـ 933.

ـ عبد الملك (أبو سعيد) بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصمع. أدرك جده أصمع النبي ﷺ وأسلم. اللغوي الراوية. الصدوق الثقة. ألف كثيراً. ولد 123. ت 216.

الأصعمي: اشتقاق الأسماء مقدمة التحقيق

.1022

ـ عبد مناف (أبو طالب) بن عبد المطلب. عم الرسول ﷺ شقيق أبيه، أمّه فاطمة بنت عمرو بن عائذ ابن عمران بن مخزوم. وكافله بعد موت جدّه. وحاميه من أذى قريش بعد البعثة. وقد

مات على دين قومه.

.1132

ـ عبد المنعم (أبو الطيب) بن إبراهيم الكندي المعروف بابن بنت خلدون. قيرواني، فقيه. كان له حظ من الحساب والهندسة والعلوم القديمة.

المدارك ج 8 ص 66

.878 ـ 487

ـ عبد بن يزيد = عبدالله بن ربيعة الدمشقي.

ـ أبو عبيد = القاسم بن سلام.

ـ عبيد الله (أبو القاسم) بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري. من كبار شيوخ المالكية بالعراق. صاحب كتاب «التفريع» المشهور تفقه به القاضي عبد الوهاب. توفي 378.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 461

ابن الجلاب: التفريع مقدمة التحقيق

676 ـ 772 ـ 774 ـ 819 ـ 904 ـ 977 ـ 981 ـ 982 ـ 1008 ـ 1144 ـ 1168.

ـ عبيد الله (أبو عبدالله) بن عبدالله بن عتبة بن مسعود الهذلي المدني. تابعي عالم ثقة فقيه مأمون. روى عن ابن عباس وأبي سعيد وأبي هريرة وعائشة وغيرهم وعنه الزهري. ولازمه. وابن كيسان وابن أبي عائشة وغيرهم.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 888

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 221

.1068 ـ 572

ـ عبيدة (أبو عبد الرحيم) بن معتّب الضبّي الكوفي الضّرير. ضعيف اختلط بآخرة من الثّامنة.

التهذيب 655

.815

ـ أبو طالب = عبد مناف بن عبد المطلب.

ـ أبو الطيب عبد المنعم = عبد المنعم بن إبراهيم.

ـ عبيد الله (أبو الحسن) بن المنتاب بن الفضل أبو أيوب البغدادي. قاضي المدينة المنورة.

وعداده في البغداديين. تفقه بالقاضي إسماعيل. وكان من أئمة المالكيين ونظارهم وحفاظهم.

ابن فرحون: الديباج ج 1 ص 460

.1008

ـ عتبان بن مالك بن عمرو بن العجلان الأنصاري المدني. صحابي بدري آخى ﷺ بينه وبين عمر بن الخطاب وهو من الذين تعرضوا الرسول ﷺ في سفره من قباء إلى المدينة في الهجرة للإقامة في قومه.

ابن هشام: السيرة ج1 ص494 ـ 505 ـ 706

الباجي: التعديل والتجريح: ج 3 ص 1035

.673

ـ عثمان (أبو الفتح) ابن جني الموصلي. أحد أعلام النحو واللغة. وصاحب المؤلفات المشورة. وأشهر تلاميذ أبي علي الفارسي. (حوالي 322 ـ الموصل 392).

ابن النديم: الفهرست 397

.150

ـ عثمان (أبو عبدالله) بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي. أمه ابنة عمة الرسول ﷺ. تزوج ابنتي الرسول رقية وأم كلثوم. من المهاجرين الأولين إلى الحبشة ثم هاجر إلى المدينة. جهز جيش العسرة. وجمع القرآن الجمع النهائي وبعث بنسخه إلى الأمصار. استخلف 24 وقتل سنة 35 وعمره 80 سنة. روى عن النبي ﷺ وعنه حمران مولاه ومروان بن الحكم والسائب بن يزيد.

ابن قتيبة: المعارف 191

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 944

199 ـ 470 ـ 559 ـ 569 ـ 577 ـ 709 ـ 780 ـ 795 ـ 801 ـ 806 ـ 813 ـ 876 ـ 891 ـ 892 ـ 893 ـ 916 ـ 918 ـ 955 ـ 956 ـ 980 ـ 990 ـ 997 ـ 1000 ـ 1005 ـ 1007 ـ 1011 ـ 1022 ـ 1035 ـ 1036 ـ 1081 ـ 1083 ـ 1142 ـ 1163 ـ 1199.

ـ عثمان «أبو عمرو» بن عيسى بن كنانة وكنانة مولى عثمان بن عفان من فقهاء المدينة. أخذ عن مالك وقعد في مجلسه بعد وفاته توفي 185/186 حاجاً.

عياض المدارك ج 3 ص 21

636 ـ 653 ـ 723 ـ 724 ـ 742 ـ 915 ـ 986 ـ 1076.

ـ عثمان (أبو السائب) بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي. من أوائل المسلمين وأسلم بعد 13 رجلاً وهاجر الهجرتين وشهد بدراً. وهو أحد من حرم الخمر في الجاهلية. وكان أول من مات من المهاجرين بالمدينة بعد بدر وأول من دفن بالبقيع.

ابن هشام: السيرة ج 1 ص 253

1121 ـ 1149 ـ 1199.

ـ عروة بن الزبير: عروة (أبو عبدالله) بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى. أمه أسماء ـ ذات النطاقين ـ بنت أبي بكر الصديق. تابعي فقيه فاضل. روى عن أبيه وأخيه عبدالله وأمه أسماء وخالته عائشة وغيرهم من الصحابة. وروى عنه الزهري وابن كيسان وعطاء بن أبي رباح وغيرهم. توفي 99.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1020

ابن قتيبة: المعارف 222

197 ـ 245 ـ 560 ـ 893 ـ 1000 ـ 1005 ـ 1110 ـ 1151 ـ 1181.

ـ عاصم (أبو بكر) بن بهدلة أبي النجود الأزدي المقرىء الكوفي. أحد القراء السبعة. كان صالحاً خيّراً صدوقاً في الحديث. توفي 128.

العبر ج 1 ص 167

559.

ـ عاصم بن علي: لعله عاصم (أبو الحسين) بن علي بن عاصم بن صهيب الواسطي مولى قريبة بنت محمد بن أبي بكر الصديق. صدوق أخرج له البخاري. توفي 221.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 996

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 274

1124.

ـ عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي مولاهم ثقة فاضل فقيه كثير الإرسال. من الثالثة توفي 114.

تقريب التهذيب

ـ 189 ـ 591 ـ 603 ـ 630 ـ 641 ـ 660 ـ 680 ـ 705 ـ 714 ـ 722 ـ 806 ـ 900
ـ 920 ـ 929 ـ 931 ـ 932 ـ 976 ـ 989 ـ 1003 ـ 1015 ـ 1018 ـ 1035 ـ 1074
ـ 1087 ـ 1142 ـ 1151 ـ 1170 ـ 1196 ـ 1201.

ـ أم عطيّة = نسيبة بنت الحارث.

ـ عقبة (أبو مسعود) بن عمرو بن ثعلبة بن نسيبة بن عسيرة بن عطية بن جدارة بن عوف بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الخزرجي البدري. كان أصغر من شهد العقبة واختلف في شهوده بدراً فأثبته البخاري ونفاه ابن هشام. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة، توفي في خلافة معاوية. كان ذلك بالكوفة سنة 40 أو بعدها.

ابن هشام: السيرة ج 1 ص 459
الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 998
الإصابة: ج 2 ص 490 ـ 491

977 ـ 1167.

ـ عقبة (أبو عمرو) بن عامر بن عبس الجهني. صحابي أسلم بعد قدوم النبي ﷺ المدينة. أخرج له البخاري. توفي آخر خلافة معاوية 58.

ابن قتيبة: المعارف 279
الباجي: التعديل والتجريح: ج 3 ص 999

556 ـ 666 ـ 794 ـ 812 ـ 1168.

ـ عقيل بن أبي طالب: عقيل (أبو يزيد) بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هشام ابن عم الرسول ﷺ. وشقيق علي وجعفر أمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف مربية الرسول ﷺ. أسر في بدر مع عمه العباس الذي فداه وأسلم بعد ذلك. مات في خلافة معاوية.

ابن قتيبة: المعارف 203 ـ 204

1168.

ـ عكرمة (أبو عبدالله) مولى ابن عباس. أصله بربري ثقة ثبت عالم بالتفسير. لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر. توفي 104.

تقريب التهذيب 687 ـ 688

547 ـ 591 ـ 962.

ـ علاء بن زياد.
1091.

ـ أبو العلاء البصري: يزيد (أبو العلاء 9 يزيد بن عبدالله الشخّير العاملي البصري ثقة من الثامنة. توفي 211.
تقريب التهذيب 1078
1135.

ـ علقمة بن خالد بن الحارث الأسلمي صحابي شهد الحديبية. توفي 87.
تقريب التهذيب ص 492
441 ـ 545 ـ 598 ـ 806 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1177.

ـ علي «أبو الحسن» بن أحمد المعروف بابن القصار الأبهري الشيرازي البغدادي الإمام الفقيه الأصولي الحافظ النظار ـ قاضي بغداد تفقه بأبي بكر الأبهري وغيره وبه تفقه أبو ذر الهروي والقاضي عبد الوهاب وجماعة. له كتاب كبير في مسائل الخلافات ت 398.
شجرة النور 92
130 ـ 212 ـ 241 ـ 286 ـ 289 ـ 292 ـ 293 ـ 303 ـ 410 ـ 412 ـ 446 ـ 486 ـ 487 ـ 493 ـ 526 ـ 528 ـ 598 ـ 635 ـ 678 ـ 679 ـ 688 ـ 719 ـ 729 ـ 734 ـ 737 ـ 738 ـ 750 ـ 806 ـ 868 ـ 889 ـ 906 ـ 932 ـ 934 ـ 946 ـ 948 ـ 958 ـ 976 ـ 977 ـ 978 ـ 983 ـ 984 ـ 989 ـ 991 ـ 993 ـ 994 ـ 1010 ـ 1046 ـ 1121 ـ 1139 ـ 1184 ـ 1190 ـ 1199.

ـ علي (أبو الحسن) بن زياد التونسي. الحافظ الثقة. أول من أدخل الموطأ إلى المغرب. سمع الليث والثوري ومالكاً وروى عنه الموطأ وسمع منه البهلول بن راشد وأسد بن الفرات وسحنون وغيرهم. توفي 183.
مخلوف: شجرة النور 60
ابن زيادة: الموطأ مقدمة التحقيق
193 ـ 214 ـ 254 ـ 525 ـ 542 ـ 558 ـ 729 ـ 737 ـ 739 ـ 835 ـ 914 ـ 921 ـ 1019 ـ 1066 ـ 1073 ـ 1085 ـ 1099 ـ 1100 ـ 1118.

ـ علي (أبو الحسن) بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم. ابن عم الرسول ﷺ وصهره زوج ابنته فاطمة. أمه فاطمة بنت أسد بن هشام مربية الرسول ﷺ. من أوائل المسلمين أسلم وهو صبي. روى عن النبي ﷺ وعنه بنوه الحسن والحسين ومحمد ابن الحنفية وأبي جحيفة وغيرهم. استخلف 35 ومات بالكوفة 40 عن عمر يقارب 60 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 952

ابن قتيبة: المعارف 203

199 ـ 243 ـ 319 ـ 320 ـ 332 ـ 401 ـ 515 ـ 517 ـ 543 ـ 545 ـ 549 ـ 565 ـ 572 ـ 594 ـ 600 ـ 630 ـ 651 ـ 695 ـ 707 ـ 722 ـ 776 ـ 780 ـ 793 ـ 794 ـ 806 ـ 807 ـ 900 ـ 906 ـ 916 ـ 948 ـ 949 ـ 951 ـ 955 ـ 956 ـ 977 ـ 1015 ـ 1016 ـ 1042 ـ 1058 ـ 1065 ـ 1066 ـ 1070 ـ 1071 ـ 1079 ـ 1080 ـ 1081 ـ 1082 ـ 1083 ـ 1091 ـ 1093 ـ 1125 ـ 1138 ـ 1142 ـ 1149 ـ 1153 ـ 1165 ـ 1166 ـ 1172 ـ 1180 ـ 1199.

ـ أبو علي الفارسي = الحسن بن أحمد.

ـ علي (أبو الحسن) بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني البغدادي. ودار القطن محلة كانت ببغداد اندثرت. إمام حافظ عارف بمذهب الفقهاء وبالقراءات. من أشهر كتبه «السنن» (306 ـ 385 ببغداد).

الأسنوي: طبقات الشافعية ج 1 ص 508

الدارقطني: ذكر أسماء التابعين مقدمة التحقيق

641 ـ 671.

ـ علي (أبو الحسن) بن محمد بن مخلوف المعافري المعروف بأبي الحسن القابسي. الفقيه النظار الأصولي المحدث المؤلف المجيد. كان أعمى ولكنه جيد الضبط والتقييد. رحل وحج وروى عن المشاهير وألف وأبدع. (324 ـ القيروان 403).

مخلوف: شجرة النور 97

137 ـ 138 ـ 773 ـ 795 ـ 949 ـ 961 ـ 966 ـ 1144 ـ 1159 ـ 1160.

ـ علي (أبو الحسن) بن محمد الربعي المعروف باللخمي القيرواني. نزيل صفاقس إمام حافظ عمدة. رئيس الفقهاء في عصره وإليه الرحلة. تفقه بابن محرز التونسي والسيوري وغيرهم.

أخذ عنه المازري وأبو الفضل النحوي وغيرهما. له كتاب «التبصرة» مفيد جداً. ت 478 ـ بصفاقس ابن فرحون.

الديباج ج 2 ص 104

شجرة النور ص 117

464 ـ 496 ـ 506 ـ 507 ـ 538 ـ 542 ـ 565 ـ 638 ـ 654 ـ 677 ـ 678 ـ 679 ـ 685 ـ 712 ـ 741 ـ 858 ـ 859 ـ 944 ـ 945 ـ 969 ـ 1135 ـ 1145 ـ 1146 ـ 1147 ـ 1159.

ـ أبو عمران = موسى بن عيسى.

ـ عامر (أبو عبدالله) بن ربيعة بن كعب العنزي العدوي. أقام بالمدينة. توفّي 32 هـ.

493.

ـ عامر (أبو عمرو) بن شراحيل بن عبد بن ذي كدار الشعبي الهمداني الكوفي. من كبار التابعين. أدرك كثيراً من الصحابة كابن عمر وابن عباس وجابر وروى عنهم. وعنه الأعمش وابن عون وغيرهم. ولد حوالي 22 ـ توفي 104.

ابن قتيبة: المعارف 449

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 992

542 ـ 675 ـ 722 ـ 874 ـ 971 ـ 1000 ـ 1004 ـ 1087 ـ 1119 ـ 1165.

ـ عمار (أبو اليقظان) بن ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن قيس بن حصين العنسي ثم المذحجي حليف بني مخزوم. صحابي من أوائل المسلمين هاجر الهجرتين وصلى للقبلتين وشهد بدراً والمشاهد كلها. روى له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفي 37 في صفين وقد ناهز التسعين.

ابن قتيبة: المعارف 256

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1036

الخزرجي: تخريج الدلالات 83

572 ـ 600 ـ 1072.

ـ عمر (أبو حفص) بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزي بن رياح بن عبدالله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة القرشي العدوي.

الصحابي الجليل أسلم تمام 40 مسلماً وأعلن هجرته إلى المدينة وحضر بيعة الرضوان وبدراً والمشاهد كلها. تولى الخلافة بعد أبي بكر سنة 13 إلى أن قتل سنة 24. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 935
ابن قتيبة: المعارف 179
الخزرجي: تخريج الدلالات 40

199 ـ 224 ـ 231 ـ 238 ـ 267 ـ 270 ـ 366 ـ 367 ـ 389 ـ 390 ـ 457 ـ 460 ـ 470 ـ 480 ـ 481 ـ 511 ـ 517 ـ 538 ـ 541 ـ 543 ـ 544 ـ 559 ـ 565 ـ 569 ـ 572 ـ 577 ـ 583 ـ 584 ـ 630 ـ 685 ـ 695 ـ 725 ـ 770 ـ 774 ـ 776 ـ 777 ـ 792 ـ 794 ـ 795 ـ 798 ـ 809 ـ 813 ـ 841 ـ 866 ـ 891 ـ 897 ـ 898 ـ 899 ـ 900 ـ 910 ـ 915 ـ 916 ـ 917 ـ 931 ـ 952 ـ 959 ـ 976 ـ 979 ـ 997 ـ 1003 ـ 1005 ـ 1015 ـ 1018 ـ 1019 ـ 1022 ـ 1065 ـ 1066 ـ 1070 ـ 1072 ـ 1079 ـ 1080 ـ 1081 ـ 1084 ـ 1085 ـ 1104 ـ 1106 ـ 1124 ـ 1137 ـ 1148 ـ 1151 ـ 1153 ـ 1155 ـ 1157 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1165 ـ 1166 ـ 1173 ـ 1191 ـ 1196 ـ 1198 ـ 1199.

ـ عمر (أبو الخطاب) بن عبدالله بن أبي ربيعة ابن المغيرة القرشي المخزومي. شاعر قريش كثير الغزل والتشبيب. ولد ليلة مات عمر بن الخطاب سنة 23 ونفاه عمر بن عبد العزيز إلى دهلك. ومات غازياً في البحر سنة 93.

البغدادي: خزانة الأدب ج 2 ص 32
وفيات الأعيان ج 2 ص 436

553.

ـ عمر (أبو حفص) بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي. أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب. العابد الناسك الخليفة العادل. روى له الستة. ولد 61 ـ توفي 101.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 941
ابن قتيبة: المعارف 362

547 ـ 948 ـ 949 ـ 961 ـ 978 ـ 1107 ـ 1151 ـ 1173 ـ 1196.

ـ عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم ـ جندب ـ من بني مُعيص بن عامر بن لؤي ينسب إلى أمه ـ أم مكتوم ـ عاتكة بنت عبدالله بن عنكثة بن عائذ بن مخزوم. وهو ابن خال أم المؤمنين خديجة. الصحابي المؤذن الثاني للرسول ﷺ. قديم الإسلام بمكة. استخلفه الرسول ﷺ ثلاث عشرة مرة على المدينة في غزواته. شهد القادسية. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة.

الخزرجي: تخريج الدلالات 113

441 ـ 674 ـ 706.

ـ عمر (أبو الفرج) بن محمد الليثي البغدادي. صحب إسماعيل القاضي وتفقه معه وولي القضاء. كان فصيحاً لغوياً متقدماً. توفي 330 ـ 331.

المدارك ج 5 ص 22 ـ 23

144 ـ 145 ـ 210 ـ 251 ـ 294 ـ 334 ـ 469 ـ 473 ـ 474 ـ 502 ـ 527 ـ 661 ـ 1127.

ـ أبو عمران = موسى بن عيسى بن أبي حاج.

ـ عمران (أبو نجيد) بن حصين الخزاعي البصري. صحابي أسلم عام خيبر. وقال الطبراني أسلم قديماً. أخرج له الستة. توفي 52 بالبصرة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1910

ابن قتيبة: المعارف 309

الإصابة ج 3 ص 26

801 ـ 817 ـ 819 ـ 918.

ـ أبو عمرو المقرىء = زبان بن العلاء.

ـ عمرو (أبو الضحاك) بن حزم بن زيد لوذان الخزرجي من بني مالك بن النجار. صحابي أول مشاهده الخندق واستعمله الرسول ﷺ على نجران وهم بلحارث بن كعب وهو ابن 17 سنة ليفقههم ويعلمهم القرآن ويأخذ صداقتهم. وذلك سنة 10 وكتب له كتاباً. أخرج له الموطأ وأصحاب السنن. توفي 51.

ابن هشام: السيرة ج 2 ص 66 ـ 523 ـ 594

ابن حديدة: المصباح المضيء 175

.1061

ـ عمرو (أبو يزيد) بن سلمة الجرمي البصري. مختلف في صحبته وأبوه صحابي أخرج له البخاري.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 969

.671

ـ عمرو بن العاص: عمرو (أبو عبدالله) بن العاص بن وائل بن هشام بن سعيد بن سهم بن هصيص بن كعب ابن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة السهمي القرشي الصحابي. أسلم سنة 8 مع خالد بن الوليد وافتتح مصر في خلافة عمر ونزلها ومات بها عن سن 73 سنة. أخرج له أصحاب الكتب الحديثية المعتمدة. توفي 61.

ابن قتيبة: المعارف 285

الباجي: التعديل والتجريح: ج 3 ص 968

224 ـ 307 ـ 399 ـ 583 ـ 949 ـ 954 ـ 973.

ـ عمرو بن معد كرب بن عبدالله بن عمرو بن زبيد بن سلمة بن مازن بن منبه بن صعب بن سعد العشيرة بن مذحج الزبيدي. من فرسان العرب قدم على الرسول ﷺ سنة 9 الوفود في وفد من زبيد فأسلم ورجع مع جماعته. ثم ارتد لما توفي الرسول. ثم هاجر إلى العراق فأسلم وشهد القادسية وأبلى بها. وقتل في وقعة نهاوند. وله شعر جيد.

ابن هشام: السيرة ج 2 ص 583

ابن قتيبة: الشعر والشعراء ج 1 ص 372

.546

ـ عمرو (أبو جهل) بن هشام بن المغيرة بن عبدالله بن عمر. كان فظاً غليظاً لا يرحم صغيراً ولا يحترم كبيراً. قاوم الإسلام مقاومة عنيفة. قُتل يوم بدر. ذفف عليه بعد جراحه عبدالله بن مسعود واحتزّ رأسه.

الروض الأنف ج 5ص113ـ115ـ140ـ144

.807

ـ ذو اليدين: اختلف في اسمه: فقال ابن قتيبة: عمير (أبو محمد) بن عبد عمرو من خزاعة. وقال ابن حجر: يقال إن اسمه الخرباق السلمي. صحابي روى حديث السهو.

ابن قتيبة: المعارف 322

ابن حجر: تعجيل المنفعة 122

601 - 604 - 636 - 637 - 650 - 653 - 656 - 657.

- عنبسة بن عبد الرحمن بن عنبسة بن سعيد بن العاص الأموي. رماه أبو حاتم بالوضع. من الثالثة.

تقريب التهذيب ص 756

.558

- عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي. أسلم عام خيبر ونزل حمص وشهد الفتح. توفي 73.

1155 - 1157.

- عويمر (أبو الدرداء) بن زيد بن قيس بن أمية بن عامر بن عدي بن كعب بن الخزرج الصحابي الأنصاري المدني نزيل الشام. توفي 32 بالشام.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1034

651 - 809.

- عياش بن أبي ربيعة - عمرو - بن المغيرة. صحابي من السابقين إلى الإسلام. هاجر الهجرتين ثم خدعه أبو جهل فرجع إلى مكة فحبسه ثم فر وكان الرسول ﷺ يدعو له أثناء فراره في صلاته بالنجاة حتى بلغ المدينة. توفي 15.

ابن حجر: فتح الباري ج 8 ص 227

.591

- عيسى (أبو محمد) بن دينار بن وهب القرطبي. فقيه أندلسي لزم ابن القاسم وأخذ عنه. وبه وبيحيى بن يحيى انتشر علم مالك بالأندلس، كانت الفتيا تدور عليه في وقته. مع الزهد والورع. توفي 212 بطليطلة بلده.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 64

مخلوف: شجرة النور 64

514 - 538 - 556 - 586 - 587 - 728 - 819 - 847 - 908 - 909 - 975 - 1005 - 1078 - 1130 - 1135 - 1136 - 1137 - 1182.

ـ عيينة بن عبد الرحمن بن جوشن الغطفاني من السابعة. توفي في حدود سنة 250.

تقريب التهذيب 773

.549

ـ ابن عيينة = سفيان بن عيينة.

ـ الغامدية: محصنة أقرت بالزنا. فأقام عليها النبي ﷺ الحد بعد أن ولدت وربت ولدها إلى الفطام من جهينة الأزد. كما جاء في مسلم. والأزد من اليمن.

إكمال الإكمال: ج 4 ص 455

تاج العروس: ج 7 ص 382

.1176 ـ 1173

ـ ابن غانم = عبدالله بن عمر بن غانم بن شرحبيل.

ـ عبدالله بن عمر بن غانم بن شرحبيل... بن ذي رعين، أبو عبد الرحمن، الرعيني القيرواني الفقيه الثبت الثقة الورع القاضي العدل. سمع من مالك وعليه اعتماده ومن الثوري وأبي يوسف وغيرهم وعنه القعنبي وابن القاسم وحدث عنه سحنون ولي قضاء القيروان 171.

عياض: المدارك ج 3 ص 65

.1130

ـ ف ـ

ـ الفراء = يحيى (أبو زكرياء) زياد بن عبدالله بن منظور.

ـ ابن فارس = أحمد بن فارس.

ـ الفارسي = الحسن (أبو علي) بن أحمد بن عبد الغفّار الفارسي.

ـ أبو الفرج = عمر بن محمد الليثي.

ـ الفضل (أبو سلمة) بن جرير بن منخل البجائي أصله من إلبيرة. حافظ للفقه المالكي بعيد الصيت بصير بالمذهب عالم به منه سمع ببجاية وإلبيرة ثم بالقيروان حيث لقي جماعة من أصحاب سحنون ولازم حماساً له مختصر المدونة ومختصر الواضحة وجزء في الواثق. توفي 319.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 137

.701

ـ القاسم (أبو محمد) بن أبي بكر الصديق المدني. من خيار التابعين ثقة صالح وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة روى عن عمته أم المؤمنين عائشة وابن عمر وجماعة وعنه الزهري ونافع وربيعة وغيرهم. أخرج له أصحاب كتب الحديث بالمعتمدة. توفي 106 بالمدينة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1060

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 299

547 ـ 641 ـ 962 ـ 1089 ـ 1151.

ـ القاسم (أبو عبيد) بن سلام. ولد بهارات. ولّي قضاء طراسوس ففسّر بها غريب الحديث وصنّف كتباً عديدة في كلّ فنّ من العلوم والآداب. قال الأنباري كان أبو عبيد يقيم الليل فيصلي ثلثه وينام ثلثه ويصلّي في ثلثه. ولد 154 وتوفي 224.

مقدمة كتاب الأموال تحقيق محمّد خليل هراس.

وفيات الأعيان ج 4 ص 60/ 64

1086.

ـ قبيصة بن ذؤيب: قبيصة (أبو سعيد) بن ذؤيب بن حلحلة بن عمرو المدني. سكن الشام تابعي ثقة من فقهاء المدينة وصالحيهم. أخرج له الشيخان. ولد عام الفتح. توفي 87.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 302

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1067

401 ـ 404 ـ 1092.

ـ قتادة: لعله قتادة (أبو الخطاب) بن دعامة بن قتادة بن عزيز بن عمرو بن ربيعة بن عمرو بن الحارث بن سدوس السدوسي البصري. تابعي حافظ ثقة عالم بالتفسير. روي عن أنس بن مالك وابن جبير والحسن وعطاء وغيرهم وعنه شعبة ومسعر وأبو عوانة وغيرهم. أخرج له الشيخان وأصحاب السنن وأحمد. (61 ـ 117).

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 303

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1164

551 ـ 611 ـ 612 ـ 656 ـ 680 ـ 714 ـ 929 ـ 945 ـ 946 ـ 1001 ـ 1013 ـ 1129 ـ 1173.

ـ أبو قتادة: لعله: الحارث (أبو قتادة) بن ربعي بن بلدمة الأنصاري السلمي الخزرجي صحابي يقال له فارس رسول الله ﷺ. شهد أحداً وما بعدها. توفي 54 بالمدينة عن 72 سنة. أخرج له كل أصحاب كتب الحديث المعتمدة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 511
الخزرجي: تخريج الدلالات 740

551 ـ 577 ـ 1149.

ـ ابن قتيبة = عبدالله بن مسلم بن قتيبة.
ـ القزويني = أحمد (أبو سعيد) بن محمّد بن زيد القزويني.
ـ ابن قسيط = يزيد (أبو عبدالله) بن عبدالله.
ـ ابن القصار أبو الحسن = علي (أبو الحسن) بن أحمد المعروف بابن القصار.
ـ القفال = محمّد (أبو بكر) بن علي بن إسماعيل.
ـ أبو قلابة = عبدالله (أبو قلابة) بن زيد بن عمرو الجرمي البصري.
ـ قيس بن سعد: قيس (أبو عبد الملك) بن سعد بن عبادة بن دليم الساعدي الأنصاري الخزرجي المدني. صحابي ابن صحابي سيد الخزرج وكان قيس كأبيه من الكرام الأسخياء. وصحب علياً وناصره إلى أن قتل علي. أخرج له الستة وأحمد عن رسول الله ﷺ. توفي 60 بالمدينة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1057
الخزرجي: تخريج الدلالات 343

1167.

ـ قيس (أبو علي) بن سنان بن خالد بن منقر بن عبيد بن الحارث، المنقري التميمي. صحابي أسلم مع وفد بني تميم سنة تسع وكان عاقلاً حليماً. حرم الخمر على نفسه في الجاهلية. ولاه الرسول ﷺ جمع صدقات ناحية من بني سعد. أخرج له أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد.

الخزرجي: تخريج الدلالات 551

118.

ـ قيس (أبو عبدالله) بن عبادة الضبعي بضم الضاد وفتح الباء البصري. ثقة من الثانية. مخضرم.

مات بعد الثمانين. ووهم من عده في الصحابة.

تقريب التهذيب ص 805

.973

ـ قيس بن عاصم بن سنان بن منقر التّميمي المنقري. قال فيه ﷺ: هذا سيّد أهل الوبر. كان جواداً شهماً عاقلاً.

.208

ـ قيس هو جد يحيى بن سعيد. ويقال هو قيس بن عمرو. ويقال بن قهد. وذكر ابن حجر عن أبي جشمة تخطئة مصعب الزبيري لما قال إنه جد يحيى بن سعيد. ورجح عن طريق عبد الرحمن بن سعد بن قيس بن عمرو بن فهد. ورجح ابن عبد البر. كما قال ابن حجر وأغرب ابن حبان فجمع بين الاختلاف بأنه قيس بن عمرو وقهد لقب عمرو. وذكره في موضعين.

الإصابة 256 ـ 257 ـ 258

عارضة الأحوذي ج 2 ص 216

.810 ـ 674

ـ ك ـ

كثير بن عبدالله بن مالك بن هبيرة بن صخر يعرف بابن العزيزة النهشلي صحابي مخضرم شاعر.

الإصابة ج 3 ص 748

.1072

ـ كثير (أبو عبدالله) بن الصلت. تابعي مدني. **كان اسمه «قليلا»** فسماه عمر بن الخطاب كثيراً.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 230

.1081

ـ كثير بن أفلح: كثير بن أفلح. مولى أبي أيوب. تابعي.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 251

.584

- الكرخي = عبدالله أبو الحسن.

- كعب أبو عبدالله بن مالك بن أبي بن كعب الأنصاري السلمي شهد العقبة وتخلف عن تبوك . . أحد الثلاثة الذين تب عليهم ت أيام مقتل علي كرم الله وجهه.

806 ـ 807.

- كلثوم (أبو رهم) بن حصين الغفاري. معروف باسمه وكنيته ممن بايع تحت الشجرة. استخلفه النبي ﷺ في غزوة الفتح.

الإصابة ج 4 ص 70 ـ 71

1066.

- الكميت: (أبو المستهل) بن زيد بن الأخنس بن مجالد بن ربيعة . . . ابن سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد. كوفي شاعر مقدم عالم بلغات العرب. خبير بأيامها متعصب للمضرية على القحطانية. له في آل البيت القصائد المشهورة (60 ـ 126).

ابن قتيبة: الشعر والشعراء ج 2 ص 581

البغدادي: الخزانة ج 1 ص 144

546.

- أم كلثوم (بنت علي بن أبي طالب): أم كلثوم الكبرى بنت علي أبي طالب. أمها فاطمة بنت الرسول ﷺ. تزوجها عمر بن الخطاب وأنجب منها. ويقال إنها توفيت مع ابنها زيد بن عمر في يوم واحد وصلى عليها عبدالله بن عمر.

ابن قتيبة: المعارف 185

1197.

- ابن كنانة = عثمان (أبو عمرو) بن عيسى بن كنانة.

- ل -

- ابن اللباد أبو بكر = محمد (أبو بكر) بن اللباد بن محمد بن وشاح.
- اللخمي أبو الحسن = علي (أبو الحسن) بن محمد الربعي.
- لقمان (أبو سعيد) بن يوسف الغساني. كان بالقيروان وسكن صقلية مدة. ثم استوطن تونس.

سمع من شيوخ وقته بالقيروان. ثم حج وسمع بمصر من شيوخها. حافظ عابد متقشف. توفي 319.

ترتيب المدارك ج 5 ص 297

.556

ـ الليث: (أبو الحارث) بن سعد بن عبد الرحمن بن عقبة الفهمي المصري إمام ثقة كثير الحديث اشتغل بالفتوى في زمانه. أخرج له الشيخان أخذ عن الزهري ونافع ويحيى بن سعيد وغيرهم وعنه قتيبة وابن بكير وجماعة 94 ـ 175.

وفيات الأعيان ج 4 ص 127

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 615

262 ـ 263 ـ 269 ـ 542 ـ 600 ـ 916 ـ 962 ـ 989 ـ 1002 ـ 1009 ـ 1035 ـ 1060 ـ 1110.

ـ ابن أبي ليلى = عبد الرحمن (أبو عيسى) بن أبي ليلى ـ يسار ـ.

- م -

ـ ابن المبارك = عبدالله بن المبارك بن الواضح.

ـ الماتريدي = محمد بن محمد بن محمود.

ـ مجاهد: مجاهد (أبو الحجاج) بن جبر المكي المخزومي. تابعي. المقرىء المحدث الثقة العابد الورع. كثير الحديث أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. وقرأ وختم القرآن عرضاً على ابن عبّاس وسأله عن كل آية وأخذ عنه القراءة عرضاً ابن كثير وابن محيصن وأبو عمر والأعمش. وروى الحديث عن ابن عباس وجابر وأبي هريرة وعائشة وعنه الأعمش وابن عون وابن دينار وجماعة. توفي 103 عن 83 سنة.

ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 41

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 751

425 ـ 806 ـ 929 ـ 1015 ـ 1044 ـ 1082 ـ 1142.

ـ ابن الماجشون = عبد الملك بن عبد العزيز.

ـ أبو محذورة = سمرة بن معير.

ـ محجن بن أبي محجن الديلي صحابي المدني. أخرج له مالك والنسائي والحاكم كان في سرية زيد إلى حسمي سنة 6.

الإصابة ج 3 ص 367

705 ـ 710 ـ 720.

ـ محمد بن إبراهيم بن عبدوس بن بشير. من كبار أصحاب سحنون. إمام في الفقه صالح زاهد حافظ لمذهب مالك. له تآليف منها المجموعة (202 ـ 260).

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 174

556 ـ 624 ـ 625 ـ 690 ـ 854 ـ 914 ـ 966 ـ 968 ـ 992 ـ 996 ـ 1007 ـ 1070.

ـ محمد (أبو بشر) بن أحمد بن حماد بن سعد الأنصاري بالولاء الوراق الدولابي. كان عالماً بالحديث والأخبار والتواريخ. عمدة المؤرخين للرجال. توفي بالعرج سنة 320. والدولاب بالضم والفتح أصح. قرية من أعمال الري.

وفيات الأعيان ج 4 ص 352 ـ 353

891.

ـ محمد (أبو بكر) بن أحمد بن عبدالله بن بكير التميمي البغدادي القاضي الإمام الفقيه العالم الثقة. تفقه بالقاضي إسماعيل. له كتاب جليل في مسائل الخلاف. توفي 305.

288 ـ 347 ـ 468 ـ 554 ـ 1009.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن أحمد بن عبدالله بن خويز منداد عراقي من مالكية الطبقة التاسعة. أخذ عن أبي بكر الأبهري وألف في الخلاف وأصول الفقه.

مخلوف: شجرة النور 103

164 ـ 305 ـ 362 ـ 373 ـ 377 ـ 379 ـ 470.

ـ محمد بن عبدالله اللؤلؤي: ويقال أحمد بن عبدالله بن أحمد الأموي. هذا قول الفرضي وغيره. والأول قول المعروف باللؤلؤي قرطبي كان أفقه أهل زمانه. توفي 350 ـ 351.

المدارك ج 6 ص 110

الديباج 253

762.

- محمد (أبو بكر) بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري. فقيه أصولي مشارك في علوم. من تصانيفه: الإشراف على مذاهب أهل العلم والمسائل في الفقه والمبسوط في الفقه.

كحالة: معجم المؤلفين ج 8 ص 220

202 - 527 - 546 - 646 - 680 - 696 - 780 - 809 - 810 - 811 - 847 - 874 - 1092 - 1093.

- محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري المعروف بابن المواز. كان راسخاً في الفقه والفتيا عالماً في ذلك. تفقه بابن الماجشون وابن عبد الحكم واعتمد على أصبغ. وكتابه المشهور الكبير المعروف بالموازية من أجل كتب المالكية. (180 - 269 بدمشق).

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 166

478 - 492 - 502 - 503 - 521 - 547 - 607 - 616 - 619 - 621 - 624 - 625 - 692 - 750 - 776 - 777 - 780 - 781 - 855 - 866 - 886 - 889 - 911 - 912 - 914 - 915 - 916 - 921 - 922 - 925 - 981 - 986 - 993 - 1017 - 1043 - 1053 - 1054 - 1073 - 1129 - 1145.

- محمد (أبو عبدالله) بن إدريس الشافعي بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف القرشي. صاحب المذهب. نشأ بمكة وتفقه على مسلم بن خالد الزنجي ثم رحل إلى مالك ولازمه مدة ثم رحل إلى بغداد سنة 195 وصنف كتابه القديم. ثم استقر بمصر وألف بها كتبه الجديدة. ولد 150 بغزة - 204 بالقاهرة ودفن بالقرافة.

الأسنوي: طبقات الشافعية ج 1 ص 11

البيهقي: مناقب الشافعي

119 - 130 - 135 - 142 - 144 - 145 - 187 - 189 - 191 - 196 - 197 - 232 - 235 - 239 - 241 - 245 - 251 - 258 - 259 - 261 - 262 - 263 - 264 - 272 - 273 - 278 - 281 - 282 - 287 - 288 - 296 - 312 - 316 - 321 - 331 - 332 - 334 - 342 - 343 - 344 - 369 - 389 - 392 - 395 - 397 - 401 - 405 - 408 - 411 - 412 - 414 - 415 - 425 - 429 - 431 - 434 - 437 - 440 - 461 - 462 - 469 - 470 - 489 - 490 - 492 - 493 - 494 - 495 - 499 - 500 - 501 - 508 - 512 - 513 - 515 - 516 - 519 - 523 - 524 - 525 - 526 - 527 - 528 - 529

ـ 531 ـ 533 ـ 535 ـ 537 ـ 539 ـ 543 ـ 544 ـ 545 ـ 546 ـ 549 ـ 551 ـ 553
ـ 554 ـ 555 ـ 557 ـ 559 ـ 560 ـ 561 ـ 564 ـ 565 ـ 566 ـ 567 ـ 568 ـ 572
ـ 573 ـ 574 ـ 581 ـ 582 ـ 583 ـ 586 ـ 587 ـ 588 ـ 589 ـ 591 ـ 594 ـ 600
ـ 604 ـ 605 ـ 606 ـ 610 ـ 611 ـ 612 ـ 617 ـ 630 ـ 631 ـ 634 ـ 641 ـ 651
ـ 652 ـ 655 ـ 661 ـ 666 ـ 668 ـ 670 ـ 671 ـ 672 ـ 673 ـ 674 ـ 676 ـ 687
ـ 695 ـ 696 ـ 700 ـ 705 ـ 710 ـ 719 ـ 720 ـ 722 ـ 734 ـ 735 ـ 739 ـ 746
ـ 747 ـ 748 ـ 749 ـ 756 ـ 775 ـ 784 ـ 790 ـ 792 ـ 794 ـ 795 ـ 796 ـ 797
ـ 803 ـ 805 ـ 809 ـ 810 ـ 811 ـ 812 ـ 813 ـ 814 ـ 816 ـ 819 ـ 823 ـ 830
ـ 831 ـ 837 ـ 838 ـ 839 ـ 847 ـ 849 ـ 863 ـ 866 ـ 870 ـ 872 ـ 873 ـ 883
ـ 885 ـ 886 ـ 889 ـ 893 ـ 905 ـ 916 ـ 919 ـ 920 ـ 928 ـ 932 ـ 933 ـ 943
ـ 950 ـ 954 ـ 957 ـ 962 ـ 963 ـ 964 ـ 966 ـ 967 ـ 974 ـ 976 ـ 978 ـ 980
ـ 982 ـ 983 ـ 985 ـ 986 ـ 993 ـ 995 ـ 999 ـ 1000 ـ 1001 ـ 1003 ـ 1004
ـ 1005 ـ 1006 ـ 1009 ـ 1014 ـ 1015 ـ 1019 ـ 1020 ـ 1021 ـ 1027 ـ 1029
ـ 1035 ـ 1037 ـ 1038 ـ 1046 ـ 1047 ـ 1049 ـ 1051 ـ 1060 ـ 1061 ـ 1062
ـ 1063 1066 1068 ـ 1070 ـ 1071 ـ 1072 ـ 1073 ـ 1074 ـ 1075 ـ 1077
ـ 1079 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1090 ـ 1093 1094 ـ 1098 ـ 1099
ـ 1107 ـ 1109 ـ 1112 ـ 1114 ـ 1115 ـ 1119 ـ 1120 ـ 1121 ـ 1123 ـ 1125
ـ 1126 ـ 1127 ـ 1128 ـ 1131 ـ 1132 ـ 1139 ـ 1140 ـ 1142 ـ 1147 ـ 1150
ـ 1151 ـ 1152 ـ 1153 ـ 1154 ـ 1158 ـ 1165 ـ 1168 ـ 1170 ـ 1176 ـ 1177
ـ 1181 ـ 1183 ـ 1184 ـ 1185 ـ 1187 ـ 1189 ـ 1192 ـ 1195 ـ 1196 ـ 1199
ـ 1200 ـ 1201.

ـ محمد (أبو بكر) ابن إسحق بن يسار بن خيار المطلبي بالولاء. محدّث حافظ إخباري عارف بأيام العرب وأخبارهم وإنسابهم وأشعارهم. رأى أنس بن مالك وسعيد بن المسيب وسمع القاسم بن محمد وأبان بن عثمان والأعرج والزهري وجماعة. صنف كتباً منها: السيرة النبوية التي هذبها ابن هشام. ولد 85 بالمدينة ـ توفي 151 ببغداد.

كحالة: معجم المؤلفين.ج 9 ص 44

ابن إسحق: السيرة مقدمة التحقيق

حسين نصار: المغازي الأولى مؤلفوها 75
النديم: الفهرست 105 (طهران)

794.

ـ محمّد (أبو عبدالله) بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري الحافظ الحجة. كتابه الجامع الصحيح أوثق كتب السنة. توفي بخرتنك بين سمرقند وبخارى سنة 256.
398 ـ 468 ـ 512 ـ 550 ـ 551 ـ 578 ـ 807 ـ 879 ـ 890 ـ 918 ـ 1093 ـ 1095 ـ 1118 ـ 1121 ـ 1191 ـ 1199 ـ 1201.

ـ محمد (أبو جعفر) بن جرير بن يزيد الطبري الآملي البغدادي أحد أئمة العلم وصاحب التفسير المعروف. وكذلك التاريخ له اجتهادات فقهية خاصة عالم بالقراءات والسنن. (224 بآمل طبرستان ـ 310).

ابن الأثير الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 108
149 ـ 151 ـ 384 ـ 490 ـ 594 ـ 630 ـ 631 ـ 670 ـ 809 ـ 1147.

ـ محمد (أبو بكر) بن الجهم يعرف بابن الوراق المروزي. سمع القاضي إسماعيل وتفقه معه. له كتب عديدة. توفي 329.

شجرة النور الزكية ص 79
164 ـ 285 ـ 330 ـ 340 ـ 471 ـ 661 ـ 662 ـ 783 ـ 784 ـ 893 ـ 978 ـ 1084.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن حارث بن أسد الخشني القيرواني الأندلسي. الفقيه المؤرخ صاحب التآليف المفيدة. (القيروان قريباً من 298 ـ قرطبة 361).

مخلوف: شجرة النور 94
341 ـ 556 ـ 633 ـ 714 ـ 716 ـ 752 ـ 753 ـ 754 ـ 773 ـ 873 ـ 903 ـ 1097.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء وهو ابن أخت القعنبي. صحب أبا حنيفة وتفقه به وبأبي يوسف. ونشر علم أبي حنيفة. روي عن مالك والثوري ومسعر وآخرين وعنه أبو عبيد وابن معين وجماعة. ولي قضاء الرقة للرشيد ثم قضاء الري. ألف كتباً عدة منها: السير. والآثار وغيرها. وروى الموطأ عن مالك توفي 189 بالري عن 58 سنة.

ابن قطلوبغا: تاج التراجم 237

النديم: الفهرست 257 (طهران)

316 ـ ـ 520 ـ 545 ـ 577 ـ 587 ـ 606 ـ 621 ـ 625 ـ 674 ـ 756 ـ 802 ـ 873 ـ 964 ـ 976 ـ 977 ـ 1015 ـ 1038 ـ 1077 ـ 1084 ـ 1093 ـ 1097 ـ 1058 ـ 1158.

ـ محمد بن خلف وكيع: لعله محمد بن خلف بن حيان بن الصدقة المعروف بوكيع. كان عالماً فاضلاً فقيهاً قارئاً. له مصنفات عديدة.

البداية والنهاية ج 11 ص 130
وفيات الأعيان ج 2 ص 607

.992

ـ محمد (أبو عبدالله) بن سحنون. الإمام بن الإمام جمع الفقه البارع والعلم بالأثر والحديث. نظار جدل مع كرم العشرة والجود والوجاهة. تفقه بأبيه وسمع من ابن حسان وابن كاسب وغيرهما. كثير التأليف. من كتبه: الجامع والسير وآداب المتعلمين وغيرها. (202ـ265).

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 169

292 ـ 293 ـ 493 ـ 496 ـ 499 ـ 518 ـ 519 ـ 520 ـ 557 ـ 638 ـ 647 ـ 681 ـ 688 ـ 716 ـ 724 ـ 750 ـ 752 ـ 770 ـ 777 ـ 836 ـ 852 ـ 853 ـ 854 ـ 889 ـ 919 ـ 941 ـ 949 ـ 965 ـ 987 ـ 996 ـ 1008 ـ 1017 ـ 1027 ـ 1031 ـ 1032 ـ 1050 ـ 1051 ـ 1087 ـ 1116 ـ 1120 ـ 1124 ـ 1128 ـ 1130 ـ 1133 ـ 1174.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن سفيان القيرواني. الفقيه المالكي المقرىء. تفقه على القابسي وسمع منه حتى برع في الفقه وأخذ القراءات على ابن غلبون ويعقوب الهواري وغيرهم وبرع في القراءات وقرأ عليه جماعة منهم المهدوي. وألف كتاب الهادي في القراءات. توفي 415 بالمدينة.

ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 147
الدباغ: معالم الإيمان ج 3 ص 156

.847

ـ محمد (أبو بكر) بن سيرين بن أبي عمرة البصري. مولى أنس بن مالك إمام البصرة مع الحسن. تابعي ثقة فقيه ورع. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة روى عن أنس بن

مالك وأبي هريرة وعائشة وجماعة أيوب وابن عون والشعبي وجماعة. توفي 110.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 314

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 676

ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 151

573 ـ 574 ـ 606 ـ 642 ـ 666 ـ 802 ـ 840 ـ 847 ـ 948 ـ 1019 ـ 1080 ـ 1118 ـ 1121 ـ 1149 ـ 1153 ـ 1164 ـ 1170.

ـ محمّد (أبو بكر) بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني الملقب بشيخ السنّة ولسان الأمّة. كان حصناً من حصون المسلمين. توفي في ذي القعدة سنة 403.

المدارك ج 8 ص 44/70

261 ـ 288 ـ 326 ـ 378 ـ 379 ـ 429 ـ 449 ـ 685 ـ 1156 ـ 1171.

ـ محمد (أبو الحارث) بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب. القرشي العامري المدني. محدث فقيه ثقة ورع روي عن الزهري والمقبري وعنه أبو نعيم وابن أبي فديك وغيره. أخرج له الشيخان. (80 ـ 159).

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 660

الدارقطني: أسماء التابعين ومن بعدهم ج 1 319

676 ـ 1060 ـ 1061 ـ 1089 ـ 1093 ـ 1097 ـ 1124.

ـ محمد (أبو بكر) بن عبدالله الأبهري. الفقيه المقرىء الحافظ القيم برأي مالك. انتهت إليه الرئاسة ببغداد. له الفقه الجيد وعلو الإسناد والتصانيف المهمة. توفي شوال 395 عن نيف وثمانين.

مخلوف: شجرة النور 91

141 ـ 278 ـ 312 ـ 464 ـ 468 ـ 486 ـ 502 ـ 518 ـ 662 ـ 683 ـ 774 ـ 781 ـ 819 ـ 889 ـ 902 ـ 960 ـ 989 ـ 992 ـ 993 ـ 995 ـ 1008.

ـ محمد (أبو جعفر) بن عبدالله الأبهري. يعرف بالأبهري الصغير. تمييزاً له عن شيخه أبي بكر. فقيه أصولي له تآليف. توفي 365.

مخلوف: شجرة النور 91

889 ـ 1022 ـ 1024.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن عبدالله بن أبي زمنين المري القرطبي. الفقيه المحدث الحافظ الزاهد. له تآليف مفيدة منها: تفسير القرآن العظيم والمغرب في اختصار المدونة. والمنتخب في الأحكام. (324 ـ 399).

مخلوف: شجرة النور 101

762 ـ 844 ـ 847 ـ 973 ـ 1078 ـ 1086.

ـ محمّد (أبو عبدالله) بن عبدالله بن سنجر الجرجاني. الحافظ الثقة. نزيل مصر. المتوفى بصعيدها سنة 258.

الرسالة المستطرفة ص 69

700 ـ 877 ـ 891.

ـ محمد (أبو بكر) بن عبدالله المعروف بالصيرفي. أخذ الفقه عن ابن سريج. حاذق في القياس وعلم الأصول. توفي في ربيع الأول 330.

وفيات الأعيان ج 4 ص 119

258.

ـ محمد عبد الحق = عبد الحق بن محمد.

ـ محمّد (أبو بكر) بن علي بن إسماعيل القفّال الشّاشي. الفقيه الشافعي. تلميذ بن سريج ومحمّد بن جرير الطبري. قال ابن السمعاني ولد سنة 291 ـ وتوفي سنة 366 وعند الذهبي 365.

وفيات الأعيان ج 4 ص 200 ـ 201

العبر ج 2 ص 338

ـ محمد (أبو عيسى) بن عيسى بن سورة بن موسى الضحاك السلمي البوغي الترمذي. من أئمة الحديث. له صحيح الترمذي والشمائل والعلل وغيرها توفي 279.

مقدمة العلل ص 9/10

الأعلام ج 6 ص 322

175 ـ 243 ـ 262 ـ 332 ـ 468 ـ 542 ـ 820 ـ 940 ـ 941 ـ 1093 ـ 1105 ـ 1107 ـ 1108 ـ 1155.

ـ محمد(أبو إسحق) بن القاسم بن شعبان المصري. الحافظ الفقيه النظار المتفنن انتهت إليه رئاسة المالكية بمصر. ألف الزاهي في الفقه وهو كتاب مشهور. توفي 355 وقد ناهز الثمانين.

مخلوف: شجرة النور 80

المدارك ص 274/ 275

251 ـ 275 ـ 285 ـ 287 ـ 293 ـ 294 ـ 307 ـ 317 ـ 343 ـ 397 ـ 423 ـ 437 ـ 445 ـ 446 ـ 461 ـ 525 ـ 532 ـ 533 ـ 549 ـ 564 ـ 565 ـ 592 ـ 607 ـ 626 ـ 773 ـ 784 ـ 793 ـ 830 ـ 838 ـ 840 ـ 847 ـ 854 ـ 855 ـ 867 ـ 869 ـ 876 ـ 903 ـ 924 ـ 932 ـ 944 ـ 945 ـ 948 ـ 961 ـ 973 ـ 974 ـ 977 ـ 998 ـ 1002 ـ 1003 ـ 1005 ـ 1006 ـ 1007 ـ 1012 ـ 1014 ـ 1019 ـ 1031 ـ 1032 ـ 1033 ـ 1034 ـ 1035 ـ 1036 ـ 1058 ـ 1059 ـ 1060 ـ 1061 ـ 1064 ـ 1065 ـ 1068 ـ 1069 ـ 1075 ـ 1076 ـ 1079 ـ 1080 ـ 1082 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1088 ـ 1089 ـ 1093 ـ 1096 ـ 1097 ـ 1104 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1120 ـ 1123 ـ 1136 ـ 1137 ـ 1139 ـ 1142 ـ 1151 ـ 1166 ـ 1169 ـ 1170 ـ 1171 ـ 1190 ـ 1191 ـ 1193.

ـ محمد بن عبد الملك بن أيمن بن الفرج قرطبي. إمام في الفقه وفي السنن. توفي 303.

المدارك ج 6 ص 185 ـ 186

670.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن عبدالله بن عبد الحكم المصري. العالم المبرز الحجة النظار الفقيه سمع من أبيه وابن وهب وابن القاسم وغيرهم وعنه ابن المواز وأبو جعفر الطبري وجماعة (182 ـ 268).

مخلوف: شجرة النور الزكية 67

210 ـ 347 ـ 390 ـ 393 ـ 421 ـ 422 ـ 423 ـ 431 ـ 485 ـ 486 ـ 492 ـ 494 ـ 509 ـ 539 ـ 549 ـ 550 ـ 605 ـ 611 ـ 624 ـ 627 ـ 634 ـ 661 ـ 662 ـ 684 ـ 686 ـ 692 ـ 719 ـ 731 ـ 732 ـ 733 ـ 770 ـ 843 ـ 845 ـ 847 ـ 851 ـ 870 ـ 871 ـ 932 ـ 977 ـ 980 ـ 991 ـ 1007 ـ 1008 ـ 1018 ـ 1036 ـ 1052 ـ 1068 ـ 1097 ـ 1120 ـ 1123 ـ 1135 ـ 1145 ـ 1160 ـ 1176 ـ 1199.

ـ محمد (أبو عبدالله) بن عمر بن واقد الواقدي ـ نسبة لأبيه ـ الأسلمي بالولاء لعبدالله بن بريدة من بني أسلم المدنيين. الإخباري الراوية صاحب المغازي. له عدة مؤلفات أشهرها كتاب المغازي تحول من المدينة إلى بغداد فولي القضاء للمأمون بعسكر المهدي. (130 بالمدينة ـ 207 ببغداد عن 78 سنة).

النديم: الفهرست 443 (التونسية)
ابن قتيبة: المعارف 518
الواقدي: المغازي مقدمة التحقيق
الواقدي: كتاب الردة مقدمة التحقيق
حسن نصار: المغازي الأولى ومؤلفوها 101ـ126

513 ـ 1087 ـ 1089 ـ 1093.

ـ محمد (أبو حمزة) بن كعب بن سليم بن عمرو بن إياس. . . بن قريظة بن الحارث المدني. القرظي حليف الأوس. تابعي مدني عالم فقيه ثقة كثير الحديث مع الورع والصلاح وردت عنه الرواية في حروف القرآن وتأويله. قاض. روى عن عائشة وأبي هريرة وفضالة بن عبيد وغيرهم وعنه ابن المنكدر وابن الهاد وخلق. أخرج له الشيخان والترمذي ومالك وأحمد. ولد في حياة الرسول ﷺ ت بالمدينة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 636
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 310
ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 233

717 ـ 752 ـ 753 ـ 754 ـ 773 ـ 816 ـ 1035.

ـ محمد (أبو بكر) بن اللباد بن محمد بن وشاح. له حظ وافر من الفقه وحفظ كثير وجمع للكتب مع الزهد والورع. صحب يحيى بن عمر وبه تفقه وأخذ عن شيوخ وقته وسمع منه جماعة وتفقه بابن أبي زيد وابن حرث وغيرهما. وألف كتباً منها كتاب عصمة البنين وفضائل مالك بن أنس. ت. 333.

ابن فرحون الديباج ج 2 ص 196.

459 ـ 677 ـ 845.

ـ محمد (أبو منصور) بن محمد بن محمود الماتريدي. رأس المذهب الكلامي الذي سمي

باسمه وهو مع الأشعري يمثلان مذهب أهل السنة ألف كتباً منها «تأويلات» وكتاب «التوحيد» وكتاب «بيان وهم المعتزلة» توفي 333.

ابن قطلوبغا: تاج التراجم 249

سزكين: تاريخ التراث العربي ج 4 ص 40

.371

ـ محمد (أبو بكر) بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي. من التابعين ومن كبار شيوخ مالك حفظاً وعلماً واتقاناً وتثبيتاً. لقي عدداً من الصحابة. وروى عنهم مثل سهل بن سعد وأنس وعن مجموعة من التابعين مثل عروة وابن المسيب. توفي 124 عن 92 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 472

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 639

148 ـ 266 ـ 282 ـ 305 ـ 466 ـ 500 ـ 502 ـ 551 ـ 554 ـ 600 ـ 601 ـ 679 ـ 680 ـ 735 ـ 884 ـ 892 ـ 947 ـ 989 ـ 997 ـ 1015 ـ 1018 ـ 1058 ـ 1082 ـ 1084 ـ 1129 ـ 1151 ـ 1165 ـ 1173.

ـ محمد (أبو عبد الرحمن) بن مسلمة بن سلمة بن خالد بن عدي بن مجدعة بن حارثة بن الحارث بن الخزرج بن عمر بن مالك بن الأوس حليف لبني عبد الأشهل من فضلاء الصحابة. كان يقال له: فارس رسول الله ﷺ شهد بدراً والمشاهد كلها وهو أحد الذين قتلوا كعب بن الأشرف. واستخلفه ﷺ على المدينة في إحدى غزواته. لم يشارك في أي فتنة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفي 43 بالمدينة.

ابن قتيبة: المعارف 269

الخزرجي: تخريج الدلالات 317

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 616

732 ـ 902 ـ 924 ـ 1068.

ـ محمد (أبو بكر) بن المنكدر بن عبدالله بن الهدير بن محرز بن عبد العزي بن عامر بن الحارث بن حارثة بن سعد بن تيم بن مرة التيمي القرشي. من رهط أبي بكر الصديق. تابعي ثقة إمام عالم من سادات القراء. روي عن جابر بن عبدالله وأنس والزبير وغيرهم وعنه مالك

وشعبة والثوري وجماعة أخرج له الشيخان وأصحاب السنن. توفي 131.

ابن قتيبة: المعارف 461

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 311

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 638

.989 ـ 870

ـ محمد المهدي: محمد (أبو عبدالله) بن عبدالله ـ أبو جعفر المنصور ـ بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس. عم الرسول ﷺ. الخليفة العباسي الثالث. بويع سنة 158 وعمره 38 سنة ومات 169.

ابن قتيبة: المعارف 379

.1032

ـ محمد (أبو جعفر) بن مهران الجمال الرازي. حافظ ثقة صدوق. أخرج له الشيخان وأبو داود. توفي 239.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 335

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 647

.630

ـ محمد بن وضاح بن بزيع القرطبي. الإمام الثبت الورع الثقة. روى بالأندلس عن محمد بن عيسى وابن حبيب ويحيى بن يحيى الليثي وجماعة. ورحل إلى المشرق رحلتين إحداهما سنة 218 ولقي فيها سعيد بن منصور وابن حنبل وابن معين وابن المديني وغيرهم. وفي رحلته الثانية سمع ابن أبي أويس وأبا بكر بن أبي شيبة وأصبغ بن الفرج وجماعة. وبه وببقي بن مخلد راج الحديث بالأندلس. كما روى القراءة عن عبد الصمد بن عبد الرحمن بن القاسم عن ورش فاعتمد الأندلسيون من وقتها على رواية ورش. وروايته عن يحيى بن يحيى موطأ مالك أحد الطرق الثلاثة الأصلية للأسانيد الموصلة لهذه الرواية (199 ـ 286).

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 179

ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 275

.1078 ـ 707

ـ محمد (أبو عبدالله) بن يحيى بن عمر بن لبابة الملقب بالبرجون. حافظ للمذهب عالم بالوثائق. جل سماعه عن عمه محمد بن عمر. ألف في الفقه والوثائق. ولي قضاء ألبيرة والشورى. توفي 336 بالإسكندرية.

ابن فرحون: الديباج 252
مخلوف: شجرة النور 86
المقفى ج 7 ص 443

.633

ـ محمد (أبو ليلى) بن يعلى السلمي الكوفي. لقبه زُنبور. ضعيف من التّاسعة. مات بعد المائتين.

تقريب التّهذيب ص 110

.558

ـ ابن محيريز.
.971

ـ أبو مخلد = مهاجر بن مخلد.
ـ مروان (أبو عبد الملك) بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس لم يثبت له أزيد من رؤية النبي ﷺ وأرسل عنه وروي عن كثير من الصحابة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. ولي الخلافة تسعة أشهر. توفي 65.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 731
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 355

.1081

ـ المزني = إسماعيل بن يحيى.
ـ ابن مزين = يحيى بن زكرياء.
ـ مسدد: (أبو الحسن) بن مسرهد بن مسربل بن مغربل بن لامك بن ماهك البصري. محدث حافظ ثقة صدوق. توفي 228.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 363
الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 758

.878

ـ أبو مسعود = عقبة بن عمرو.

ـ مسلم: (أبو الحسين) بن الحجاج القشيري. الحافظ المحدث الثقة الرحالة في طلب الحديث. ألف كتباً أشهرها «الجامع الصحيح» الذي يفضله بعضهم على صحيح البخاري. 202 بنيسابور ـ 261 بنصر آباد من أعمال نيسابور.

سزكين: تاريخ التراث العربي ج 1 ص 263

181 ـ 251 ـ 287 ـ 313 ـ 386 ـ 430 ـ 456 ـ 480 ـ 481 ـ 512 ـ 516 ـ 550 ـ 565 ـ 569 ـ 637 ـ 666 ـ 675 ـ 703 ـ 784 ـ 831 ـ 897 ـ 1009 ـ 1052 ـ 1093 ـ 1095 ـ 1104 ـ 1124 ـ 1137 ـ 1149 ـ 1155 ـ 1168.

ـ ابن مسلمة = عبد العزيز بن مسلمة.

ـ المسور (أبو عبد الرحمن) بن مخرمة بن نوفل بن وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب القرشي المكي ابن أخت عبد الرحمن بن عوف. يعدل بالصحابة. إذ ولد بعد الهجرة بسنتين وأتي به إلى المدينة وهو ابن ست سنين. وتوفي الرسول ﷺ وهو ابن ثمان سنين. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة عن النبي ﷺ وعمرو ابن عوف. توفي 64 بمكة وعمره 63 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 429

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 745

651 ـ 900 ـ 1153.

ـ ابن المسيب = سعيد بن المسيب.

ـ مصعب (أبو عبدالله) بن عمير بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصي. من جلة الصحابة وفضلائهم ومن أوائل المسلمين هاجر الهجرتين وقبل هجرة المدينة بعثه الرسول ﷺ مع نقباء العقبة الأولى يقرىء أهل المدينة القرآن ويفقههم في الدين. وهو صاحب لواء الرسول ﷺ يوم بدر ويوم أحد. واستشهد في غزوة أحد عن أربعين سنة.

الخزرجي: تخريج الدلالات 68

962 ـ 1134 ـ 1193.

ـ أبو مصعب = أحمد بن أبي بكر.

ـ مصعب: لعله مصعب (أبو زرارة) بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني. ثقة من الثالثة. توفي 103.

تقريب التهذيب ص 964
أو مصعب بن عبدالله بن أمية بن المغيرة.
صدوق من الثالثة.
نفس المصدر

.1164

ـ مطرف بن عبدالله بن مطرف بن سليمان بن يسار. قال الباجي هو ابن أخت مالك. توفي سنة 220.

المدارك ج 3 ص 133 ـ 135

232 ـ 233 ـ 614 ـ 627 ـ 782 ـ 806 ـ 912 ـ 928 ـ 930 ـ 949 ـ 958 ـ 961 ـ 972 ـ 979 ـ 993 ـ 1032 ـ 1036 ـ 1068 ـ 1073 ـ 1076 ـ 1097 ـ 1139 ـ 1150 ـ 1163 ـ 1177.

ـ معاذ بن جبل الأنصاري الخزري. من أفضل شباب الأنصار. كان وسيماً وشهد بدراً وهو ابن 21 سنة. وكذلك المشاهد كلها. جمع القرآن في عهده ﷺ. توفي بالطاعون في الشام سنة 17 أو 18.

الإصابة ج 3 ص 427

576 ـ 583 ـ 687 ـ 832.

ـ معاوية بن الحكم السلمي صحابي. أقام بالمدينة. قال البخاري له صحبة. يعد من أهل الحجاز. وقال البغوي يسكن المدينة.

الإصابة ج 3 ص 432

591 ـ 641 ـ 658.

ـ معاوية (أبو عبد الرحمن) بن أبي سفيان ـ صخر ـ بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف الصحابي من مسلمة الفتح مع أبيه وأخيه. كتب للرسول ﷺ. ولي الشام من قبل عمر وأقره عثمان ثم حارب علياً أربع سنين فكانت إمارته على الشام 20 سنة ثم ولي الخلافة

مستقراً بالشام عشرين سنة. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفي 60 بدمشق عن 78 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 714

الخزرجي: تخريج الدلالات 160

983 ـ 984 ـ 1080.

ـ معاوية (أبو إياس) بن قرة بن إياس هلال المزني البصري تابعي ثقة روي عن أنس وأبي برزة وعنه شعبة وعوف. أخرج له الشيخان. ولد يوم الجمل وتوفي 113 عن 76 سنة.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 341

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 716

1165.

ـ معمر (أبو عبيدة) بن المثنى التيمي بالولاء البصري كان أحد أساطين العلم بالغريب والنحو وأخبار العرب وغير ذلك. كثير التصانيف. ولد في رجب سنة 110. توفي 209 ـ 211.

وفيات الأعيان (235 ـ 213)

560 ـ 591 ـ 707.

ـ ماعز بن مالك الأسلمي. هو الذي اعترف للرسول ﷺ بالزنا وأقام عليه الحد. قصته في الحدود عند الشيخين وأصحاب السنن وأحمد.

1176.

ـ المغيرة (أبو هاشم) بن عبد الرحمن بن الحارث بن عبدالله بن عياش بن أبي ربيعة بن المغيرة ابن عبدالله بن عمر بن مخزوم. فقيه المدينة بعد مالك ومن بين من تدور عليه الفتوى زمن مالك. ثقة في الطبقة الأولى من أصحاب مالك. سمع أباه وهشام بن عروة ومالكاً وجماعة وعنه قتيبة بن سعيد وابن مهدي والدراوردي وجماعة. (124 ـ 188).

عياض: المدارك ج 3 ص 2

311 ـ 493 ـ 513 ـ 514 ـ 647 ـ 653 ـ 719 ـ 801 ـ 855 ـ 982 ـ 1007 ـ 1054 ـ 1069 ـ 1070 ـ 1081 ـ 1104 ـ 1180.

ـ المقداد (أبو معمر) بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد. ويقال أبو الأسود البهراني الكندي المدني. ويقال: المقداد بن الأسود لأنه كان في

حجر الأسود بن عبد يغوث الزهري فنسب إليه. صحابي شهد بدراً. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة. توفي 30 عن 70 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 743
ابن قتيبة: المعارف 262

.878

- ابن أم مكتوم = عمرو بن قيس.

- مكحول: (أبو عبدالله) بن سهراب الدمشقي الشامي. تابعي ثقة صدوق. روي عن النبي ﷺ مرسلاً وعن ابن أبي ابن كعب. أخرج له مسلم وبعض أصحاب السنن. توفي 116.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 2 ص 256
641 - 949 - 1015 - 1055 - 1089 - 1112.

- مالك بن أنس: مالك بن أنس إمام دار الهجرة. قال البخاري أصح الأسانيد مالك عن نافع بن عمر. ولد سنة 93 ووفاته 199.

ترتيب المدارك ج 1 ص 32 - 116
138 - 144 - 145 - 146 - 155 - 158 - 168 - 173 - 175 - 178 - 180 - 182
- 183 - 188 - 191 - 192 - 193 - 210 - 212 - 213 - 214- 219 - 220 - 221
- 231 - 232 - 238 - 245 - 258 - 260 - 272 - 278 - 280 - 287 - 292 - 293
- 295 - 296 - 298 - 301 - 305 - 307 - 310 - 312 - 314 - 316 - 317 - 319
- 321 - 331 - 332 - 335 - 339 - 342 - 346 - 347 - 363 - 369 - 371 - 372
- 373 - 374 - 389 - 391 - 395 - 396 - 398 - 399 - 401 - 402 - 403 - 404
- 405 - 419 - 421 - 422 - 426 - 427 - 429 - 430 - 434 - 436 - 437 - 440
- 441 - 445 - 449 - 453 - 454 - 457 - 459 - 461 - 462 - 463 - 469 - 470
- 471 - 472 - 473 - 474 - 475 - 480 - 481 - 483 - 490 - 491 - 496 - 501
- 502 - 503 - 504 - 509 - 512 - 513 - 515 - 516 - 519 - 521 - 525 - 529
- 531 - 533 - 534 - 539 - 542 - 543 - 544 - 545 - 549 - 551 - 553 - 556
- 557 - 558 - 559 - 560 - 561 - 562 - 564 - 566 - 567 - 568 - 572 - 573
- 574-576 - 581 - 586 - 587 - 588 - 591 - 592 - 600 - 601 - 602 - 603
- 605 - 608 - 611 - 612 - 614 - 625 - 626 - 628 - 634 - 635 - 638 - 639

676 _ 674 _ 673 _ 672 _ 671 _ 670 _ 666 _ 662 _ 661 _ 655 _ 646 _ 640 _

702 _ 701 _ 698 _ 697 _ 688 _ 686 _ 685 _ 684 _ 683 _ 681 _ 680 _ 677 _

723 _ 722 _ 721 _ 720 _ 719 _ 718 _ 716 _ 715 _ 711 _ 710 _ 707 _ 703 _

746 _ 745 _ 744 _ 741 _ 740 _ 739 _ 738 _ 737 _ 732 _ 729 _ 725 _ 724 _

776 _ 775 _ 774 _ 773 _ 772 _ 769 _ 768 _ 767 _ 763 _ 758 _ 757 _ 756 _

792 _ 791 _ 790 _ 788 _ 787 _ 786 _ 785 _ 784 _ 783 _ 781 _ 780 _ 779 _

816 _ 815 _ 813 _ 812 _ 806 _ 805 _ 802 _ 800 _ 799 _ 798 _ 796 _ 795 _

833 _ 831 _ 830 _ 827 _ 826 _ 825 _ 824 _ 823 _ 822 _ 821 _ 820 _ 817 _

845 _ 844 _ 843 _ 842 _ 841 _ 840 _ 839 _ 838 _ 837 _ 836 _ 835 _ 834 _

870 _ 869 _ 867 _ 860 _ 858 _ 857 _ 856 _ 855 _ 852 _ 851 _ 850 _ 847 _

888 _ 887 _ 885 _ 883 _ 882 _ 880 _ 879 _ 877 _ 876 _ 875 _ 872 _ 871 _

921 _ 920 _ 919 _ 916 _ 914 _ 913 _ 912 _ 911 _ 907 _ 903 _ 890 _ 889 _

948 _ 947 _ 946 _ 945 _ 944 _ 937 _ 932 _ 928 _ 927 _ 925 _ 924 _ 922 _

971 _ 969 _ 967 _ 965 _ 961 _ 960 _ 959 _ 958 _ 955 _ 954 _ 950 _ 949 _

989 _ 987 _ 986 _ 985 _ 984 _ 981 _ 978 _ 977 _ 976 _ 974 _ 973 _ 972 _

1006 _ 1005 _ 1003 _ 1002 _ 1001 _ 999 _ 998 _ 997 _ 995 _ 992 _ 991 _

1021 _ 1019 _ 1018 _ 1017 _ 1014 _ 1013 _ 1012 _ 1011 _ 1008 _ 1007 _

1033 _ 1032 _ 1031 _ 1030 _ 1029 _ 1028 _ 1027 _ 1026 _ 1024 _ 1022 _

1053 _ 1049 _ 1048 _ 1047 _ 1046 _ 1045 _ 1043 _ 1037 _ 1036 _ 1034 _

1066 _ 1065 _ 1064 _ 1063 _ 1062 _ 1061 _ 1060 _ 1059 _ 1058 _ 1056 _

1077 _ 1076 _ 1075 _ 1074 _ 1073 _ 1072 _ 1071 _ 1069 _ 1068 _ 1067 _

1090 _ 1089 _ 1088 _ 1087 _ 1086 _ 1085 _ 1082 _ 1081 _ 1080 _ 1079 _

1104 _ _ 1103 _ 1100 _ 1099 _ 1098 _ 1096 _ 1095 _ 1094 _ 1093 _

1119 _ 1118 _ 1117 _ 1116 _ 1111 _ 1110 _ 1109 _ 1108 _ 1107 _ 1105 _

1137 _ 1136 _ 1134 _ 1133 _ 1132 _ 1131 _ 1130 _ 1127 _ 1123 _ 1120 _

1155 _ 1152 _ 1151 _ 1150 _ 1145 _ 1144 _ 1142 _ 1140 _ 1139 _ 1138 _

1167 _ 1165 _ 1164 _ 1163 _ 1162 _ 1161 _ 1160 _ 1158 _ 1157 _ 1156 _

1183 _ 1182 _ 1179 _ 1178 _ 1177 _ 1176 _ 1171 _ 1170 _ 1169 _ 1168 _

ـ 1184 ـ 1185 ـ 1186 ـ 1190 ـ 1191 ـ 1193 ـ 1195 ـ 1196 ـ 1197 ـ 1198 ـ 1199 ـ 1200 ـ 1201.

ـ مالك (أبو سليمان) بن الحويرث بن أشيم الليثي البصري. صحابي. أخرج له الشيخان وأصحاب السنن وأحمد.

الباجي التعديل والتجريح 2 ص 695

551.

ـ ابن أبي مليكة = عبدالله بن عبيد.

ـ ابن المنذر = محمد بن إبراهيم بن المنذر.

ـ مهاجر (أبو مخلد) بن مخلد. ويقال أبو خالد مولى البكرات. مقبول من السادسة.

تقريب التهذيب 975

1009.

ـ ابن مناس.

823.

ـ ابن مهدي = عبد الرحمن بن مهدي.

ـ ابن مهران = محمد بن مهران.

ـ المهلب (أبو القاسم) بن أحمد بن أبي صفرة التميمي الفقيه الحاكم المتفنن. له تعليق على البخاري. توفي 435 ـ 436.

شجرة النور الزكية ص 114

503.

ـ ابن المواز = محمد بن إبراهيم.

ـ أبو موسى الأشعري = عبدالله بن قيس.

ـ موسى (أبو عمران) بن عيسى بن أبي حاج. أصله من فاس. واستوطن القيروان. توفي 430.

المدارك ج 6 ص 243 ـ 252

الفكر السامي ج 2 ص 205 ـ 206

474 ـ 613 ـ 679 ـ 712 ـ 773 ـ 844 ـ 1008 ـ 1087.

ـ موسى أبو عبد الرحمن بن نصير اللخمي بالولاء فاتح الأندلس تابعي كان عاقلاً كريماً شجاعاً ورعاً تقياً لم يهزم له جيش قط. ولد سنة 119 وتوفي سنة 199.

وفيات الأعيان ج 5 ص 318 ـ 329

1104 ـ 1111.

ـ موسى بن نعيم.

1151.

ـ موسى عليه السلام.

731.

ـ ميمونة بنت الحارث بن حزن بن البحير بن الهزم بن رويبة بن عبدالله بن هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن حفصة بن قيس عيلان بن مضر، العامرية الهلالية، أم المؤمنين رضي الله عنها. تزوجها ﷺ بعد صفية سنة سبع بسرف قرب مكة في عمرة القضية وكان اسمها «برة» فسماها ﷺ جويرية. وهي آخر امرأة تزوجها ودخل بها. أخرج لها أصحاب كتب الحديث المعتمدة. توفيت ودفنت بسرف عن 80 سنة على خلاف في سنة وفاتها من 38 إلى 66.

الدمياطي: نساء رسول الله ﷺ 83

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1288

214 ـ 815.

ـ ن ـ

ـ نافع مولى عبدالله بن عمر رضي الله عنهم. الديلمي من كبار الصالحين التابعين. سمع مولاه وأبا سعيد الخدري. وروى عن أعلام المحدثين. توفي 117/120.

العبر ج 1 ص 147

وفيات الأعيان ج 5 ص 367

558 ـ 823.

ـ النجاشي: اسم لكل ملك يلي الحبشة. والمعاصر لرسول الله ﷺ. اختلف في ضبط اسمه.

قيل أصحمة وصحمة وأصخمة وأصبحة وصحبة إلخ. ورجح السهيلي أنه أصحمة بن أبجر.

الروض الأنف ج 3 ص 222

484 ـ 1124 ـ 1149 ـ 1182 ـ 1183.

ـ النحاس = أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس.

ـ النخعي = إبراهيم بن يزيد.

ـ النسائي = أحمد بن شعيب.

ـ نسيبة (أم عطية) بنت الحرث. روت عن النبي ﷺ وعن عمر. وكان علي يقيل عندها.

الإصابة ج 4 ص 476

344.

ـ نصر بن عاصم الليثي البصري. تابعي ثقة عده أبو داود في الخوارج. عرض القرآن على أبي الأسود. وروي القرءان عنه عرضاً أبو عمرو وعبدالله الحضرمي. وروي عنه الحروف عون العقيلي ومالك بن دينار. أخرج له مسلم. يقال إنه أول من نقط المصاحف وخمسها وعشرها وأول من وضع العربية. توفي 90.

ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 336

الدارقطني: أسماء التابعين ج 2 ص 259

551 ـ 1060 ـ 1116 ـ 1117 ـ 1166.

ـ النظام = إبراهيم بن سيار.

ـ النعمان (أبو عبدالله) بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي. صحابي أول من ولد للأنصار بالمدينة بعد قدوم النبي ﷺ وخاله عبدالله ابن رواحة. ولي الكوفة سبعة أشهر لمعاوية. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة. توفي 64 قتل غيلة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 775

ابن قتيبة: المعارف 294

1080.

ـ النعمان (أبو حنيفة) بن ثابت بن النعمان بن المرزبان بن زوطي بن ماه. تابعي رأس المذهب الفقهي الذي ينسب إليه ومفتي الكوفة. وأحد الأعلام. والمقدم في القياس

ـ 1116 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1119 ـ 1120 ـ 1123 ـ 1125 ـ 1126 ـ 1128 ـ 1129 ـ 1131 ـ 1139 ـ 1140 ـ 1142 ـ 1150 ـ 1151 ـ 1153 ـ 1158 ـ 1161 ـ 1163 ـ 1165 ـ 1168 ـ 1170 ـ 1172 ـ 1174 ـ 1181 ـ 1184 ـ 1186 ـ 1187 ـ 1188 ـ 1189 ـ 1190 ـ 1191 ـ 1192 ـ 1195 ـ 1196 ـ 1199 ـ 1200.

ـ نُعيْم (أبو عبدالله) بن عبدالله المجُمر ـ أو المجَمر ـ المدني. تابعي مولى آل عمر بن الخطاب من الثقات. روي عن جابر وابن عمر وأبي هريرة وجماعة. وعنه ابنه محمد ومالك وآخرون. أخرج له الشيخان ومالك.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 375

الباجي: التعديل التجريح ج 2 ص 780

.572

ـ نفيع (أبو بكرة) ابن مسروح. وقيل بن الحارث بن كلدة الثقفي. صحابي. كان مثل النصل من العبادة. توفي بالبصرة سنة 51 أو 52.

الإستيعاب ج 1 ص 165

.697

ـ هـ ـ

ـ هند (أم سلمة) بنت أمية ـ حذيفة زاد الراكب ـ ابن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم القرشية المخزومية. أم المؤمنين. تزوجها الرسول ﷺ سنة 2 أو 4. وكانت قبله عند أبي سلمة عبدالله بن الأسد بن هلال بن عبدالله بن عمر بن مخزوم القرشي المخزومي ابن عمة الرسول برة بنت عبد المطلب ومن أوائل المسلمين وهاجر بها الهجرتين وتوفي عنها بعد بدر. ت 59 ودفنت بالبقيع.

الدمياطي: نساء الرسول 55

ابن زبالة: أزواج النبي 50

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1297

202 ـ 558 ـ 592 ـ 823.

ـ هارون (أبو جعفر) بن محمد بن عبدالله ـ أبي جعفر المنصور ـ بن محمد بن علي بن

عبدالله بن عباس. خامس الخلفاء العباسيين تولى الخلافة سنة 170. وقام بعدة فتوحات شمالاً وشرقاً. ونكب البرامكة سنة 187. توفي 193 بطوس عن 47 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 381

.312

ـ أبو هريرة: قال ابن قتيبة: اختلفوا في اسمه وأكثروا. وروى الباجي أن اسمه كان: عبد شمس. وكنيته أبو الأسد. فسماه الرسول ﷺ عبدالله وكناه أبا هريرة. وهو يمني من قبيلة دوس الصحابي المشهور. قدم على الرسول ﷺ سنة 7 بخيبر فأسلم. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة. عده ابن حزم الأول في الصحابة الرواة وهو صاحب الألوف. له 3574 حديثاً. توفي 58.

ابن قتيبة: المعارف 277

الباجي: التعديل والتجريح ج 2 ص 1276

ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 270

142 ـ 191 ـ 193 ـ 517 ـ 547 ـ 565 ـ 569 ـ 572 ـ 574 ـ 588 ـ 592 ـ 594 ـ 600 ـ 630 ـ 631 ـ 651 ـ 657 ـ 674 ـ 698 ـ 708 ـ 709 ـ 793 ـ 797 ـ 823 ـ 851 ـ 872 ـ 952 ـ 962 ـ 973 ـ 974 ـ 976 ـ 989 ـ 1013 ـ 1015 ـ 1024 ـ 1061 ـ 1068 ـ 1070 ـ 1072 ـ 1082 ـ 1107 ـ 1124 ـ 1148 ـ 1155 ـ 1157 ـ 1158 ـ 1162 ـ 1163 ـ 1168 ـ 1197 ـ 1199.

ـ هشام (أبو الوليد) بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف. سابع خلفاء بني مروان بن أمية. تولى الخلافة سنة 105. وكان أحزمهم. وحفيده عبد الرحمن بن معاوية بن هشام أو عبد الرحمن الداخل الذي هرب من العباسيين وغلب على الأندلس. توفي 125 بالرصافة عن 56 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 365

997 ـ 998.

ـ واثلة (أبو الأسقع) بن الأسقع الليثي. صحابي سكن الشام وهو ممن تأخر موته من الصحابة. روي عن النبي ﷺ وحديثه عند الشاميين. أخرج له أصحاب كتب الحديث المعتمدة عده ابن حزم في أصحاب العشرات وعد له ستة وخمسين حديثاً. توفي 83

بالشام عن 105 سنة.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 194
مسلم: الطبقات ج 1 ص 192
ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 279

.1089

ـ أبو واقد الليثي = الحارث بن عوف.
ـ وائل بن حجر الحضرمي. صحابي كان من ملوك اليمن. أسلم وهاجر إلى النبي ﷺ. وروي عنه أخرج له مسلم وأصحاب السنن. عده ابن حزم في أصحاب العشرات من الصحابة الرواة. وعد له واحداً وسبعين حديثاً.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 173
ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 278

.588 ـ 551

ـ أبو وائل بن حجر: لعله عبدالله (أبو وائل) بن بحير (بفتح الموحدة) بن ريسان القاص الصنعاني. من الثامنة.

تقريب التهذيب 493

1084 ـ 588

ـ الواقدي = محمد بن عمر بن واقد.
ـ أم ورقة بنت عبدالله بن الحارث بن عويمر بن نوفل الأنصارية صحابية. أخرج لها أبو داود في كتاب الصلاة باب إمامة النساء. وروى قصتها. وأنها ماتت في عهد عمر قتلها خدمها. عدها ابن حزم في أصحاب الحديثين.

أبو داود: السنن ج 1 ص 139
مسلم: الطبقات ج 1 ص 220
ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 298

.1042 ـ 1041 ـ 1038 ـ 1015 ـ 971 ـ 671

ـ ابن وضاح = محمد بن وضاح.
ـ الوقار = زكرياء بن يحيى.

- وكيع = محمد بن خلف.
- أبو الوليد الباجي = سليمان بن خلف.
- الوليد بن عقبة: لعله الوليد (أبو وهب) بن عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو بن أمية بن عبد شمس. صحابي أخو عثمان بن عفان لأمه. أسلم يوم فتح مكة. بعثه ﷺ مصدقاً إلى بني المصطلق وولاه عمر على صدقات بني تغلب وولي الكوفة لعثمان بعد سعد بن أبي وقاص. ثم عزل. واعتزل الفتنة بالرقة إلى أن مات بها.

ابن قتيبة: المعارف 319

.1074

- الوليد (أبو العباس) بن مسلم الأموي القرشي - مولاهم - الدمشقي. عالم الشام كثير الحديث ثقة. روي عن الأوزاعي وابن نمير وجماعة وعنه الحميدي وابن المديني ودحيم وجماعة. (119 - 195).

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 380
الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1189

.674 - 317

- الوليد بن هشام: الوليد بن هشام بن معاوية بن هشام بن عقبة بن أبي معيط. ثقة من السادسة.

تقريب التهذيب 1042

.591

- الوليد (أبو عثمان) بن أبي الوليد - عثمان - القرشي. محدث ثقة. سمع سعيد بن المسيب وعبدالله بن دينار وعنه حيوة بن شريح.

مسلم: الطبقات ج 1 ص 390
الدارقطني: أسماء التابعين ج 2 ص 268

.1035

- ابن وهب = عبدالله بن وهب.
- يحيى بن زكرياء بن إبراهيم بن مزين. أصله من طليطلة وانتقل إلى قرطبة حافظ للموطأ فقيه فيه مع الفضل والدين. روي عن عيسى بن دينار ويحيى بن يحيى وغازي بن قيس

ونظرائهم. ورحل إلى المشرق فروي الموطأ عن مطرف وعن حبيب كاتب مالك وسمع بالعراق من القعنبي وبمصر من أصبغ. ولي قضاء طليطلة. ألف «تفسير الموطأ» و «تسمية رجال الموطأ» و «علل حديث الموطأ» و «المستقصية». توفي 259.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 361

469 ـ 556 ـ 714 ـ 846 ـ 975 ـ 976 ـ 1098 ـ 1131 ـ 1135 ـ 1141 ـ 1142 ـ 1160 ـ 1182.

- يحيى (أبو زكرياء) زياد بن عبدالله بن منظور الأسلمي الكوفي الفراء. أبرع الكوفيين وأعلمهم باللغة والنحو وفنون الأدب. أخذ النحو عن الكسائي توفي سنة 207 في طريق مكّة وعمره 63 سنة.

وفيات الأعيان ج 6 ص 176/182

.162

- يحيى (أبو سعيد) بن سعيد بن قيس بن عمرو بن سهل الأنصاري المدني. تابعي ثقة صالح كثير الحديث حجة ثبت. تولى قضاء الهاشمية لأبي جعفر المنصور. روي عن أنس بن مالك وأبي سلمة بن عبد الرحمن وعدي بن ثابت وجماعة. وعنه مالك والليث وابن عيينة وجماعة. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة. توفي 144.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 399

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1216

815 ـ 1035 ـ 1064 ـ 1084 ـ 1151.

- يحيى (أبو زكرياء) بن عمر بن يوسف بن عامر الكناني. نشأ بقرطبة وسكن القيروان. فقيه حافظ ثقة ضابط. أخذ على ابن حبيب وغيره ثم تفقه بسحنون وغيره بإفريقية وسمع بمصر من أصحاب ابن وهب وابن القاسم وأشهب. وبالحجاز من أبي مصعب الزهري وجماعة. وسمع منه وتفقه عليه خلق منهم ابن اللباد وأبو العرب والإبياني وإليه كانت الرحلة. ألف كتباً كثيرة منها: كتاب الرد على الشافعي، واختصار المستخرجة. ولد بالأندلس 213 ـ وتوفي بسوسة 289.

ابن فرحون: الديباج ج 2 ص 354

556 ـ 562 ـ 676 ـ 689 ـ 701 ـ 720 ـ 786 ـ 844 ـ 874 ـ 885 ـ 887 ـ 949 ـ 954 ـ 978 ـ 991.

ـ يحيى (أبو نصر) بن أبي كثير ـ صالح بن المتوكل ـ الطائي ـ مولاهم ـ اليمامي. محدث ثقة. روي عن عكرمة مولى ابن عباس وأبي قلابة وأبي سلمة وجماعة. وعنه هشيم والأوزاعي وهمام وجماعة. توفي 129.

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 401

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1225

1035.

ـ يحيى (أبو زكرياء) بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري الغطفاني ـ مولاهم ـ إمام الجرح والتعديل الحافظ الثقة المشهور المتقن. أخذ عن الظفر بن مدرك ومنصور بن سلمة والهيثم بن جميل وابن مهدي وجماعة. وعنه ابن حنبل من أقرانه والبخاري ومسلم وأبو داود وأبو زرعة وجماعة. ولد ببغداد 158 ـ توفي بالمدينة 233.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1209

الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 409

ابن معين: التاريخ الجزء الأول

192 ـ 193.

ـ يحيى (أبو محمد) بن يحيى بن كثير بن وسلاس بن شمال بن منغايا، المصمودي الليثي ـ بالولاء ـ صاحب الرواية المشهورة للموطأ. سمع بالأندلس الموطأ من زياد بن عبد الرحمن. ثم رحل وحج فلقي مالكاً وسمع منه الموطأ سنة 179 وسمع الليث ثم رجع إلى بلده وحج حجة ثانية بعد موت مالك فتفقه بابن القاسم وسمع من ابن وهب جامعه وموطأه وسمع من ابن عيينة وغيرهم. وبه وبعيسى ابن دينار انتشر مذهب مالك بالأندلس وكان عليه مدار الفتيا بعد عيسى. توفي 234 عن 82 سنة.

عياض: المدارك ج 3 ص 379

550 ـ 557 ـ 576.

ـ يحيى (أبو سليمان) بن يعمر العدواني البصري. قاضي مرو تابعي جليل ثقة ورع أحد أعلام العربية والقرآن. روي عن عائشة وابن عباس وأبي الأسود وعرض القرآن على ابن عمر وابن عباس وأبي الأسود وعرض عليه أبو عمر وابن العلاء وعبدالله بن أبي إسحق. أخرج له الشيخان روى البخاري في تاريخه أنه أول من نقط المصاحف. توفي 120.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1242
الدارقطني: أسماء التابعين ج 1 ص 402
ابن الجزري: غاية النهاية ج 2 ص 381

.1071

- يزيد بن أبي زياد. ويقال ابن زياد. القرشي الدمشقي. ضعفه ابن حجر وأبو حاتم والترمذي. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال ابن نمير وابن معين: ليس هو بشيء. وذكره مسلم في مقدمته عند المقارنة بينه وبين من يفضله.

النوري: شرح صحيح مسلم ج 1 ص 71

.549

- يزيد (أبو عبدالله) بن عبدالله بن قسيط الليثي المدني الأعرج ثقة من الرابعة ت 222 وله تسعون سنة.

تقريب التهذيب 1078

.840

- يزيد (أبو خالد) بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية. سادس خلفاء بني أمية أحفاد مروان ابن الحكم. بويع بعد وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومائة. كان صاحب لهو ولذات. توفي 105 بأرض حوران عن 29 سنة.

ابن قتيبة: المعارف 364

.1112

- ابن يسار = سليمان بن يسار.
- يعقوب (أبو يوسف) بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد بن بحير بن معاوية الأنصاري بالحلف البجلي القاضي. سمع من هشام بن عروة ويحيى بن سعيد والأعمش وطبقاتهم. وتفقه بأبي حنيفة وهو أجل أصحابه. وروي عنه ابن معين وابن حنبل وأسد بن الفرات. وأجل أصحابه محمد بن الحسن الشيباني. ولي القضاء للمهدي وموسى الهادي وهارون الرشيد. أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. ولد 113 بالكوفة. توفي 182 ببغداد.

ابن قطلوبغا: تاج التراجم 315

النديم: الفهرست 256 (طهران)
الذهبي: مناقب أبي حنيفة 57
محمود مطلوب: أبو يوسف حياته وآثاره
264 ـ 310 ـ 316 ـ 343 ـ 397 ـ 440 ـ 472 ـ 488 ـ 495 ـ 501 ـ 512 ـ 545 ـ 565 ـ 577 ـ 587 ـ 653 ـ 655 ـ 656 ـ 658 ـ 756 ـ 813 ـ 962 ـ 964 ـ 965 ـ 976 ـ 1015 ـ 1041 ـ 1042 1071 ـ 1075 ـ 1084 ـ 1093 ـ 1110 ـ 1159.

ـ يعقوب (أبو يوسف) بن إسحق ـ السكيت. كان عالماً بالقرآن ونحو الكوفيين واللغة والشعر مع الثقة في الرواية والفضل والدين. ألف كتباً جيدة صحيحة أشهرها «كتاب إصلاح المنطق» و «كتاب الألفاظ». (186 ـ 244).

النديم: الفهرست 325 ـ 327
ابن السكيت: إصلاح المنطق مقدمة التحقيق
123.

ـ يعلى بن أمية. يعلى بن أمية. صحابي روي عن النبي ﷺ. عد له ابن حزم ثمانية وعشرين حديثاً. أخرج له أصحاب الكتب المعتمدة. استعمله عمر علي نجران.

الباجي: التعديل والتجريح ج 3 ص 1245
مسلم: الطبقات ج 1 ص 165
ابن حزم: أسماء الصحابة الرواة 281
897 ـ 931.

ـ أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم.

فهرس الكتب

ـ 1069 1075 ـ 1076 ـ 1079 ـ 1080 ـ 1082 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1088 ـ 1089
ـ 1093 ـ 1096 ـ 1097 ـ 1104 ـ 1117 ـ 1118 ـ 1123 ـ 1139 ـ 1142 ـ 1151
ـ 1166 ـ 1169 ـ 1170 ـ 1171 ـ 1193.

ـ المختصر: عبدالله بن أبي زيد:
605 ـ 981 ـ 1005 ـ 1011 ـ 1019 ـ 1021 ـ 1026 ـ 1029 ـ 1056 ـ 1063
ـ 1064 ـ 1065 ـ 1067 ـ 1074 ـ 1085 ـ 1087 ـ 1088 ـ 1094 ـ 1095 ـ 1096
ـ 1098 ـ 1099 ـ 1104 ـ 1109 ـ 1110 ـ 1117 ـ 1130 ـ 1134 ـ 1136 ـ 1161
ـ 1168.

ـ المختصر: عبدالله بن عبد الحكم:
843 ـ 847 ـ 1014 ـ 1031 ـ 1160.

ـ المختصر الكبير: عبدالله بن عبد الحكم:
969.

ـ مختصر ما ليس في المختصر: ابن شعبان:
445.

ـ المدونة: سحنون:
137 ـ 238 ـ 297 ـ 299 ـ 300 ـ 395 ـ 398 ـ 445 ـ 457 ـ 466 ـ 471 ـ 474
ـ 476 ـ 478 ـ 479 ـ 503 ـ 549 ـ 556 ـ 603 ـ 608 ـ 612 ـ 613 ـ 625 ـ 626
ـ 627 ـ 638 ـ 661 ـ 675 ـ 678 ـ 692 ـ 698 ـ 699 ـ 700 ـ 702 ـ 703 ـ 713
ـ 715 ـ 716 ـ 717 ـ 718 ـ 741 ـ 745 ـ 757 ـ 758 ـ 760 ـ 762 ـ 776 ـ 781
ـ 791 ـ 796 ـ 798 ـ 802 ـ 804 ـ 812 ـ 819 ـ 824 ـ 827 ـ 831 ـ 833 ـ 834
ـ 840 ـ 842 ـ 845 ـ 847 ـ 851 ـ 852 ـ 853 ـ 855 ـ 856 ـ 857 ـ 858 ـ 866
ـ 867 ـ 868 ـ 869 ـ 870 ـ 871 ـ 872 ـ 882 ـ 883 ـ 886 ـ 887 ـ 888 ـ 911
ـ 913 ـ 921 ـ 922 ـ 926 ـ 928 ـ 930 ـ 937 ـ 938 ـ 959 ـ 960 ـ 969 ـ 971
ـ 972 ـ 976 ـ 984 ـ 985 ـ 986 ـ 996 ـ 1007 ـ 1014 ـ 1026 ـ 1031 ـ 1059
ـ 1060 ـ 1065 ـ 1067 ـ 1068 ـ 1073 ـ 1078 ـ 1085 ـ 1088 ـ 1095 ـ 1096
ـ 1097 ـ 1099 ـ 1100 ـ 1106 ـ 1109 ـ 1110 ـ 1111 ـ 1116 ـ 1119 ـ 1120
ـ 1121 ـ 1123 ـ 1127 ـ 1130 ـ 1132 ـ 1136 ـ 1138 ـ 1139 ـ 1144 ـ 1159
ـ 1161 ـ 1162 ـ 1168 ـ 1171 ـ 1195 ـ 1198.

ـ المدونة : أشهب :

291 ـ 547 ـ 654 ـ 674 ـ 681 ـ 843 ـ 1045 ـ 1046 ـ 1049 ـ 1052 ـ 1106 ـ 1111 ـ 1152 ـ 1161 ـ 1182 ـ 1194 ـ 1199 .

ـ المستخرجة : محمد بن عبد العزيز بن عتبة :

469 ـ 661 ـ 751 ـ 752 ـ 754 ـ 841 ـ 843 ـ 903 ـ 1070 ـ 1097 .

ـ المستقصية : عبد الملك بن مزين :

556 ـ 1182 .

ـ الموطأ : مالك ابن أنس :

395 ـ 429 ـ 444 ـ 550 ـ 812 ـ 840 ـ 930 ـ 959 ـ 1013 ـ 1065 ـ 1102 ـ 1165.

ـ موطأ مالك ابن أنس برواية ابن وهب :

944.

ـ الموازية : محمد بن المواز :

339 ـ 478 ـ 492 ـ 521 ـ 608 ـ 626 ـ 640 ـ 683 ـ 780 ـ 856 ـ 858 861 ـ 906 ـ 915 ـ 920 ـ 925.

ـ المولدات عبدالله بن عبد الحكم :

661 .

ـ النوادر : عبدالله بن أبي زيد :

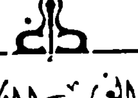
1146 .

ـ الواضحة : عبد الملك بن حبيب :

481 ـ 459 ـ 872 ـ 987 ـ 991 ـ 1005 ـ 1026 ـ 1030 ـ 1082 ـ 1097 ـ 1098 ـ 1137 ـ 1141 ـ 1157 .

فهرس المواضيع

فصل أوقات الضرورة



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خليوي: Cellulaire: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth. LIBAN

الرقم : 1997/12/500/323

التنضيد : كومبيوتايب - بيروت

الطباعة : مطبعة منيمنة الحديثة - بيروت